

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

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

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).
- Nicoglo Diana.** Secretar responsabil. Doctor în istorie, 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).
- Dâhanov Veaceslav.** Doctor habilitat în istorie (Kaliningrad, Federația Rusă).
- Dolghi Adrian.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Duminica Ion.** Doctor în politologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
- Duminica Ivan.** Doctor habilitat în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Gheorghiev Galin.** Doctor în etnologie (Sofia, Bulgaria).
- Ghinoiu Ion.** Doctor în geografie (București, România).
- Gorofianiuk Inna.** Doctor în filologie, conferențiar (Vinnița, Ucraina).
- Goseva Vera.** Cercetător, profesor (Skopje, Macedonia).
- Grădinaru Natalia.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Ispas Cornelia-Sabina.** Academician (București, România).
- Jdanov Vladimir.** Doctor habilitat în filologie, profesor (Sapporo, Japonia).
- Kalașnikova Natalia.** Doctor habilitat în culturologie, profesor (Sankt Petersburg, Federația Rusă).
- Kocój Ewa.** Doctor habilitat în etnologie și antropologie culturală, profesor (Cracovia, Polonia).
- Korotayev Andrey.** Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).
- Marușiakova Elena.** Doctor în istorie, profesor (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).
- Minasyan Svetlana.** Doctor în pedagogie, profesor (Erevan, Armenia).
- Neagota Bogdan.** Doctor în filologie (Cluj-Napoca, România).
- 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.** Doctorand (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, proces-verbal nr. 5 din 12 octombrie 2021.

DOI.ORG/10.52603/REC.2021.30

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: Mascăți din jocul teatralizat tradițional „Ursul”, cu atribucă specifică raioanelor din Zona de Nord a Republicii Moldova (Briceni, Ocnița), precum și Bucovinei. Arhiva Etnografică a IPC. Foto: Gheorghe Spătaru, 1984.

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: 2021, 170 p. Vol. XXX. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2021

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Valentin ARAPU	Ciuma – „boala turcilor”: o percepție tradițională românească (aspecte istorice, teologice, etnologice și epidemiologice)	5
Samuel ADU-GYAMFI, Lucky TOMDI, Phinehas ASIAMAN	The influenza pandemic in colonial Asante: Lesson drawing for the fight against COVID-19 in the twenty-first century	11
Adrian DOLGHI	Alimentația copiilor în orfelinatele din RSS Moldovenească (1944–1947)	21
Анна СКРИПНИК	Реактуализация научных изысканий этнологических учреждений Украинской академии наук 20-х гг. XX в. (К столетию со дня учреждения Кабинета антропологии и этнологии им. Ф. Волкова)	29
Tatiana ZAICOVSCHI	Riturile la naștere și botez ale credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova	37
Виктор ЦВИРКУН	Неизвестные страницы биографии Марии Кантакузино	45
Наталия ГОЛАНТ, Ма- рия РЫЖОВА	Анализ лексики заговоров влахов (румын) Восточной Сербии на предмет лексических заимствований	50
Tamás HAJNÁCZKY	„The Gypsy issue” in Hungary during the interwar years (I)	60
Илона МАХОТИНА, Виктор ШАПОВАЛ	О деятельности Е. А. Муравьевой в ромской секции при Союзе советских писателей (до июня 1941 г.)	69
Валентина ГРЕБЕНЕВА, Наталка ЖМУД, Ольга КОЛЯСТРУК, Анатолий ВОЙНАРОВСКИЙ	Социокультурная идентичность Винницкой области как составляющая культурного ландшафта края (по результатам полевых исследований)	78
Вальдемар КАЛИНИН	К вопросу о формировании ромского (цыганского) этноса	88
Aleksey ROMANCHUK	Bulaestian /по ч’естне/ and some Ukrainian and Romanian analogies	98
Olga GARUSOVA	Modul de viață și tradițiile comunității ruse a Chișinăului interbelic din amintirile contemporanilor	103

COMUNICĂRI

Ion DUMINICA	Reliefarea fragmentară a tradițiilor rome în publicațiile periodice interbelice românești	109
Tatiana CALLO	Meritologie versus meritocrație ca factor de culturalizare	120
Vyacheslav STEPANOV, Diana NIKOGLO	V. A. Moshkov: the birth of gagauz studies in Russia	128
Natalia GRĂDINARU	Rolul și funcțiile cămășii în obiceiurile de naștere	136
Irina IJBOLDINA	Valorile, obiceiurile, tradițiile și moravurile de familie ale populației ruse din Basarabia interbelică în literatura română	141

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Diana NICOGLO	Masa rotundă „Metodologii și tehnici moderne de cercetare etnologică”	149
----------------------	---	-----

JUBILEE

Татьяна ЗАЙКОВСКИ	„Украинист Божьей милостью...” (К юбилею Е. С. Кожухарь)	151
--------------------------	--	-----

IN MEMORIAM

Виктор ДАМИАН	Изяслав Эликович Левит (1922–2021), доктор хабилитат истории, основатель академической иудаики в Республике Молдова	154
----------------------	---	-----

RECENZII

Valentin ARAPU	Corneliu Prepelită, Sergiu Cotruță. Fântânile cu cumpănă din raionul Ungheni: izvoare spre cer (Chișinău: Lexon-Prim, 2021. 184 p.)	157
-----------------------	---	-----

Алексей РОМАНЧУК	Протоиерей Михаил Чакир – просветитель и религиозный деятель Бессарабии. Материалы национальной научной конференции, посвященной 80-летию со дня кончины М. Чакира (1861–1938). Кишинев, 10 сентября 2018 г. Сост. В. Цвиркун, И. Думиника, В. Сырф (Кишинев, 2020. 342 с.)	159
-------------------------	---	-----

Сведения о редколлегии		161
-------------------------------	--	-----

Data on the Editorial Board		162
------------------------------------	--	-----

Condițiile de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie		163
---	--	-----

Условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии		165
--	--	-----

Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		167
---	--	-----

ETNOLOGIE

Valentin ARAPU

CIUMA – „BOALA TURCILOR”: O PERCEPȚIE TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ (ASPECTE ISTORICE, TEOLOGICE, ETNOLOGICE ȘI EPIDEMIOLOGICE)¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.01>

Rezumat

Ciuma – „boala turcilor”: o percepție tradițională românească (aspecte istorice, teologice, etnologice și epidemiologice)

În articol este abordată problema percepției tradiționale românești a ciumei în postura de „boala turcilor”, fiind prezentate informații relevante de ordin istoric, teologic, etnologic și epidemiologic. Percepția respectivă este bazată pe amintirea deselor războaie, duse de otomani pe teritoriul românesc, războaie pe parcursul cărora au fost frecvente și bolile contagioase, implicit ciuma. În istoriografie, invocarea epidemiilor de ciumă în contextul istoriei otomanilor, a fost nuanțată în lucrările lui Mihail Critobul din Imbros, Dimitrie Cantemir, Montesquieu, Constantin Bazili. Reticențele pământenilor față de turci sunt explicate prin diferențele de ordin cultural, religios și lingvistic, prin comportamentul otomanilor și prin neacceptarea valorilor celuilalt. Locuitorii principatelor credeau că ciuma pătrunde și prin corăbiile otomane venite din Constantinopol și acostate în porturile Galați și Brăila. Fobiile epidemiologice ale pământenilor erau amplificate de faptul că turcii, în special cei din raiale, neglijau orice restricții sanitare în timpul epidemiilor de ciumă. Fatalismul otomanilor în materie de ciumă este explicat prin convingerile lor religioase. Factorul divin este invocat și în folclorul românesc, ciuma fiind percepută ca pedeapsa lui Dumnezeu, trimisă turcilor pentru nenorocirile aduse românilor.

Cuvinte-cheie: ciumă, „boala turcilor”, „țara ciumei”, folclor, fatalism.

Резюме

Чума – «болезнь турок»: о традиционном румынском восприятии (исторические, теологические, этнологические и эпидемиологические аспекты)

В статье автор освещает вопрос традиционного румынского восприятия чумы в качестве «болезни турок», представляя подтверждающие исторические, теологические, этнологические и эпидемиологические сведения. Данное восприятие основывается на воспоминаниях о многочисленных войнах, которые вели османы на румынских землях и на протяжении которых довольно часто вспыхивали очаги инфекционных болезней, в частности чумы. В историографии эпидемии чумы в контексте истории османов были освещены в работах Михаила Критовула Имвроского, Димитрия Кантемира, Монтескье, Константина Базили. Неприятие местными жителями турок объясняется культурными, религиозными и лингвистическими различиями, а также манерой их поведения и невосприимчивостью к ценностям «другого». Жители княжеств были убежде-

ны, что чума проникает с османскими кораблями, прибывающими из Константинополя в порты Галац и Брэила. Страх местных жителей перед эпидемиями возрастал по мере того, как турки, в частности те, которые проживали в райя, во время эпидемий чумы не соблюдали никакие санитарные ограничения. Фатализм османов по отношению к чуме объясняется их религиозными убеждениями. Религиозный фактор присутствует и в румынском фольклоре, где чума представлена в качестве кары Господней, ниспосланной туркам за все те беды, которые они причинили румынам.

Ключевые слова: чума, «болезнь турок», «страна чумы», фольклор, фатализм.

Summary

Plague – “The Turkish disease”: a traditional Romanian perception (historical, theological, ethnological and epidemiological aspects)

The article addresses the issue of the traditional Romanian perception of the plague as “Turkish disease” and presents relevant historical, theological, ethnological and epidemiological information. This perception is based on the memory of the frequent wars waged by the Ottomans on Romanian territory; wars during which contagious diseases were recurrent, and implicitly the plague. In historiography, the invocation of the plague epidemics in the context of Ottoman history was nuanced in the works of Mihail Critobul from Imbros, Dimitrie Cantemir, Montesquieu, Constantin Bazili. The reluctance of the natives towards the Turks is explained by the cultural, religious and linguistic differences, by the behavior of the Ottomans and by the non-acceptance of the other’s values. The inhabitants of the principalities believed that the plague also entered through the Ottoman ships coming from Constantinople and moored in the ports of Galați and Brăila. The epidemiological phobias of the natives were amplified by the fact that the Turks, especially those from the royal family, neglected any sanitary restrictions during the plague epidemics. The Ottoman plague’s fatalism is explained by their religious beliefs. The divine factor is also invoked in Romanian folklore, the plague being perceived as God’s punishment sent to the Turks for the misfortunes brought to the Romanians.

Key words: plague, “Turkish disease”, „plague country”, folklore, fatalism.

Epidemiile și pandemiile de ciumă au alimentat fobiile și prejudecățile oamenilor. Apariția primelor cazuri de contaminare cu ciumă ducea de fiecare dată la căutarea vinovaților. Pe timpul „Ciu-

mei negre” (1347–1351) în Occident vinovați de declanșarea molimei au fost considerați evreii, fiind supuși pentru aceasta prigoanei. În aceeași perioadă în Rusia apariția ciumei a fost atribuită tătarilor. În spațiul românesc apariția focarelor de ciumă era încriminată străinilor, în special turcilor, tătarilor, evreilor și armenilor. Ultimilor le era atribuită apariția molimei din cauza activității lor comerciale, a călătoriilor frecvente în urma cărora ar fi adus, de exemplu, ciuma în Bistrița (1712) (Ghițan 1972: 117-123).

Culpabilizarea turcilor în răspândirea ciumei era mult mai frecventă, fapt explicat prin dese războaie, incursiuni militare și activități economice, desfășurate în Țările Române. O astfel de percepție a dominat și în unele scrieri literare din perioada interbelică, astfel în anul 1923 pe paginile revistei „Furnica”, Ciuma (*Această groaznică muiere*), deocamdată descinsă de pe malul asiatic în Constantinopol, existând pericolul de a se extinde mai departe, inclusiv în România (Sturiu 1923: 5).

În tradiția populară este răspândită percepția importului din afară a ciumei, vinovații principali făcându-se turcii. Astfel, după ce în anul 1453 otomanii au cucerit Constantinopolul, periodic au fost loviți de epidemii devastatoare de ciumă. Critobul din Imbros în lucrarea sa „Din domnia lui Mehmet al II-lea” descrie ciuma din 1476 care împreună cu victoriile repurtate de Skanderbeg împotriva turcilor a făcut ca acest an să fie „de puțină glorie” pentru Mahomed al II-lea (Critobul 1963: 15). Teritorii vaste, aflate sub oblăduirea otomanilor, au fost bătute de ciumă, fiind afectate Tracia, Macedonia, Tesalia, Asia Mică, molima „a molipsit și nimic și Brusa, și toate localitățile din jur până în Galata, și însăși Galata” (Critobul 1963: 350).

În epoca marilor descoperiri geografice în Europa Occidentală devine acută răspândirea tifosului exantematic, boală careia contemporanii nu-i atribuiau o origine localizată în Lumea Nouă, dar o considerau de „proveniență turcească”, situație datorată în mare parte războaielor duse cu otomanii în spațiul mediteranean de către Veneția și Spania. Ulterior, tifosul exantematic, transmis prin intermediul păduchilor, a devenit boala armatelor compuse din mercenari, fapt explicat prin starea sanitară precară din rândul militarilor (Михель 2009: 81).

În secolul al XVI-lea printre turci exista o repulsie generală față de tot ceea ce era de sorginte europeană, refuzând să preia noile metode de profilaxie a epidemiilor, fapt care a avut repercusiuni negative asupra populației. În acest context se încă-

drează o manifestare neobișnuită de obscurantism pe fundalul căreia în anul 1580 un detașament de ieniceri a devastat și distrus observatorul astronomic, susținând că instituția dată poartă vina pentru răspândirea ciumei (Кеннеди 2018: 41-42). Observatorul astronomic a fost întemeiat în 1577 la Galata, fiind pe atunci și singurul observator din lumea islamică. Ciuma izbucnită a fost folosită ca pretext de clericii musulmani „pentru informarea sultanului asupra consecinței că aceste eforturi îndrăznețe de a pătrunde în secretele lui Allâh au cauzat flagelul” (Inalcik 1996: 361-362). Un conservatorism similar era atestat și în India, în Imperiul Marilor Moguli, unde din considerente religioase hindușilor le era interzis să omoare rozătoarele și insectele, fapt care diminuea cu mult producția agricolă. La fel, în societate erau ignorate cerințele de salubritate și de igienă personală, creându-se astfel condiții prielnice pentru răspândirea ciumei bubonice (Кеннеди 2018: 42-43).

O situație epidemiologică atipică pentru un călător occidental este descrisă în anul 1713 de către Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel când ciuma bântuia la Bender și în suburbia sa spre Căușeni: „în timpul ciumei turcii nu se feresc câtuși de puțin unii de alții, și nu se păzesc nicidecum, vând hainele celor morți de ciumă și le îmbracă și ei, și nu au credința ca aceasta le-ar putea aduce o vătămare, și spun că cine trebuie să moară nu poate fugi de moarte” (Călători... 1983: 338).

Dimitrie Cantemir în lucrarea sa „Descrierea Moldovei” nuanțează că în principat nu erau răspândite multe boli, iar în privința ciumei „experiența a arătat că pesta nu se naște din vițierea aerului, ci observăm că ea pătrunde în țările noastre, uneori din Polonia, unde mai aspru domnește, alteori prin rasele egiptene și constantinopolitane (pe corăbiile – n. a.) care debarcă în portul Galați” (Cantemir 2004: 32).

În scrierea sa „Sistemul sau întocmirea religiei mohamedane” D. Cantemir a analizat cu meticulozitate percepțiile, manifestările și comportamentul turcilor otomani în timpul epidemiilor de ciumă. În credința musulmană moartea parvenită în urma ciumei sau epilepsiei reprezintă cea de-a cincea treaptă a muceniciei (în arabă *shahadet*, respectiv mucenic – *shhit*). Ciuma este adusă oamenilor de demonii, adică djinii care „din îngăduința lui Dumnezeu tăbărăsc asupra neamului omenesc” (Cantemir 1987: 361).

Doctorul Martin Lange în scrierea sa „Contribuții la cercetarea detaliată a contaminării cu ciumă, alături de două relatări despre credibilitatea majori-

tății rapoartelor asupra ciumei din Moldova și Țara Românească și despre neajunsurile carantinelor de până acum” (1787), constata că „de-a lungul timpului ciuma a fost adusă la noi (în Brașov – n. a.) din țările turcești” (Cincu 2002: 80).

Analizând *ciuma lui Caragea*, V. Babeș menționează observațiile Dr. Grohman care susținea că în 1813 pesta a fost adusă în București din Constantinopol de către unul dintre grecii care l-au însoțit pe domnul Caragea la intrarea sa în țară, cu toții venind „de la Țarigrad în postul Crăciunului” (Corfus 1975: 29-30). Acest grec a murit de ciumă, aflându-se în apropiere de capitală, astfel molima s-a răspândit mai întâi în satele din împrejurimi, iar peste două luni a lovit și Bucureștiul. Din totalul de 80.000 de locuitori au murit 30.000, iar în satele limitrofe mortalitatea a fost de 50% (Babeș 1900: 64).

Diplomatul și orientalistul rus de origine greacă Constantin Bazili (1809–1884) s-a aflat în calitate de consul în Constantinopol, având totodată ocazia să viziteze Siria și Palestina. Una dintre lucrările sale este dedicată Constantinopolului, oraș în care doar în anii 1832 și 1834 nu a fost semnalată ciuma, în rest, „nimeni nu ar putea afirma că în trecut, cândva în Constantinopol nu ar fi fost ciumă” (Базили 1836: 50). În anumite privințe consulul rus are dreptate, deoarece și până a fi cucerit de otomani, Constantinopolul deseori era devastat de ciumă. Astfel, în perioada anilor 1347–1436 ciuma a bătut în Constantinopol în anii 1347–1348, 1361–1362, 1362–1363, 1386, 1390–1391, 1409–1410, 1417–1418 și 1436, adică, în capitala Bizanțului molima se făcea prezentă cu o frecvență medie de o dată la 11 ani (Куш 2008: 56).

Epidemiile, în special cele de ciumă sau cum mai erau numite a „îngerului morții”, erau frecvente, cauzând și mari pierderi de oameni. În anul 1812 din cauza ciumei în Sтамбул au murit de la 150.000 până la 250.000 de oameni (Хитцель 2006: 81).

În mod constant, într-un cartier sau altul al urbei era ciumă. Cel mai des molima apare în cartierele evreiești unde „se pare își are cuibul său permanent”. C. Bazili remarcă că unii „le atribuie evreilor prezența permanentă a molimei în Constantinopol; ea s-a atașat de ei și este transmisă din neam în neam” (Базили 1836: 50).

Contrar acestor remarci formulate de C. Bazili, în cadrul serviciilor exterioare ale palatului sultanului, începând cu secolul al XVI-lea funcționa un corp de medici în frunte cu un *hekîm bași* (medic-șef). Starea de sănătate a sultanului era asistată de „chirurgi, specialiști în plante medicinale și ocu-

liști”. Printre acești medici erau și câțiva evrei care au reușit să devină „conducători neoficiali ai întregii lor comunități”. Astfel, Joseph Hamon s-a bucurat de aceste onoruri în timpul domniei lui Bâyezîd al II-lea (sultan, 1481–1512) și a lui Selîm I (sultan, 1512–1520). Respectiv, fiul său Moise a avut o stare asemănătoare în timpul domniei lui Süleymân (Soliman Magnificul, sultan, 1520–1566) la curtea căruia în anul 1535 își desfășurau activitatea „zece medici musulmani și șase evrei” (Veinstein 2001: 155).

Diplomatul C. Bazili descrie vizita sa la reședința Patriarhului, astfel în timpul trapezei ierarhul a fost informat despre moartea suspectă de ciumă a două persoane în casa unui brutar din apropiere. Patriarhul i-a calmat pe toți comesenii, afirmând că ciuma este puțin probabilă în această perioadă a anului (în lunile iunie–iulie) și că ar fi vorba de alte boli infecțioase confundate cu ciuma. Diplomatul se declară mirat de starea calmă a ierarhilor ortodocși, stare care constituie „o urmare a aflării lor îndelungate în țara ciumei și în care, probabil, este reflectat fatalismul Orientului (fatalism care este – n. a.) însoțitorul necesar al celui care a decis să trăiască cu Turcii” (Базили 1836: 52).

Aprecierile lui C. Bazili nu sunt noi, ele fiind influențate de postulatele istoriografiei iluministe franceze. Subiectul fatalismului oriental, în special al celui turcesc, a fost vehiculat pe larg de către istoricii și gânditorii iluminiști. Montesquieu în lucrarea sa „Despre spiritul legilor” a analizat pe larg aspectele relevante ale statului și legilor aplicate în Turcia (Montesquieu 2011: 105-106). Iluministul francez accentua că turcii nu iau niciun fel de măsuri împotriva ciumei, fiind martori cum în același oraș ei mor, iar creștinii evită primejdia. Învățătura despre soarta inevitabilă, care dirijează totul, îl transformă pe suveranul oriental într-un spectator dezinvolt care crede că Dumnezeu deja a făcut totul ce era necesar și, respectiv, el, suveranul nu mai are nimic de întreprins (Монтескье 1999: 108).

În folclorul românesc persistă multiple fațete ale imaginii turcului sau turcilor, în mare parte majoritatea fiind negative. De exemplu, căpcăunii, acești monștri antropofagi „cu cap de câine, cu un ochi în frunte și cu altul în ceafă” care „mâncau oamenii după ce îi jupuiău de piele și le sugeau sângele” erau asociați cu tătarii și turcii (Ghinoiu 2013: 68).

În povestirile cu circulație în sudul țării, turcii erau cei care-i capturau pe localnici, ținându-i în calitate de ostatici. După ce se eliberau de turci, ostaticii „se întorceau la vetrele lor orientându-se după Calea Robilor” (Ghinoiu 2003: 49), astfel sis-

temul de dominație otomană în Țările Române era asociat cu starea de robie în care se aflau locuitorii acestor state.

Leonte Ivanov oferă mai multe explicații ale reticenței „sau chiar a idiosincraziilor” românilor față de turci, manifestate și la nivel cultural. Astfel, în acest sens sunt relevante următoarele aspecte: aflarea îndelungată a Țărilor Române sub stăpânirea otomană; „menținerea supușilor în ignoranță, înăbușirea drastică a oricăror tendințe de afirmare a identității de neam sau de aspirație la independență”. Între români și turci s-a creat „un zid al necomunicării, al lipsei de deschidere față de valorile celuilalt, deoarece, a accepta cultura vecinului, atunci când acesta vine în calitate de agresor, este receptată la rândul ei ca o agresiune, ca o cedare în fața voinței de acaparare a celuilalt. Au mai contribuit la necunoaștere diferențele religioase, de limbă, precum și comportamentul turcilor în calitate de ocupanți, comportament care a lăsat urme și în limba română. <...> De apreciat, totuși, că turcii n-au dorit să-și impună nici religia, nici limba și că, birul odată plătit, nu se amestecau în conducerea țării. «Îi interesa punga, nu sufletul», după cum spune A. D. Xenopol” (Ivanov 2011: 20-21).

În folclorul maramureșean persistă tema contaminării turcilor cu ciumă, molima fiindu-le trimisă ca pedeapsă din voia lui Dumnezeu pentru că au răpit-o pe Firulina, mândră ca dânsa n-a fost „în Maramureșia”. Firulina a fost dusă „Către Marea Neagră-n sus, <...> Către podul Dunărei”. Tânăra disperată le-a declarat turcilor: *Decât nora turcilor, / Mai mâncare peștilor / Și cotloane racilor, / Tot mulul să mă mulească, / Nime să nu mă cunoască / Că-s copilă românească / Și-am scăpat din mâna voastră*, după care Firulina s-a aruncat în ape și s-a înecat. Pe final urmează pedeapsa divină: *Dumnezeu s-o supărat, / Între turci cium-o lăsat / Și mulți turci că și-o picat; / Turcii tare s-o rărit / Și de-atuncea și-au slăbit, / Că Domnul i-o pedepsit / Că mult rău au isprăvit* (Iuga 2008: 103-106).

În descântecele românești turcii sunt invocați în legătură cu tratarea unor boli „turcești”, indirect fiind astfel nuanțată răspândirea molimelor prin intermediul otomanilor. Prin descântecul „de bubă” este tratată buba „turcească” (Hodoș 1912: 53-54) sau în alte texte buba „turcheză” care este „sora ciumelor” (Tocilescu 1900: 611). În descântecul „de brâncă”, brânca „turcheză” este asociată cu „Muma ciumelor” (Tocilescu 1900: 619).

O epidemie de ciumă a bântuit în Țara Moldovei în timpul războiului ruso-turc din anii 1769–1774. Molima a fost adusă la Galați „de corăbii turcești venite de la Constantinopol” (Constantinescu 1992: 36). Totodată, Frédéric Hitzel evaluează că durata unei călătorii maritime din Istanbul până la gurile Dunării era de 3–4 zile, dar în timpul epidemiilor de ciumă corăbiile rămâneau acostate în Constantinopol (ХИТЦЕЛЬ 2006: 306). Astfel, reiese, că vasele turcești acostate la Galați sau Brăila aduceau ciuma în Țările Române nu neapărat din Constantinopol, portul său fiind blocat în timpul epidemiilor. Molima putea să-și aibă originea în alte orașe portuare ale Imperiului Otoman, situația sanitară a cărora nu era supusă aceluiași restricții epidemice. Totuși, ciuma fiind adusă în Moldova și Muntenia „de trupele de ocupație și de echipajele vaselor de comerț”, între anii 1786–1830 „a devenit aproape endemică” (Bălan 2019: 71).

La fel, în părțile Brăilei ciuma în varianta populară „a fost cunoscută în Evul Mediu și ca Boală a Turcilor”. Percepția în cauză a fost fortificată în mentalul colectiv al locuitorilor Țărilor Române deoarece după plecarea otomanilor nu au fost semnalate epidemii de ciumă (Ghinoiu 2013: 81; Mincu 2014: 269).

Războaiele ruso-turce și-au lăsat o amprentă nemijlocită asupra percepțiilor în folclor. Astfel, dacă venirea turcilor era asociată cu apariția ciumei, atunci năvălirea rușilor în principate era legată de invaziile de lăcuste. Pe fundalul rivalităților militare, în părțile Tecucilor se credea că „atunci când pleacă lăcustele, nu peste mult timp pleacă și rușii la război; pe aripile lor scrie, în limba rusă, ce vârstă au și câți ani vor mai mânca holdele; în schimb, dacă prin lanuri sunt în număr mare exemplare din speciile cunoscute pe meleaguri românești, se crede că ele înseamnă belșug” (Gorovei 1915: 159; Antonescu 2009: 353).

În concluzie, constatăm că în percepția tradițională românească apariția ciumei era atribuită străinilor, în special turcilor. Apariția sintagmei de „boală a turcilor” este explicată prin războaiele, purtate de otomani pe teritoriul Țărilor Române. Ostilitățile militare, desfășurate de otomani în principate, au fost însoțite de sărăcie, foamete și boli infecțioase, inclusiv ciumă. Pământenii erau reticenți față de corăbiile turcești, sosite din Constantinopol și acostate în porturile Galați și Brăila, fapt explicat în mare parte prin faima tristă a metropolei otomane în materie de siguranță epidemiologică și sanitară. Pe fundalul situației epidemiologice alarmante, fobiile pământ-

tenilor se amplificau, fiind în continuu alimentate de noi grozăvii, furnizate în special de garnizoanele turcești din raiale în cadrul cărora otomanii neglijau orice restricții și reguli sanitare în timpul epidemiilor de ciumă. Acest fatalism al otomanilor, în materie de ciumă și alte boli contagioase, a fost explicat în istoriografia iluministă prin convingerile lor religioase. În folclorul românesc ciuma, trimisă turcilor, este tratată ca o manifestare a providenței divine prin care Dumnezeu îi pedepsește pe otomani pentru toate nenorocirile și dezastrele provocate românilor.

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

- Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. Ediție digitală, 2009. 724 p. <http://www.palatulcopiilordeva.ro/wp-content/uploads/2018/09/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizitat 28.03.2021).
- Babeș V. Pesta. În: Șapte conferințe publice facute la Institutul de Bacteriologie. București: Tipografia „Gazetei săteanului”, 1900, p. 61-84.
- Bălan E. Flagelul ciumei în istoria Moldovei (secolele XV–XIX). În: Carpica, 2019. Vol. XLVIII, p. 70-95.
- Cantemir D. Descrierea Moldovei. Cu o notă introductivă, note explicative, un portret și o chartă de Miron Nicolescu. București: Editura Librăriei Socec & Co., Societate Anonimă, 1909; București: Semne, 2004. 272 p.
- Cantemir D. Sistemul sau întocmirea religiei mohamedane. Opere complete. VIII. Tom II. Ediție critică publicată sub îngrijirea lui Virgil Cândea. București: Editura Academiei, 1987. 710 p.
- Călători străini în țările Române. Vol. VIII. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983. 690 p.
- Cincu M., Popovici B.-Fl. Doctorul Lange și opiniile sale asupra carantinelor ardelen. În: Țara Bârsei, 2002, an. I (XII), serie nouă, nr. 1, p. 79-83.
- Constantinescu I. Evenimentul meteorologic, agricultura și societatea românească în „Secolul Fanariot”. În: Studii și materiale de istorie medie. Evul mediu românesc. O nouă abordare. Vol. XI. București: Editura Academiei Române, 1992, p. 21-62.
- Corfus I. Însemnări de demult. Iași: Junimea, 1975. 347 p.
- Critobul din Imbros. Din domnia lui Mahomed al II-lea. Anii 1451–1467. București: Editura Academiei, 1963. 377 p.
- Ghinoiu I. Mitologie română: dicționar. Ediția a 2-a. București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013. 351 p.
- Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești. București: Editura Elion, 2003. 412 p.
- Ghițan T. Expulzarea populației armenesti din Bistrița cu ocazia epidemiei de ciumă din 1712. În: File de istorie. Anuarul Muzeului de Istorie Bistrița, 1972. Vol. II, p. 117-127.
- Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român. București: Librăriile Socec & Comp., P. Suru, C. Sfetea; Leipzig: Otto Harrassowitz; Vienna: Gerold, 1915. 465 p.
- Hodoș E. Descânțece. Sibiu: Editura „Asociațiunii Astra”, 1912. 73 p.
- Inalcik H. Imperiul Otoman. Epoca clasică (1300–1600). București: Editura enciclopedică, 1996. 496 p.
- Iuga D. Maramureș, Țară Veche. Antologie de folclor de pe Cursul Superior al Tisei (1672–1908). Baia Mare: Editura Cybela, 2008. 372 p.
- Ivanov L. Granițele dintre culturi. În: Transilvania, 2011. Vol. 8, p. 20-23.
- Mincu E. The Romanian medical language in the context of the universal values. În: The Proceedings of the International Conference Literature. Discourse and Multicultural Dialogue. Vol. 2, 2014. Tîrgu-Mureș: Arhipelag XXI Press, 2014, p. 266-272.
- Montesquieu. Despre spiritul legilor. București: Editura Antet XX Press, 2011. 312 p.
- Tocilescu Gr. G. Materialuri Folkloristice. București: Tipografia „Corpului didactic” C. Ispasescu & G. Bratanescu, 1900. 726 p.
- Veinstein G. Imperiul în secolul de aur (secolul al XVI-lea). În: Mantran R. (coord.). Istoria Imperiului Otoman. Trad. de C. Bîrsan. București: BIC ALL, 2001, p. 138-193.
- Sturiu B. I. Ciuma. În: Revista „Furnica”, 1923, anul XVIII, nr. 43, joi, 13 septembrie, p. 5.
- Базили К. Босфор и новые очерки Константинополя. Ч. I. СПб.: Типография Н. Греча, 1836. 312 с. / Bazili K. Bosfor i novye ocherki Konstantinopolia. Ch. I. SPb.: Tipografia N. Grecha, 1836. 312 s.
- Кеннеди П. Взлеты и падения великих держав. Экономические изменения и военные конфликты в формировании мировых центров

власти с 1500 по 2000 г. Екатеринбург: Гонзо, 2018. 848 с. / Kennedy P. Vzlety i padeniia velikikh derzhav. Ekonomicheskie izmeneniia i voennye konflikty v formirovanii mirovykh tsentrov vlasti s 1500 po 2000 g. Ekaterinburg: Gonzo, 2018. 848 s.

Кушч Т. В. Чума в поздней Византии. În: Византийский временник, 2008. Т. 67, с. 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik, 2008. T. 67, s. 38-56.

Михель Д. В. Болезнь и всемирная история: учебное пособие (К 100-летию Саратовского государственного университета). Саратов: Научная книга, 2009. 196 с. / Mikhel' D. V. Bolezni' i vsemirnaia istoriia: uchebnoe posobie (K 100-letiiu Saratovskogo gosudarstvennogo universiteta). Saratov: Nauchnaia kniga, 2009. 196 s.

Монтескье Ш. Л. О духе законов. Пер. с франц. А. В. Матешук. М.: Мысль, 1999. 673 с. / Montesq'ue Sh. L. O dukhe zakonov. Per. s frants. A. V. Mateshuk. M.: Mysl', 1999. 673 s.

Хитцель Ф. Османская империя. М.: Вече, 2006. 384 с. / Khittsel' F. Osmanskaia imperiia. M.: Veche, 2006. 384 s.

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>

*Samuel ADU-GYAMFI,
Lucky TOMDI,
Phinehas ASIAMAH*

THE INFLUENZA PANDEMIC IN COLONIAL ASANTE: LESSON DRAWING FOR THE FIGHT AGAINST COVID-19 IN THE TWENTY-FIRST CENTURY

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.02>

Rezumat

Pandemia de gripă în Ashanti colonial: învățarea de lecții pentru lupta împotriva COVID-19 în sec. XXI

Această lucrare acordă atenție strategiilor coloniale care au fost implementate pentru a lupta împotriva pandemiei de gripă printre Ashanti din Ghana. Se face o analiză comparativă a focarului și a modului de răspândire a COVID-19 în Ghana, și Ashanti, în special. În baza teoriei învățării lecțiilor, autorii au urmărit să stabilească dacă strategiile adoptate pentru combaterea pandemiei actuale COVID-19 rememorează cele anterioare, desfășurate în timpul pandemiei de gripă din 1918. Reieșind din datele primare și secundare, autorii au reconstruit o istorie care oferă câteva perspective asupra luptei împotriva COVID-19. Autorii au concluzionat că diferențele intervenției în domeniul sănătății pentru prevenirea și controlul gripei în Ashanti în perioada colonială au fost distorsionate în favoarea europenilor și băștinașilor care lucrau în cadrul serviciului civil colonial. Acest lucru nu a sprijinit strategiile și eforturile relevante pentru a reduce răspândirea bolii într-un ritm mai rapid. În pofida mai multor eforturi depuse pentru a reduce răspândirea bolii, administrația colonială împreună cu autoritățile tradiționale s-au confruntat cu provocări de personal sanitar inadecvat, conflict cultural, constrângeri financiare. Rolul agențiilor de securitate și colaborarea dintre administrația colonială și autoritățile locale este o lecție foarte semnificativă pentru confruntarea cu pandemia COVID-19 în Ghana.

Cuvinte-cheie: gripă, Ashanti, administrație colonială, Ghana, COVID-19, învățarea de lecții.

Резюме

Пандемия гриппа в колониальном Ашанти: извлечение уроков по борьбе с COVID-19 в XXI в.

В статье уделяется внимание колониальным стратегиям, которые применялись для борьбы с пандемией гриппа в Ашанти и в Гане, проводится сравнительный анализ вспышки и способов распространения COVID-19 в Гане и в Ашанти, в частности. Основываясь на теории извлечения уроков, авторы стремились выяснить, напоминают ли стратегии, принятые для борьбы с COVID-19, те, что применялись во время пандемии гриппа 1918 года. Опираясь на первичные и вторичные данные, авторы воссоздали историю предыдущих эпидемий гриппа, которая может помочь в борьбе с COVID-19. Авторы пришли к выводу, что различные меры по профилактике гриппа и борьбе с ним в Ашанти в колониальный период были смещены в пользу европейцев и местных жителей, которые ра-

ботали на колониальной государственной службе. Это не поддерживало соответствующие стратегии и усилия по более быстрому сокращению распространения болезни. Несмотря на ряд усилий, предпринятых для сдерживания распространения болезни, колониальная администрация вместе с местными властями столкнулась с проблемами нехватки медицинского персонала, конфликта культур, финансовых ограничений. Роль органов безопасности и сотрудничество между колониальной администрацией и традиционными властями являются очень важным уроком для борьбы с пандемией COVID-19 в Гане.

Ключевые слова: грипп, Ашанти, колониальная администрация, Гана, COVID-19, извлечение урока.

Summary

The influenza pandemic in colonial Asante: Lesson drawing for the fight against COVID-19 in the twenty-first century

This paper pays attention to colonial strategies that were deployed to fight against the influenza pandemic among the Asante of Ghana. It does a comparative analysis of the outbreak and mode of spread of COVID-19 and influenza pandemics in Ghana and Asante, in particular. Based on the theory of lesson-drawing, the authors aimed to ascertain whether the strategies adopted to fight the current COVID-19 pandemic reminisce the earlier strategies deployed during the influenza pandemic of 1918. Based on primary and secondary data, the authors have constructed a history which proffers some insights into the fight against COVID-19. Authors conclude that the various health interventions toward the prevention and control of influenza in Asante during the colonial period were skewed in favour of Europeans and natives who worked within the colonial civil service. This did not support relevant strategies and efforts to reduce the spread of the disease at a faster pace. Despite several efforts made to curtail the spread of the disease, the colonial administration together with traditional authorities encountered challenges of inadequate health personnel, culture conflict, financial. The role of security agencies and the collaboration between the colonial administration and traditional authorities offer a very significant lesson for confronting the COVID-19 pandemic in Ghana.

Key words: Influenza, Asante, Colonial Administration, Ghana, COVID-19, Lesson Drawing.

Introduction

Infectious diseases have had adverse impact on human population for decades. Infectious diseases

have historically manifested themselves in various forms and taken different shapes across the globe. The experience of a population with infectious diseases, depending on the magnitude and geographical space of transmission defined such outbreaks as endemic, epidemic and pandemic diseases. In January 2020, the World Health Organization (WHO) declared the COVID-19 disease as a Public Health Emergency of International Concern and later declared it a pandemic in March 2020 because of its magnitude of spread across the globe (World... 2020). Infectious diseases of similar outbreak like the recent Ebola Viral Disease (EVD), which affected most West African countries from 2013 to 2016, was declared an epidemic considering its geographical space of infection. Thus notwithstanding, there appears to be some complications in the meaning of the term pandemic. Some scholars have argued that, pandemic should be explained based on the level of explosive transmissibility, while others explain the term based on the severity of infections (Moreens et al. 2009: 1018). Over the years, people have used the term 'pandemic' to describe widespread epidemics of influenza, cholera and other diseases (Altman 2009). In a like manner, the spread of the new H1N1 swine flu influenza virus from continent to continent brought different meaning to the term. This is because the H1N1 swine flu influenza raised few questions on the meaning of pandemics; whether pandemics must be new, explosive, or severe, and whether they must be infectious at all. Moreens, Folkers and Fauci questioned the rapid spread of infectious diseases globally without causing high rates of attack (Moreens et al. 2009: 1018).

The Black Death (also known as the plague), which killed an estimated population of 75–200 million people in the 14th century, has been regarded as the most fatal pandemic recorded in history (Wade 2020). The disease was caused by bacillus bacteria and carried by fleas on rodents; it originated in central Asia and was taken from there to the Crimea by Mongol warriors and traders (Wade 2020). Another pandemic that ravaged the world was the influenza pandemic. Gust, Hampson and Lavanchy have argued that the first documented influenza pandemic occurred in 1580, and there have been six known episodes during the last two centuries (Gust et al. 2001: 59-60). The influenza and COVID-19 pandemics have been the major pandemics that have ravaged the territories of Ghana. According to Patterson, the influenza pandemic caused great loss to the people of Ghana as

the pandemic was estimated to have caused more than 100,000 deaths. Unlike COVID-19, the influenza was brought to Ghana by sea (Patterson 1981: 485). The disease was brought to Gold Coast by an American Vessel called "SS Shonga" on the 31st of August 1918. It was reported that, the spread of the disease was rapid in the territories of Gold Coast. The COVID-19 is the most current pandemic globally. The first recorded case of Covid-19 in Ghana was on the 12th of March 2020 (Ministry... 2020). Two foreigners from Turkey and Norway were the importers of the disease in Ghana.

Notwithstanding, there has been limited research on pandemics in Ghana particularly in the Asante Region. The few works on pandemics have focused on Ghana as a whole. For instance, Sambala and Manderson studied the policy perspectives on post pandemic influenza vaccination in Ghana and Malawi (Sambala et al. 2017). Patterson did a general study on the influenza pandemic in Ghana; and Cudjoe, Abdullah and Manful also did a study on the kinship care support for older people during the COVID-19 pandemic in Ghana (Patterson 1983; Gudjoe et al. 2020). Afriyie, Asare, Amponsah, and Godman did a general study on the COVID-19 pandemic in Ghana (Afriyie et al. 2020). Furthermore, few historical works on pandemics in Ghana like that of Patterson studied only the widespread nature and responses of the influenza pandemic in the Gold Coast (Patterson 1983). Kwarteng and Osei-Owusu focuses on the influenza pandemic in the Gold Coast and Asante (Kwarteng et al. 2018). His work is the closest that can be found on Asante. However, the same research leaves a significant historical gap to fill in. In particular, it does not do a comparative analysis with COVID-19 contingent related to the theory of lesson drawing. That is, no recent study has focused on the influenza pandemic and has drawn lessons for the fight against COVID-19 in Ghana and particularly on Asante within the twenty-first century.

Method and Theoretical Consideration

Information from both primary and secondary sources has been used for this study. The primary sources comprised the Public Records from the Archive Administration Department both of the Regional (Kumase) and National Archives (Accra) as well as the Manhyia Palace archives in Kumase. The data gathered supported the discussions on pandemics in Ghana, in general, and the Asante, in particular, and its associated policies in combating the spread of COVID-19 within the periods under

review. Additionally, data were gleaned from internet sources, books and articles provided useful information for the study. The data from both the primary and secondary sources have been analysed and presented thematically to reflect the objective of the study.

Richard Rose's Lesson Drawing approach has been found to be a useful theoretical construct. According to Rose, in order to understand lesson drawing, one must understand first the meaning of the lesson (Rose 1991: 5). A lesson can be defined as an action oriented conclusion about a programme or programmes in operation elsewhere, in which the setting may include cities, organizations or countries (Rose 1991: 8). Rose further argued that the transfer of lessons from one place to another across time and space is what is termed as lesson drawing. In view of this, lesson drawing can be defined as the extent to which an effective programme or policy is transferred from one place to another. It is as a result of problem solving that gives room for lesson drawing as operative machinery. Rose also argued that each country has its own specific and unique challenges and problems. When a country is confronted with a problem, policy makers in cities and at the national level can learn from their counterparts elsewhere to enable them to respond to their problems or challenges (Rose 1991: 14). To understand lesson drawing, Rose further argued that one must have the bearing of time and space; this is because lesson drawing is contingent upon exigencies of a particular time, epoch or space (Rose 1991).

Indeed, successive policies in the past can be transferred to the present time. Space in this context justifies the transfer of a successive policy in a particular place to another. Lessons are not just drawn or borrowed from a successive programme or policy, but rather it requires singling out examples of present success of programmes and policies elsewhere. Concerning this study, we draw lessons from the strategies and outcomes that were derived during the fight against the influenza Pandemic in Asante to address and discuss the COVID-19 quandary in the region in contemporary times.

The Spread of the Influenza Pandemic and the COVID-19 in Different Epochs

Ghana, then the Gold Coast, was affected by influenza prior to 1918. The earliest recorded incidence of influenza was in the 1890's as a result of the influenza pandemic of 1889–1893 (Patterson 1983: 487). This clearly suggests that influenza was not new in the Gold Coast. Similarly, Kwarteng and

Osei-Owusu have argued that, between 1889 and 1892, the Gold Coast recorded its first cases of influenza (Kwarteng et al. 2018: 148). The 1918 influenza pandemic was brought to the Gold Coast by Sea via a vessel known as "SS Shonga". Records suggest that the vessel was infected in Sierra Leone. On the 31st of September 1918, the Vessel "SS Shonga" arrived in Secondi where most of the crew members were infected (Patterson 1983: 488). The Vessel further moved to Accra and there was reported incidence of influenza cases. Kwarteng and Osei-Owusu have also made an important assertion that the influenza pandemic of 1918 was brought to the Gold Coast not only by sea but also by the Gold Coast returnee troops from East Africa (Kwarteng et al. 2018: 148). This is because it was possible for them to be infected, since the disease was on the rise worldwide in September, the month in which they returned to the Gold Coast (Kwarteng et al 2018: 150). On 23rd September 1918, Kumase, the capital of Asante, recorded its first case of influenza. Shortly after the first recorded incidence in Kumase, the next vulnerable spots were the native hospitals where nurses and hospital attendants were brutally infected causing crisis in patient care. The disease was believed to have been brought to Kumase by road (Patterson 1983: 488).

The development of transport services in the Gold Coast facilitated the spread of the disease in Asante. Ntewusu has hinted that by the beginning of the 1900s there was a rapid development of transportation systems in the sense that, by the beginning of the 1920s road networks from the south to the north were constructed (Ntewusu 2014). The geographical location of Asante coupled with the development of transport services were the first two factors that led to the spread of the influenza in Asante. In the southern province of Asante, the disease was first recorded on the 29th of September 1918. By the middle of October 1918, almost two thirds of the population were infected especially in Obuasi¹ and its environs (Public... 1918e). The disease lasted for a period of one month in Obuasi. Statistics from the Weekly Epidemiological reports shows that over 60–70 per cent of the population were infected and almost 5 per cent of the population died from influenza. Within the Southern Province of Asante, especially in the villages, the disease was reported to have affected the population very late.

The occurrence of the disease was reported in the months of November and December. The

location of these villages was a factor that led to the slow spread of the disease. This is in line with the Geospatial determinants of health which states that, “the location of people affects the quality of health and influences our experience with disease and well-being (Agency for Toxic Substances and Disease Registry 2020)”. Since these villages were located far from the various towns and suburbs surrounding Obuasi, the pace of the spread was slow in the various villages in the Southern Province (Public... 1918e).

In Obuasi, it was reported that top European officials were among the first to have contracted the disease. The report from the Southern province to the provincial commissioner of Asante stated that, “Mr. Holmes, Senior inspector of mines, was one of the first to be affected, and both his wife (Mrs. Holmes) and himself were taken to the hospital” (Public... 1918e). Notably, figures reaching the provincial commissioner to Asante show that most of these figures were estimated. The October 1918 report from the provincial commissioner to the governor of the Gold Coast stated that, “...these figures were only approximated as many of the villages were so affected that they were unable to send message to the *Amanhene*”²² (Public... 1918d). Similarly, Patterson has argued that official morbidity and mortality were conservative. Most cases were untreated and there was failure on the part of the African (traditional authorities) to report cases to the colonial administration (Patterson 1983: 488). We infer that the reasons for the provision of estimated figures were due to the poor technical and technological development at the time coupled with the medium through which the information was broadcasted.

During the early twentieth century, the Gold Coast had few sophisticated communication and transport media through which information was broadcasted. Therefore, the clerks that were sent to the various *Amanhene* (Paramount Chiefs) could not access most local areas every week for their report. The *Amanhene* were challenged with the same in getting the reports from the various *Odikuro* (Village heads) (Public... 1918e). It can be argued from the perspective of Patterson that, the colonial administration was reluctant towards the combat of the disease in the Gold Coast, in general, and in Asante, in particular. Reports on the influenza, which were very critical for the control of the pandemic, were controlled by the colonial administration directly. Furthermore, drawing inferences from

Patterson, most cases were untreated and there were failures on the part of African traditional authorities to perform their designated roles effectively (Patterson 1983). From this, it can be argued that the colonial administration did not provide insurance coverage for the native population during the pandemic. In support of this, Adu-Gyamfi, Dramani, Amakye-Boateng and Akomeah have argued that “the provision of health care services was initially limited to colonial administrators, officials of mining companies, merchants and other Europeans” (Adu-Gyamfi et al. 2017: 23). The 1900s to 1957 marked a strong colonial period in Ghana’s history. It can be stated that, during the era of the influenza, the administration made little or no provision for healthcare coverage for the native population.

Clearly, the above discussions show that the colonial administration was a bit reluctant in the combat of the influenza pandemic for the native population in the Gold Coast and Asante, in particular. However, aside from the first two factors stated above, there were other factors that contributed to the spread of the disease in Asante. Native customs including the culture of visiting, the culture of storytelling, especially during the night, the funeral rites and marriage ceremonies played significant roles in the spread of the influenza. These customs were regulated by the concept of collectivism which was at the heart of Asante culture. Parker, Haytko and Hermans have argued that the concept of collectivism is a sub-set of cultural measures devoted to creating a society in which individuals are raised in a very strong cohesive group that protects them from outside pressure (Parker et al. 2009: 127). Within this period, the Asante were immersed in collective social, economic and political activities based on shared collective responsibility. This culture or behaviour of the people of Asante played key roles in the spread of the disease within the Asante territory.

Table 1. Weekly Report on the Death Rate in the Southern Province of Asante

Date	Town	No. of deaths
2-9/11/1918	Akrokere	68
2-9/11/1918	Kokofu	60
2-9/11/1918	Bekwai	24
2-9/11/1918	Dangiasi	63

Source: (Public... 1918e)

The above clearly shows that, the rate of infection was on the increase in the southern province of Asante as reference can be made from the death rate in these towns as shown in Table 1. Notwithstanding the above, the Northern Province of Asante had a similar situation. The Weekly Epidemiological Reports show that the Northern Province of Asante had a considerable number of cases and deaths in the month of December.

Table 2. Report on the Death Rate in the Northern Province of Asante on December 2, 1918

Date	Town	No. of deaths
2nd December, 1918	Kintampo	41
2nd December, 1918	Nkoranza	13
2nd December, 1918	Banka	30
2nd December, 1918	Mo district	30

Table 2 clearly shows that the condition in the Northern Province was similar to the Southern Province of Asante. The report further stated that the above listed figures were estimated by the medical department. This was because the medical department was challenged with access to data, as most of the villages failed to report cases to the various *Amanhene* (Public... 1918e). The Report from the Medical Director of Health in Asante shows that the spread of the disease was intensified in the months of October and November. On 5th December 1918, Bompata (a town in the Northern Province in Asante) alone recorded 236 deaths, while Juare also recorded 83 deaths (Public... 1918a).

In Kintampo, it was recorded that by the 20th of November 1918, the territory was declared as influenza free jurisdiction (Public... 1918g). The reason for this achievement was stated in the report from the office of the provincial commissioner at Kintampo to the chief commissioner of the Asante province, "all possible precautions have been taken to prevent the spread of this scourge" (Public... 1918g). At Edweso, reported cases were horrible although there were limited numbers of reported deaths. The disease affected the entire population almost two thirds were under treatment while the remaining one third were reported to have been moving around exhibiting symptoms of the disease like coughing and sneezing (Public... 1918b). However, despite the wide spread nature of the disease in Asante the colonial administration took practical steps to combat the disease.

Concerning COVID 19 in the twenty-first century, the Asante region follows Greater Accra with increased number of COVID-19 infections since its outbreak in Ghana (Sarpong et al. 2020). Similarly, Kenu, Frimpong and Koram have argued that the majority of the cases were in the two populated cities of Ghana, which are Accra and Kumase (Kenu et al. 2020: 72). On 28th of March 2020, partial lockdown measures were placed on some densely populated regions of Ghana (Sarpong et al. 2020). By 28th of March 2020, the Greater Accra, the Asante and the Upper West regions reported cases of the virus and 141 cases were confirmed nationwide within the period under review (Afriyie et al. 2020: 839). After two weeks of partial lockdown, reported cases of the COVID 19 rose from 141 to 641 out of 50,000 sample tests. Out of the 641 cases, Asante recorded 53 cases while the Greater Accra region recorded 541 cases (World... 2020). On 2nd May 2020, there was an increase in the spread of the disease nationwide. Out of 2,169 cases, Asante recorded 117 cases showing an increase of 37.64 per cent from March to May 2020 (BBC... 2020). In the months of March – November 2020, there was a total of 11,131 cases in the Asante, in which 43 were active cases (National... 2020: 1). By the end of 2020, out of 91,928 confirmed cases nationwide, the Asante region ranked the 2nd highest recorded region of COVID 19 with 15,474 cases in the region (World... 2020).

Strategies Adopted by the Colonial Administration towards the Combat of the Influenza in Asante

Suspension of Public Activities

One of the earliest strategies employed by the colonial administration toward the combat of the influenza pandemic was the temporal ban on public activities. This strategy has been critical in contemporary times as a strategy in combating several epidemics and pandemics in the world by various governments. On 24th October 1918, the Chief Commissioner issued a communiqué to all heads of departments within the colonial administration. The report stated "owing to the serious epidemic of influenza at present, it has been found necessary to close down all schools and to discourage as much as possible public and private reunions and assemblies which might prove strong as factors for the spread of the disease" (Public... 1918c). In Asante, schools were closed by 25th of September until further notice. Social gatherings and activities, which include funerals and marriage ceremonies, church activities among other special events like Kumase

Red cross week, were put to a halt until further notice. Reference to this can be seen in the COVID-19 pandemic outbreak in Ghana, where there was the imposition of the Restriction Act (2020), and Act 1012. This act granted the government the power to impose lockdown measures in cities like Accra, Kumase and Kasoa. These were high risk areas that could easily cause increasing rate of infection due to their eclectic nature.

Significantly, there were instances where some District Commissioners and heads of departments were reluctant towards the advice given to them by the Chief Commissioner of Asante (Public... 1918c). On 2nd November 1918, there were reported cases of influenza throughout of Dwaso and its environs. Though the Chief Commissioner of Asante, resident in Kumase, had issued a communiqué concerning the outbreak of the influenza pandemic in Asante, including territories around the Dwaso area, the Dwaso District Commissioner waited almost unconcerned until there were some reported cases in Dwaso. Indeed, the communiqué was issued on 2nd October 1918 to all district heads in the Asante province but it fell on deaf ears. This escalated the rate of infections among the local population. With no equivocation, we argue that the British colonial administration erred in several instances while performing their duties to safeguard the health and social well-being of the people of Asante within the period under review (Public... 1918b).

Furthermore, the administration also concentrated on the railway, which at the time was the major transport system in the Gold Coast. Commercial trains and land borders were temporarily closed until further notice; this was because the administration saw the operation of the railway industry and the land borders as a potential threat to the spread of the influenza pandemic (Public... 1918c). Significantly, this effort did not clearly reflect in the government's action towards the fight of the COVID-19 pandemic in Ghana. Although the government of Ghana focused on spots that could catalyse the spread of the disease including the airport, seaports and social gatherings among others, limited attention was placed on land borders. It was only after the first two cases when the land borders were given the necessary attention.

Protection of Frontline Workers

Another important strategy which is consequential in contemporary times was the government attempt in protecting frontline workers, whose services were consequential towards the combat of the

disease. The laws were implemented to prevent the unnecessary contact of civilians with frontline workers. Though this was a fine policy to protect the frontline workers, the law was skewed to favour the colonial administration, since it allowed the passage of non-native civilians. This is in line with the argument raised by Arhinful, who argued that health care during the colonial period was European-biased to protect their subjects from falling sick (Arhinful 2003: 8). Nurses and medical doctors were protected from the native population since their services were vital to the European population (Public... 1918f).

Public Education as a Preventive Strategy

Public education has been the major tool in ensuring good health care among a given population. Research from the Rural Health Information Hub shows that public education is designed to raise awareness on subjects that are not frequently discussed or are largely unknown to the general public. This argument reflects the social condition in Asante during the colonial period. During the period, Asante had handful elites in the society, who could read and write. This high illiteracy rate in Asante during the colonial period indicates that, general awareness on cerebral spinal meningitis (CSM) was limited. This prompted the colonial administration to organize mass educational campaign programmes that were simplified to the understanding of the masses. Chiefs, elders and the inhabitants of Asante, and for that matter Kumase, were advised by the Medical Officer of Health on the need to isolate a person suspected of coughing. Again, the Chiefs together with the people were advised to report any suspected case to the health authorities within the area. Furthermore, the Chiefs were advised to build Isolation Camps north-east in all towns and villages in order to isolate the infected persons. The natives were advised not to communicate with an infected person and isolate him or her upon seeing any sign or symptoms related to the influenza. Evidence of this can be traced currently to the COVID-19 pandemic, when mass public health educational programmes have been broadcasted through the media (Tele broadcast, Radio, Newspapers, Radio, and the Magazines) to help educate the public on the COVID-19 pandemic.

Strategies Adopted by the Government of Ghana to Fight COVID-19 in the twenty-first century

At the initial stages of the pandemic, the government of Ghana placed a temporary ban on trav-

ellers from countries that have recorded 200 or more cases of COVID-19. This was to safeguard the health of its citizens. However, the ban was not applicable to Ghanaian citizens or foreigners with valid Ghanaian permit. On 17th March 2020, there was a mandatory two week quarantine for people entering Ghanaian territory (National... 2020: 2). Significantly, these efforts did not prove effective towards the fight against the spread of the virus in Ghana due to the late response from the government of Ghana. This is because the World Health Organization declared a Public Health Emergency of International Concerns regarding COVID-19 on 30th January 2020, and on the 11th of March 2020, it was declared as a Global pandemic by the World Health Organization (World... 2020). The above efforts could have been employed as early as possible by the government of Ghana after the emergency response from the World Health Organization.

Significantly, the lack of spot-on and immediate response strategies compelled the government to impose more intense restrictions (Afriyie et al. 2020: 840). On 22nd March 2020, the government of Ghana closed borders in the country for a period of two weeks to limit the spread of the disease. Furthermore, on 30th March 2020, the government imposed lockdown measures in Accra, Kumase and Kasafo. All public activities and gatherings were temporarily banned until further notice. These restrictions were put in place by the government with the intention to reduce the spread of the COVID pandemic in Ghana.

Lesson Drawing from the Influenza pandemic for the Fight against COVID-19 in Ghana and Asante in Particular

Lessons can be drawn from the colonial administration's efforts toward the fight against the Influenza pandemic in the Gold Coast. Lessons can be drawn from the efforts to protect frontline workers. The services from the frontline workers were vital and necessary to stabilize the health situation within the Gold Coast. In the recent pandemic, there were efforts to protect frontline workers including nurses, medical doctors, and public health officials among others who have the requisite expertise in health from contracting the disease. It can be argued that having these workers in numbers is consequential in combating the disease.

Lessons can also be drawn from the seemingly strict enforcement measures of the colonial administration. Temporal bans were placed on public spaces and activities like schools, funeral gatherings,

and railway stations among others. These areas were seen as potential spots for the spread of the disease in the Gold Coast. Significantly, these restrictions were strictly enforced to ensure that the necessary protocols were observed. Similarly, COVID-19 protocols should be strictly enforced in commercial centers, public spaces, among others through the use of the law enforcement agencies such as the police. These spaces have been the vulnerable spots for the spread of the COVID-19. Employing the security agencies in these areas, the police in particular, but not the army, could compel the local population to strictly observe the protocols as proper attention was not paid to these areas during the surge of the COVID. Despite this recommendation, the question surrounding lockdowns have been problematic within the current scheme of things as a result of social challenges and economic fragility of African states including Ghana, in general, and Asante, in particular.

Again, lessons can be drawn from the colonial public education strategy that was implemented in the colonial Gold Coast. Language used in educating the people during the colonial era was simplified to the understanding of the masses especially in the rural areas. It is therefore prudent to state that public education must be strengthened especially in the various rural areas concerning the need to enforce and observe COVID-19 protocols. Though an out layer to this discussion, the malaria epidemic in Asante in particular, was curbed due to the education in local dialects especially concerning the use of quinine as a major antidote against the disease. Concerning the COVID-19 and other future epidemics or pandemics, the government of Ghana and the local government under a proper decentralized regime should ensure that such publications pertaining to how to avoid the spread of epidemics and the use of medication among other things are communicated in local dialects to the understanding of the masses especially those in the rural areas. In a long run, this will help reduce the spread of the disease and safeguard the health and well-being of the local population in Ghana and Asante, in particular.

Moreover, the security agencies and especially the military must be schooled concerning how to handle people who blatantly refuse to comply with government policies. This is necessary so that the security agencies do not end up committing a lot of infractions and disregard the individual rights of citizens, whom they are supposed to protect during such health emergencies emanating from

the COVID-19 pandemic among others. Furthermore, there is the need to take swift and measured actions, as early as possible, when there is an outbreak of a disease in the country. Significantly, both the influenza and the COVID-19 pandemics spread out as a result of late responses from the various colonial and current governments. The influenza pandemic, for instance, was first reported in Ghana in the months of August, however, intense actions were exhibited in late September. Similarly, the current government was reluctant in the fight against COVID-19 at the initial stages of the pandemic in Ghana. The World Health Organization declared the outbreak of the COVID-19 a public health emergency in January and on the 11th of March 2020 it was officially declared as a global pandemic. During this period, the government of Ghana was reluctant to employ the necessary public health strategies to prevent the influx and the spread of the disease in the country, especially in vulnerable spots like air and sea ports, and land borders. It is against this backdrop that we can draw lessons to respond as early as possible when there is a new disease which has the potential to spread across international borders.

Also, lessons can be drawn from the indirect rule system implemented by the colonial administration. This system of government made use of the traditional institutions (chiefs, the absurdities notwithstanding), which was the emblem of political sovereignty in the Gold Coast. Since the people had respect for the chieftaincy institution at the time, particularly the centralized Asante Kingdom, the use of chiefs during epidemics to encourage and sometimes compel people to report at the hospitals for treatment impacted positively towards the combat of the diseases. The fight against the COVID-19 ought not to have been too different. The use of the traditional institution in the fight against COVID-19 has been blatantly and sometimes cunningly ignored by the government of Ghana. The new governance system and the parent law of the land, the constitution, has centralized power. The chiefs have been left almost at the periphery with the National and Regional Houses of chiefs serving as institutions that are trying to fan the flame of their lost glory with little or less meaningful impact. Several of them are accustomed to ceremonial roles in their traditional society. However, irrespective of their role in recent times, the institution is accorded maximum respect. To ensure proper decentralization, the various traditional chiefs must

be given dedicated roles or functions to play in the fight against COVID-19 pandemic and any future epidemics especially in areas where the chieftaincy institution is highly rooted and respected by the local population. This will prove effective since the chieftaincy institution represents the symbol of authority of the people. Therefore, any by-laws or protocols concerning the COVID-19 could be reinforced through traditional leadership or chiefs as seen in earlier periods during the fight against the Influenza pandemic.

Furthermore, human and animal contacts must be limited especially in rural areas, where people have close proximity with animals. Over the years, animals have been transmitters of viruses and diseases to humans. Again, lessons can be drawn from the state of healthcare in the Gold Coast at the time of the influenza pandemic. The Gold Coast was not prepared for the influenza due to its limited health infrastructure. To fight the current pandemic (COVID-19) and future epidemics among others, there is the need for respective governments and stakeholders to provide adequate health or medical infrastructure, and place much emphasis on training medical personnel and the extension of public health care and their activities among the rural and urban populations in Ghana and Asante in particular.

Conclusion

The influenza pandemic in Asante had negative effects on the lives of the people. However, the presence of various health interventions within the colonial period to reduce the spread of the disease in Asante in a way was skewed in favour of the Europeans, including those who worked within the European civil service. This did not support relevant strategies and efforts to reduce the spread of the disease at a faster pace. Despite several efforts made to curtail the spread of the disease, the colonial administration together, with the traditional institutions within the period under review, encountered several challenges. Among these were inadequate personnel, culture conflict, and financial constraints among others. Despite these challenges, lessons can be drawn from these past policies and further integrate them into Ghana's current health system. The role played by the security agencies towards the combat of the disease is very useful in contemporary times, as seen during the COVID-19 pandemic in Ghana. The collaboration between the traditional authorities and the colonial administration as a result of the indirect rule system cannot be

gainsaid. Lessons can be drawn from this policy by strengthening decentralization in Ghana. The role of the traditional institution in promoting health care and, for that matter local health, has to be strengthened to promote health care from the grassroots.

Notes

¹The capital of the southern province.

²*Amanhene* means Paramount Chief.

References

- Abdullah A., Cudjoe E. and Manful E. Creating a better kinship environment for children in Ghana: Lessons from young people with informal kinship care experience. In: *Child & Family Social Work*, 2020. Vol. 25, p. 207-214.
- Adu-Gyamfi S., Dramani A., Amakye-Boateng K. and Akomeah S. Public health: Socio-political history of a people. In: *Journal of Arts and Humanities*, 2017. Vol. 6. Issue 8, p. 12-33.
- Afriyie D. K., Asare G. A., Amponsah S. K. and Godman B. Covid-19 Pandemic in Resource- Poor Countries: Challenges, Experience and Opportunities in Ghana. In: *The Journal of Infections in Developing Countries*, 2020. Vol. 14. Issue 8, p. 838-843.
- Agency for Toxic Substances and Disease Registry (ATSDR). How Does Place Affect Health? <https://www.atsdr.cdc.gov/placeandhealth/howdpe-PlaceaffectHealth.html>, 2020 (vized 9.07.2021).
- Altman L. K. Is this a pandemic? Define 'pandemic'. *New York Times*. 8 June 2009. <http://www.nytimes.com/2009/06/09/health/09docs.html> (vized 18.07.2021).
- Arhinful D. K. The Solidarity of self-interest: Social and Economic Feasibility of Rural Health Insurance in Ghana. Africa Studies Centre. Leiden, 2003.
- BBC News. Coronavirus: Greater Accra lead COVID-19 Infection for Ghana. <https://www.bbc.com/pidgin/world-52510586>, 2020 (vized 18.07.2021).
- Gust I. D., Hampson A. W. and Lavanchy D. Planning for the next pandemic of influenza. In: *Reviews in Medical Virology*, 2001. Vol. 11. Issue 1, p. 59-70.
- Kenu E., Frimpong J. A., and Koram K. A. Responding to the COVID-19 Pandemic in Ghana. In: *Ghana Medical Journal* 2020. Vol. 54. Issue 2, p. 72-73.
- Kwarteng K. O. and Osei-Owusu S. The Influenza Pandemic in the Gold Coast and Asante, 1918–1919. In: De-Valera N. Y. M Botchway and Kwame Osei Kwarteng. *Africa and the First World War: Remembrance, Memories and Representations after 100 Years*. Cambridge Scholars Publishing, 2018, p. 145-163.
- Ministry of Health (MOH). For immediate release: Ghana confirms two cases of COVID-19. Letter, MOH/OM/017/20, 12th March, 2020.
- Morens D. M., Folkers G. K. and Fauci A. S. What is a Pandemic? In: *The Journal of Infectious Diseases*, 2009. Vol. 200. Issue 7, p. 1018-1021.
- National Narratives-Ghana. Updates on the COVID-19 pandemic in Ghana. Nov. 2020. <https://www.actuaries.org.uk/system/files/field/document/National-Narratives-Ghana.pdf> (vized 18.07.2021).
- Ntewusu S. A. Serendipity: conducting research on social history in Ghana's Archives. In: *History in Africa*, 2014. Vol. 41, p. 417-423.
- Parker R. S., Haytko D. L. and Hermans C. M. Individualism and collectivism: Reconsidering old assumptions. In: *Journal of International Business Research*, 2009. Vol. 8. Issue 1, p. 127-139.
- Patterson K. D. The influenza epidemic of 1918–1919 in the Gold Coast. In: *The Journal of African History*, 1983. Vol. 24. Issue 4, p. 485-502.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase, ARG1/14/2/6. Report on Epidemic of Influenza in the Northern Province of Asante During the Month of October and December 1918a.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase, ARG1/14/2/6. Correspondence between the Chief Commissioner and all Heads of Departments, 1918b.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase, ARG1/14/2/6. Epidemics of Influenza as Spreading of, 1918c.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase, ARG1/14/2/6. Report from the Provincial Commissioner of Asante to the Governor, 1918d.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase, ARG1/14/2/6. Report on Epidemic of Influenza in the Southern Province of Asante During the Month of October and December, 1918e.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase, ARG1/14/6/2. The Chief Commissioner of Asante, 1918f.
- Public Records and Archives Administration (PRAAD), Kumase. Correspondence between the District Commissioner at Kintampo and the Chief Commissioner in Asante, 1918g.

Rose R. What is Lesson – Drawing. In: Journal of Public Policy, 1991. Vol. 11. Issue 1, p. 3-30.

Sambala E. Z. and Manderson L. Policy perspectives on post pandemic influenza vaccination in Ghana and Malawi. In: BMC Public Health, 2017. Vol. 17. Issue 1, p. 1-13.

Sarpong T., Obeng G. Covid-19: The Ghana Case. 2020. <https://www.moh.gov.gh> (vized 20.04.2020).

Wade L. From Black Death to fatal flu, past pandemics show why people on the margins suffer most. Science (2020). <https://www.science.org/news/2020/05/black-death-fatal-flu-past-pandemics-show-why-people-margins-suffer-most> (vized 20.09.2021).

World Health Organization (WHO). WHO Corona Virus Disease (COVID-19). <https://www.who.int/emergencies/disease/novel-coronavirus-2019/situation-report> (vized 19.04.2020).

Samuel Adu-Gyamfi (Kumasi, Ghana). Doctor în istorie, lector principal, șef al Departamentului de Istorie și Studii politice, Universitatea de Știință și Tehnologie Kwame Nkrumah.

Самуэль Аду-Гьямфи (Кумаси, Гана). Доктор истории, старший преподаватель, заведующий кафедрой истории и политических исследований, Научно-технический университет им. Кваме Нкрумы.

Samuel Adu-Gyamfi (Kumasi, Ghana). PhD in History, Senior Lecturer, Head of Department of History and Political Studies, Kwame Nkrumah University of Science and Technology.

E-mail: mcgyamfi@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0193-867>

Lucky Tomdi (Fredericton, Canada). Masterand în științe istorice, Universitatea din New Brunswick.

Лаки Томди (Фредериктон, Канада). Магистр истории, Университет Нью-Брансуика.

Lucky Tomdi (Fredericton, Canada). MA History student, University of New Brunswick.

E-mail: tomdilucky14@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0463-5797>

Phinehas Asiamah (Kumasi, Ghana). Lector, cercetător științific, Departamentul de Istorie și Studii Politice, Universitatea de Știință și Tehnologie Kwame Nkrumah.

Пинехас Азиама (Кумаси, Гана). Преподаватель, научный сотрудник факультета истории и политических исследований Научно-технического университета им. Кваме Нкрумы.

Phinehas Asiamah (Kumasi, Ghana). Teaching and Research Assistant, Department of History and Political Studies, Kwame Nkrumah University of Science and Technology.

Email: phinehasasiamah1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0201-3142>

Adrian DOLGHI

ALIMENTAȚIA COPIILOR ÎN ORFELINATELE DIN RSS MOLDOVENEASCĂ (1944–1947)¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.03>

Rezumat

Alimentația copiilor în orfelinatele din RSS Moldovenească (1944–1947)

În prezentul articol elucidăm problema asigurării cu produse alimentare a orfelinelor din RSS Moldovenească în anii 1944–1947. În urma cercetării, s-a constatat că extinderea rețelei de orfelinate în RSSM în anii postbelici s-a datorat politicii sociale de diminuare a numărului copiilor vagabonzi și orfani, care sufereau de foame. Numărul orfelinelor a crescut în timpul foametei și s-a micșorat treptat după depășirea ei. Controalele efectuate de autoritățile din domeniul educației și ocrotirii sănătății au depistat lacune grave în procesul de asigurare cu produse alimentare a orfelinelor, nereguli în gestionarea produselor și chiar abuzuri ale personalului față de copii. Aceste realități agravau situația copiilor din orfelinate, care și așa au fost afectați de situația grea familială, de foamete și condițiile precare din instituții. Mărturiile supraviețuitorilor dovedesc faptul că majoritatea copiilor orfani care au fost duși la orfelinate au fost salvați de la foamete, iar în unele cazuri, când au fost luați de rude la întreținere, au decedat. Documentele de arhivă, dar și mărturiile supraviețuitorilor demonstrează că situația grea a copiilor în anii postbelici, înfometarea, vagabondajul, creșterea numărului de copii orfani etc. a fost o consecință a politicii totalitare și a irresponsabilității autorităților locale.

Cuvinte-cheie: copii orfani, orfelinat, alimentație, regim comunist, RSS Moldovenească.

Резюме

Питание детей в детских домах Молдавской ССР (1944–1947)

В данной статье освещается проблема обеспечения продуктами питания детских приютов Молдавской ССР в 1944–1947 гг. В результате исследования было установлено, что расширение сети детских домов в МССР в послевоенные годы было связано с социальной политикой, направленной на сокращение числа бездомных детей и сирот, страдающих от голода. Количество приютов увеличилось во время голода и постепенно уменьшилось после его преодоления. Проверки, проведенные властями в области образования и здравоохранения, выявили серьезные нарушения в процессе обеспечения продовольствием приютов, нарушения в распределении продуктов и даже злоупотребления персонала в отношении детей. Эти реалии усугубляли положение сирот в детских домах, которые и так страдали в результате тяжелой семейной ситуации, голода и плохих условий содержания в госучреждениях. Свидетельства выживших доказывают, что большинство детей-сирот, распределенных в приюты, были спасены от голода, в то время как дети, которых забрали родственники на содержание, не

выжили. Архивные документы, а также свидетельства выживших доказывают, что тяжелое положение детей в послевоенные годы, голодание, отсутствие жилья, рост числа детей-сирот и т. д. были следствием проведения тоталитарной политики и безответственности местных властей.

Ключевые слова: дети-сироты, детский дом, питание, коммунистический режим, Молдавская ССР.

Summary

Nutrition of children in orphanages in the Moldavian SSR (1944–1947)

In this article, we elucidate the problem of providing food products to orphanages in the Moldavian SSR in the years 1944–1947. The research found that the expansion of the orphanage network in the MSSR in the post-war years was due to the social policy of reducing the number of wandering and orphaned children suffering from hunger. The number of orphanages increased during the famine, and gradually decreased after its overcoming. The controls carried out by the authorities in the field of education and healthcare found serious gaps in the process of providing food to orphanages, irregularities in the management of products and even abuse of staff towards children. These realities aggravated the situation of children in orphanages, who were affected by the difficult family situation, famine and precarious conditions in institutions. Survivors' testimonies show that most of the orphans who were taken to orphanages were rescued from starvation, and in some cases, when taken by relatives for maintenance, they died. The archive documents, but also the testimonies of the survivors show that the difficult situation of the children in the post-war years, the starvation, the vagrancy, the increase in the number of orphaned children, etc. were a consequence of the totalitarian politics and the irresponsibility of the local authorities.

Key words: orphaned children, orphanage, catering, communist regime, Moldavian SSR.

Introducere

Viața cotidiană din orfelinatele RSS Moldovenești din anii postbelici era determinată de asigurarea cu hrană, condițiile de trai, starea sanitară și igienică din instituții, de asigurarea cu îmbrăcăminte, dar și de activitățile în care erau implicați copiii. În prezentul articol ne propunem să elucidăm, în baza documentelor de arhivă inedite și a documentelor publicate, problema asigurării cu produse alimentare a orfelinelor din RSS Moldovenească în anii 1944–1947. Situația dificilă a instituțiilor pentru

copii era cauzată inclusiv de insuficiența produselor alimentare.

Subiectul foametei din RSS Moldovenească din anii 1946–1947 a fost elucidat într-un șir de studii de către cercetători din Republica Moldova. Aceste cercetări se referă tangențial și la situația orfelinatelor și copiilor orfani. Vom remarca culegerile de documente, deosebit de prețioase în cercetarea subiectului propus, alcătuite de Anatol Țăranu „Foamea în Moldova sovietică (1946–1947)”, Mariana Țăranu „Un genocid nerecunoscut. Foamea organizată de URSS în Basarabia (1946–1947)”, Larisa Turea „Cartea Foametei” (Turea 2008). Culegerile conțin documente importante cu privire la situația populației în timpul foametei, date cu privire la asigurarea cu alimente a orfelinatelor, documente oficiale referitoare la situația populației, măsurile întreprinse. De asemenea sunt și mărturiile ale supraviețuitorilor, care întregesc tabloul despre tragediile întâmplăte, multe documente se referă nemijlocit la situația copiilor în orfelinate.

Valeriu Pasat, în lucrarea „RSS Moldovenească în epoca stalinistă (1940–1953)”, se referă la situația copiilor orfani și instituționalizați (Pasant 2011). Lidia Pădureac, în studiul „Foamea din RSS Moldovenească (1946–1947) în mediul urban” de asemenea se referă la situația copiilor orfani (Pădureac 2018: 397). Tangențial abordează subiectul Igor Cașu în lucrarea „Dușmanul de clasă. Represiuni politice, violență și rezistență în R(A)SS Moldovenească, 1924–1956” (Cașu 2015: 217, 229). Autorii remarcă situația grea a copiilor, răspândirea distrofiei și mortalitatea înaltă din cauza lipsei produselor alimentare.

Subiectul asigurării cu produse alimentare a orfelinatelor nu a fost elucidat într-un studiu separat. Abordarea temei propuse poate contribui la o înțelegere mai deplină a fenomenului copilăriei în RSS Moldovenească și la elucidarea situației copiilor în timpul foametei.

Asigurarea orfelinatelor cu produse alimentare

În conformitate cu practica stabilită în RSS Moldovenească, produsele alimentare în orfelinate erau livrate de către Comisariatul Poporului pentru Comerț și Uniunea Moldovenească a Consumatorilor. Din informațiile parvenite către CC al PC(b) al Moldovei aflăm că organizațiile responsabile de asigurarea cu produse alimentare ale orfelinatelor au livrat insuficiente produse în anul 1945, din care cauză orfelinatele duceau lipsă de produse de primă necesitate. Erau insuficiente grăsimi,

legume, crupe. Produse lactate nu au fost livrate deloc, iar produse făinoase și de patiserie nici nu au fost planificate (AOSP RM, fondul R-51, inv. 2, d. 149, f. 1-verso). Într-o Hotărâre a Consiliului de Miniștri al RSSM din 22 martie 1945 sunt constatate neajunsuri în extinderea rețelei de orfelinate și proasta asigurare cu produse alimentare. În document se menționa că alimentația copiilor în unele orfelinate era satisfăcătoare: în Chișinău, Hârbovăț, Leova, Tiraspol, Cârpești, iar în unele orfelinate au fost depistate sustrageri de produse alimentare de către personalul instituțiilor: la Tiraspol, Aneni, Năpadova, Mihailovca, Cinișeuți (ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 8, f. 43-45). Documentul constată că în majoritatea orfelinatelor alimentația copiilor era nesatisfăcătoare, ospătăriile instituțiilor nu primeau legume, cartofi, ceapă, fructe uscate, lipseau produsele lactate, iar organizațiile comerciale responsabile de livrarea produselor deseori înlocuiau produsele care lipseau cu altele pe care le aveau în stoc. Neajunsurile menționate au fost constatate și în urma inspecțiilor efectuate în orfelinatele din RSSM în lunile septembrie – noiembrie 1945 de către instructorul Secției Școli a CC al PC(b) al Moldovei. Cauza insuficienței produselor alimentare era lipsa lor pe piață, iar organizațiile și instituțiile locale responsabile nu dispuneau de ele, nici de posibilitatea de a le achiziționa.

Pentru a rezolva parțial problema asigurării cu produse alimentare, în special cu legume, fructe, boboase și cereale, orfelinatele dețineau gospodării auxiliare, prelucrau terenurile agricole pe care le aveau în gestiune și creșteau animale și păsări domestice. De exemplu, orfelinatul din satul Cârpești deținea 23 ha de pământ arabil. Pe această suprafață se cultivau cereale – 10 ha, furaje pentru animale 5 ha, cartofi 6 ha, iar pe 2 ha era plantată o livadă. Rода strânsă în anul 1945 a fost următoarea: orz – 200 kg, fructe uscate – 50 kg mere, 85 kg vișine uscate, 74 kg magiun și dulcetuuri, cartofi 250 kg, furaj 25 kg de fân. În gospodărie dețineau 5 cai, 7 vaci, 15 oi, 2 porci. (AOSP RM, fondul R-51, inv. 3, d. 276, f. 85). Constatăm că pentru suprafețele deținute, totuși, roada raportată era destul de mică.

Gospodăriile auxiliare ale orfelinatelor erau luate la evidență, iar conducerea orfelinatelor și personalul din subordine erau responsabile de organizarea lucrărilor agricole la care erau antrenați copiii. Orfelinatele dețineau inventar agricol, animale de tracțiune, dar și alte animale și păsări: iepuri, oi, capre, vaci și găini, rațe, găște, unele chiar dețineau

prisăci. Administrarea gospodăriilor auxiliare de asemenea era supusă controlului de către autoritățile raionale, dar și de cele centrale (AOSP RM, fondul R-51, inv. 3, d. 276, f. 58). Gospodăriile auxiliare aveau un rol important în asigurarea orfelinatelor cu produse alimentare, dar care acopereau doar o mică parte din produsele necesare pe parcursul unui an. Astfel că instituțiile erau dependente de livrările centralizate de produse din partea autorităților locale și centrale, prin intermediul organizațiilor specializate.

Ca urmare a constatării neajunsurilor în domeniul asigurării cu produse alimentare a orfelinatelor, Comisarul Educației a emis o hotărâre la 17 noiembrie 1945 prin care ordona ca acestea să fi asigurate cu pâine albă (50% din normă) și cu cantități suficiente de crupe. De asemenea, se ordona mărirea rațiilor (pentru copiii din orfelinate și școlile de tip internat) de zahăr până la 750 grame în lună, paste făinoase 2000 grame pe lună, cartofi și legume 15 kg pe lună, pâine 500 grame pe zi. Organizațiile responsabile de aprovizionare erau obligate să întreprindă măsuri pentru a asigura livrarea produselor. Anexa Hotărârii conținea lista produselor care trebuiau să fie livrate în orfelinate pentru alimentația copiilor: pâine albă de grâu, pâine de secară, făină de grâu, făină din cartofi, paste făinoase, crupe (de ovăz, grâu, orz, orez), zahăr, biscuiți, produse de patiserie în contul a 20% din norma de zahăr, cacao, cafea, ceai, carne, pește proaspăt, ouă, unt, ulei vegetal, lapte proaspăt și lapte uscat, chefir, cașcaval (ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 8, f. 64).

Ca urmare a agravării situației sociale în RSS Moldovenească în urma secetei și declanșării foametei, numărul copiilor vagabonzi, al celor ce se adresau în centrele de plasament și direct la orfelinate a crescut brusc, de asemenea a crescut, numărul copiilor bolnavi de distrofie, dar și mortalitatea în rândul copiilor. Situația gravă a atras atenția autorităților, pe lângă Ministerul Sănătății fiind constituită o Comisie de verificare a instituțiilor medicale și curative pentru copii și a cauzelor mortalității înalte a copiilor în județul Chișinău și în orașul Chișinău. În sarcina Comisiei, în frunte cu profesorul Suhanov, a fost pusă inspectarea orfelinatelor și spitalelor pentru copii. Comisia a constatat că în anul 1945 s-au născut 48519 persoane, au decedat 78797, dintre aceștia copii cu vârsta de până la 1 an 13734 (sau 31,5% din rândul celor născuți). În anul 1946 mortalitatea copiilor de până la un an a constituit 18,5%. De asemenea se menți-

onează în raportul Comisiei că principalele cauze ale mortalității înalte a copiilor erau epidemiile de malarie și de tifos parazitar, precum și răspândirea „bolilor sociale”²² printre copii mai mari de un an, a mamelor ce alăptau, a femeilor însărcinate. Pe parcursul anului 1945 au suferit de malarie și tifos parazitar 237287 persoane (ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 8, f. 18). Comisia constata în orfelinate și spitalele pentru copii o stare sanitară dezastruoasă, insuficiență de produse alimentare și de produse de primă necesitate, ca și de produse alimentare, fapt ce a alarmat conducerea republicii.

Comisia a considerat că situația ar fi trebuit prevenită de autoritățile locale. Deoarece sporul natural negativ, înrăutățirea condițiilor de trai și a bunăstării populației, în special a mamelor cu copii mici și a copiilor, conform responsabilităților ce le aveau, obligau organizațiile locale de partid să întreprindă măsuri pentru a nu admite răspândirea distrofiei în rândul copiilor și asigurarea fără întrerupere a instituțiilor pentru copii cu produse alimentare. Dar multe organizații de partid și comitete executive nu au luat în seamă aceste fenomene. Astfel, de exemplu, controlul a depistat că în raionul Leova, din 977 copii investigați, 480 erau bolnavi de distrofie, în raionul Călărași, din 130 – 49 erau bolnavi de distrofie. În raionul Căușeni, județul Bender, din 7416 copii – 2592 erau extenuați. Maternitățile erau asigurate insuficient cu lapte, produse lactate, fructe, legume, orez. Ministerul Comerțului, Ministerul Producției de Carne și Lapte nu au îndeplinit Hotărârea CC a PC(b) al Moldovei și al Consiliului de Miniștri de a asigura fără întrerupere instituțiile pentru copii și maternitățile cu produse alimentare. Fondurile de brânză și smântână nu au fost completate, în schimb au fost livrate grăsimi vegetale. Creșele din localitățile rurale în primul trimestru a anului 1946 nu au primit 16179 litri de lapte sau 56% din normă. În orașul Chișinău doar la bucătăria de lapte nr. 3 nu s-au livrat 1881 litri.

În concluziile comisiei se menționează că neajunsurile depistate au cauzat gravele probleme în domeniul alimentației și sănătății copiilor. Vinovați pentru situația creată au fost găsite nu doar autoritățile executive și de partid locale, dar și funcționarii de la Ministerul Sănătății. Hotărârea Consiliului de Miniștri, ce a luat drept bază raportul Comisiei, a constatat că Ministrul Sănătății M. Suhariov a organizat prost serviciile medicale oferite copiilor și femeilor. Instituțiile medicale au fost prost dotate cu inventar și mobilier etc. Nu a fost îndeplinită Hotărârea CCP al RSSM cu privire la eliberarea

edificiilor instituțiilor medicale utilizate în alte destinații, nu au fost deschise instituții planificate. Raportul comisiei enumeră numeroase neajunsuri în activitatea ministerelor și a organizațiilor locale de partid, precum și a comitetelor executive locale, care nu au reacționat la timp în soluționarea problemelor sociale, ceea ce adus la mărirea numărului de copii bolnavi și la creșterea mortalității.

Consiliul de Miniștri a discutat situația gravă în domeniul alimentației copiilor și a îngrijirii medicale a acestora, emițând, la 9 septembrie 1946, Hotărârea Sovietului Miniștrilor al RSSM și a Biroului CC al PC(b)M „Cu privire la starea instituțiilor pentru copii și la măsurile de combatere a mortalității infantile în RSS Moldovenească” (Foametea... 2017: 304-313). În proiectul hotărârii (ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 8, f. 17) discutat erau fixate date mai desfășurate despre situația din țară decât în hotărârea oficială adoptată, care a fost redactată și din care au fost omise detalii ce ilustrau sărăcia, malnutriția, existența distrofiei ș.a. Sovietul de Miniștri a audiat raportul Ministrului Sănătății – M. Suhariov, a Ministrului Educației – S. Afteniuk, a Ministrului Controlului de Stat – N. Lobaciov și a profesorului Suhanov, președinte al Comisiei de verificare a instituțiilor medicale și curative pentru copii și a cauzelor mortalității înalte a copiilor în județul Chișinău și în orașul Chișinău.

Conform Hotărârii oficiale, s-a dispus un șir de acțiuni urgente, printre care deschiderea urgentă a unei rețele de instituții pentru copii pentru 2150 de persoane, număr neplanificat anterior, organizarea unor instituții noi pentru copii (grădinițe de copii, centre de deservire cu lapte a sugarilor); asigurarea fără întârziere a instituțiilor pentru copii cu alimente și inventarul necesar, cu haine și produse de igienă; obligarea întreprinderilor industriale, agricole, de transport etc. să ia sub patronaj câte un orfelinat sau spital pentru copii și să ajute la depășirea greutăților; angajarea în câmpul muncii a copiilor mai mari de 14 ani; asigurarea cu cadre pedagogice; deschiderea maternităților; deschiderea până la 1 octombrie 1946 a 17 centre de deservire cu lapte a sugarilor; demararea în RSSM a propagandei educației sanitare; lichidarea restanțelor la plata indemnizațiilor copiilor orfani aflați la patronaj; școlarizarea tuturor copiilor; aprovizionarea continuă cu produse alimentare, inclusiv legume și fructe, a orfelinatelor, maternităților, grădinițelor și școlilor; asigurarea copiilor din localitățile rurale cu mărfuri de larg consum; alocarea pentru copiii bolnavi de

distrofie a 30 mii rații alimentare lunare timp de un an de zile; livrarea în școlile din localități a rațiilor alimentare pentru 240 mii elevi etc. (ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 8, f. 18-31; Foametea... 2017: 304-313). Acțiunile întreprinse ca reacție la informațiile primite despre numărul copiilor bolnavi de distrofie și rata înaltă a mortalității au rezolvat parțial grava criză socială și umanitară, autoritățile nu au putut rezolva tot spectrul de probleme, iar mortalitatea a continuat să fie înaltă până la mijlocul anului 1947.

Conform Hotărârii citate, contingentul de copii din orfeline și case ale copilului urma să fie mărit cu încă 2000 de locuri; urmau să fie organizate 17 centre de deservire a sugarilor cu lapte (pentru 3500 de copii pe zi), au fost alocate pentru lunile august-septembrie 74 tone de legume și 111 tone de cartofi pentru a fi distribuite instituțiilor pentru copii, iar pentru toamna și iarna 1946–1947 – 294 tone legume, 444 tone de cartofi; au fost alocate și țesături, articole de tricotaj și o cantitate de mobilier și materiale de construcții pentru reparația spațiilor (Foametea... 2017: 309-313; ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 8, f. 32-37).

Nivelul mortalității în rândul populației RSSM continua să fie deosebit de înalt în primele luni ale anului 1947 (Țăranu 2016: 123). Situația este confirmată de informația adresată secretarului CC al PC(b) al Moldovei N. G. Koval, referitoare la starea privind distrofia. Conform situației din 6 iunie 1947, în RSS Moldovenească erau 103 mii de persoane în stare de distrofie de toate gradele. Se constata creșterea rapidă a numărului de bolnavi de distrofie, printre care erau și numeroși copii. Continua să crească numărul copiilor vagabonzi, pentru care erau necesare deschiderea suplimentară de orfeline pentru 3 000 de copii (Foametea... 2017: 736).

Conform unei informații parvenite la comitetul Central al PC(b) al Moldovei, la 1 ianuarie 1947 în școlile din RSSM, în clasele 1–10 învățau 355904 copii (inclusiv copii din orfeline). Se propunea de a asigura cu dejunuri calde la școală pe timpul perioadei de studiu, începând cu 15 februarie 1947 până la 1 iulie 1947 – 300200 copii. S-a stabilit necesitatea de a fixa cantitatea de hrană pe zi alocată pentru un copil: 100 g de pâine, 10 g de zahăr, 25 g de crupe, 25 g de carne. Prețul dejunului cald primit la școală era de 2 ruble 78 copeici (100 g de pâine – 80 copeici, 10 g de zahăr – 60 copeici, 25 g de crupe – 50, 25 g de carne – 88 copeici). Pentru 30 mii de copii (orfani, semiorfani sau din familii numeroase, 10% din numărul total de copii alimen-

tați la școală) care nu puteau să procure dejunurile calde statul a alocat 2 ruble 78 copeici pentru fiecare copil pe zi, 33 ruble 40 copeici pe lună, 375 ruble 30 copeici pentru patru luni, 11 259 000 ruble pentru 30 mii copii pentru patru luni (AOSP RM, fondul 51, inv. 5, d. 526, f. 22). Pentru 300200 de copii a fost stabilit că erau necesare următoarele cantități de produse.

Tabelul 1. Cantitatea de produse necesară alimentației copiilor în lunile februarie – iunie 1947

Produse	Prima lună (tone)	15 februarie – 1 iulie 1947 (tone)
Pâine	888	3996
Zahăr	88,8	399,9
Crupe	222,2	999,7
Carne	222,2	999,7

Sursa: AOSP RM, fondul 51, inv. 5, d. 526, f. 22.

O comisie a Ministerului Educației, a constatat că alimentația în luna februarie 1947 în orfelinate era satisfăcătoare, în opinia controlorilor. Cu toate acestea erau probleme în asigurarea cu produse alimentare. De exemplu, la orfelinatul din Hâncu, la 19 februarie încă nu fusese livrat zahărul pentru luna februarie, sistematic nu sunt aduse cantitățile necesare de lapte, ouă, fructe, legume. Suficiente erau doar crupe și făină (AOSP RM, fondul 51, inv. 5, d. 526, f. 48).

Pentru depășirea problemelor legate de aprovizionarea cu produse alimentare a orfelinatelor, din care cauză numărul copiilor bolnavi de distrofie continua să fie mare, au fost stabilite rații alimentare pentru copiii din orfelinate (Vezi Tab. 2).

Tabelul 2. Cantitatea de rații alimentare necesară orfelinatelor Ministerului Educației RSSM în luna iunie 1947

	Locul amplasării orfelinatului	Nr. de rații
JUDEȚUL CHIȘINĂU		
1.	Vorniceni raionul Strășeni	150
2.	Strășeni, raionul Strășeni	100
3.	Lozova raionul Strășeni	100
4.	Bujor, raionul Bujori	100
5.	Cățăleni, raionul Bujor	130
6.	Lăpușna, raionul Bujor	100
7.	Cârpineni, raionul Bujor	150
8.	Călăraș, raionul Călăraș	120

9.	Sipoteni, raionul Călăraș	200
10.	Ialoveni, raionul Chișinău	155
11.	Cojușna nr. 1, raionul Chișinău	100
12.	Cojușna nr. 2, raionul Chișinău	100
13.	Vărzărești, raionul Nisporeni	150
14.	Boldurești, raionul Nisporeni	100
15.	Manuilești, raionul Kotovsc	130
16.	Bardar, raionul Kotovsc	150
17.	Sarata Galbenă, raionul Kotovsc	130
18.	Costești, raionul Kotovsc	140
19.	Cioplani, raionul Vadul lui Vodă	200
20.	Mereni, Vadul lui Vodă	150
21.	Leova nr. 1, raionul Leova	360
22.	Leova nr. 2, raionul Leova	100
23.	Iarhara, raionul Leova	100
	Total	3215
JUDEȚUL CAHUL		
24.	Ciadîr-Lunga nr. 1, raionul Ciadîr-Lunga	240
25.	Ciadîr-Lunga nr. 2, raionul Ciadîr-Lunga	90
26.	Tiraspol, raionul Ciadîr-Lunga	100
27.	Tomai, raionul Ciadîr-Lunga	100
28.	Cîrpești, raionul Baimaclia	240
29.	Baimaclia, raionul Baimaclia	120
30.	Caciulia, raionul Baimaclia	150
31.	Larguța, raionul Baimaclia	150
32.	Vulcănești, raionul Vulcănești	120
33.	Hagi-Abdul, raionul Vulcănești	240
34.	Etulia, raionul Vulcănești	220
35.	Gavanoasa, raionul Vulcănești	140
36.	Moscovei, raionul Cahul	250
37.	Chirchanii Noi, raionul Cahul	130
38.	or. Cahul	120
39.	Chiriutnea, raionul Congaz	250
40.	Beșalma, raionul Congaz	150
41.	Borceag, raionul Congaz	120
42.	Taraclia, raionul Taraclia	200
43.	Cazaclia, raionul Taraclia	150
44.	Tatar-Copciac, raionul Taraclia	120
	Total	2400
JUDEȚUL BENDER		
45.	Chițcani, raionul Bender	200
46.	Hârbovăț, raionul Taraclia	100
47.	Fârlădeni, raionul Taraclia	100
48.	Țințăreni, raionul Bulboaca	200
49.	Geamăn, raionul Bulboaca	100
50.	st. Cobusca, raionul Bulboaca	100
51.	Volontirovca, raionul Volontirovca	150

52.	Onițcani, raionul Volontirovca	100
53.	Baimaclia, raionul Căinari	150
54.	Taraclia, raionul Căinari	100
55.	Căinari, raionul Căinari	100
56.	Talmază, raionul Căușeni	100
57.	Căușeni, raionul Căușeni	150
58.	Grigorievca, raionul Căușeni	150
59.	Comrat nr. 1, raionul Comrat	150
60.	Comrat nr. 2, raionul Comrat	200
61.	Comrat nr. 3, raionul Comrat	200
62.	Comrat nr. 4, raionul Comrat	200
63.	Comrat nr. 5, raionul Comrat	100
64.	Purcari, raionul Olănești	200
65.	Olănești, raionul Olănești	100
66.	Antonovca, raionul Olănești	100
67.	Cioc-Maidan, raionul Romanovca	200
68.	Romanovca, raionul Romanovca	100
69.	Abaclia, raionul Romanovca	100
70.	Mihailovca, raionul Cimișlia	170
71.	Cimișlia, raionul Cimișlia	100
72.	Gura Galbenă, raionul Cimișlia	100
73.	Valea Perjei, raionul Cimișlia	100
	Total	3920
JUDEȚUL BĂLȚI		
74.	Hâncăuți, raionul Edineț	170
75.	Cupcini, raionul Brătușeni	150
76.	Pîrjota, raionul Rîșcani	200
77.	Corestauți, raionul Briceni	130
78.	Pepeni, raionul Sângerei	150
79.	Cetireni, raionul Ungheni	100
80.	Cajba, raionul Glodeni	100
81.	Șapte-Bani, raionul Bolotina	100
82.	Năpădeni, raionul Cornești	100
83.	Catranic, raionul Fălești	100
84.	Risipeni, raionul Sculeni	100
85.	Valea lui Vlad, raionul Chișcăreni	100
86.	Țiplești, raionul Bălți	100
	Total	1600
JUDEȚUL SOROCA		
87.	Napadova, raionul Vertiujeni	170
88.	Zgurița, raionul Zgurița	150
89.	Cernoleuca, raionul Ocnîța	200
90.	Mărculești, raionul Florești	150
91.	Mandic, raionul Tîrnova	150
	Total	820
JUDEȚUL ORHEI		
92.	Frumoasa, raionul Brăviceni	400

93.	Hârbovăț, raionul Brăviceni	150
94.	Hîjdieni, raionul Susleni	160
95.	Mășcăuți, raionul Susleni	150
96.	Malovata, raionul Susleni	100
97.	Stodolna, raionul Chiperceeni	100
98.	Cicolteni, raionul Telenești	100
99.	Peresecina, raionul Criuleni	100
100.	Olișcani nr. 1, raionul Râspopeni	140
101.	Olișcani nr. 2, raionul Râspopeni	100
102.	Parcani, raionul Rezina	100
103.	Echimăuți, raionul Rezina	150
104.	Cinișeuți, raionul Rezina	150
105.	Serbenica, raionul Orhei	100
106.	Orhei nr. 1, raionul Orhei	100
107.	Orhei nr. 2, raionul Orhei	150
	Total	2250
RAIOANELE DIN STÂNGA NISTRULUI		
108.	Cuzmenco, raionul Camenca	200
109.	Coșara, raionul Camenca	100
110.	Cioburci, raionul Slobozia	200
111.	Korotnaia, raionul Slobozia	100
112.	Carmanova, raionul Grigoriopol	350
113.	Delacău, raionul Grigoriopol	100
114.	Rîbnița, raionul Rîbnița	150
115.	Vîhvatînți, raionul Rîbnița	100
116.	Parcani, raionul Tiraspol	120
117.	Cernița, raionul Tiraspol	360
118.	Dubăsari nr. 1, raionul Dubăsari	350
119.	Dubăsari nr. 2, raionul Dubăsari	115
	Total	2245
ORAȘE CU SUPUNERE REPUBLICANĂ		
120.	or. Chișinău	150
121.	or. Bălți	150
122.	or. Bender	100
123.	or. Tiraspol nr.1	160
124.	or. Tiraspol nr.2	90
	Total	650
	TOTAL	18100

Sursa: ANRM, fondul R-2991, inv. 6, d. 13, f. 7-verso, 8.

Tabelul elucidează rețeaua de orfelinate existentă în RSS Moldovenească în luna iunie a anului 1947. Conform acestuia, în orfelinatele din RSSM erau livrate 18100 rații alimentare pentru copii. Stabilirea strictă a rațiilor, repartizarea concretă pentru fiecare instituție a produselor alimentare copiilor și orfelinelor, obligarea organizațiilor și întreprinderilor responsabile să găsească soluții pentru a livra

cantitățile stabilite de produse – toate aceste măsuri urmăreau să oprească mortalitatea și să diminueze numărul copiilor bolnavi, nu și să ofere un trai decent orfanilor. Acest lucru nu a îmbunătățit categoric situația în orfelinate către mijlocul anului 1947, dar demonstrează, de fapt, că situația continua să fie gravă, fiind necesară stabilirea strictă a rațiilor per instituție. În urma unui control efectuat în orfelinatul din satul Manoilești, raionul Kotovsk, au fost constatate grave deficiențe în administrarea instituției și în alimentația copiilor. Raportul menționează că orfelinatul primise suficiente produse, doar că acestea nu au ajuns în cantitatea necesară la copii, din cauza sustragerilor de către personalul instituției. Pe parcursul lunii mai 1947, asigurarea orfelinatlui cu pâine, crupe și făină se făcea cu mari deficiențe, în instituție nu era nici un gram de pâine. Copiii erau alimentați exclusiv cu mămăligă. Uniunea de consum raională a raportat că nu avea în stoc produse, deoarece nu i-au fost livrate de la Chișinău. În afară de aceasta, au fost depistate sustrageri de produse de către bucătarul și soția sa, care au sustras anterior și au dus la apartamentul lor: unt, zahăr, crupe, conserve, pâine, dar și mâncare gătită. A fost constatat că o parte din produse, persoanele menționate le vindeau la piața din Chișinău, de pe banii obținuți își cumpărau haine și încălțăminte. Inspecția a mai constatat că personalul de conducere a orfelinatlui deseori organiza sărbători, mâncarea fiind pregătită din produsele destinate copiilor. De asemenea, în orfelinat au fost întreținuți, împreună cu ceilalți copii orfani, doi copii ai directorului instituției, în timp ce celorlalți copii nu le erau oferite cantitatea suficientă de hrană. Copiii din orfelinat se plâneau inspectorilor care vizitau instituția că erau flămânzi, de asemenea se plâneau de condițiile în care trăiau. O altă deficiență identificată era nerespectarea orei meselor, din care cauză copiii deseori întârziu la școală (AOSP RM, fondul 51, inv. 5, d. 526, f. 87). Informațiile despre starea orfelinatlui din diferite localități demonstrează că situația era asemănătoare în majoritatea orfelinatlui din republică. Lipsurile de produse alimentare, sustragerile menționate, subnutriția copiilor le afectau grav starea de sănătate. Sustragerile de produse de către personalul orfelinatlui demonstrează că și aceștia duceau lipsuri, nu aveau suficiente produse pentru alimentația familiilor. Controalele și stabilirea strictă a rațiilor alimentare nu putea să asigure suficiente produse, deoarece acestea lipseau și nu erau livrate deseori, dar avea scopul să repartizeze mai larg produsele, ca să ajungă mai multor per-

soane.

Concluzii

Extinderea rețelei de orfelinate în RASSM (1924–1940) și în RSSM în anii 1944–1961 s-a datorat politicii sociale de diminuare a numărului copiilor vagabonzi și orfani care sufereau de foame. Numărul orfelinatlui a crescut în timpul foametei și s-a micșorat abia după atenuarea consecințelor acesteia, la începutul anilor 1950. Statistica numărului de copii orfani în RASSM și în RSS Moldovenească în raport cu realitățile social-economice și politice din anii postbelici a fost elucidată în articolul „Regimul comunist și dinamica numărului de copii orfani în R(A)SS Moldovenească (1924–1961)” (Dolghi 2021: 50-57). Controalele efectuate de autoritățile din domeniul educației și ocrotirii sănătății au depistat lacune grave în procesul de asigurare cu produse alimentare a orfelinatlui, dar și abuzuri din partea angajaților în ce privește gestionarea bunurilor și produselor alimentare în instituții, precum și abuzuri față de copii. Aceste realități agravau situația copiilor din orfelinate, care au fost afectați de situația grea familială, de foamete și condițiile precare din instituții. Mărturiile incluse de către cercetătoarea Mariana Țăranu în lucrarea „Un genocid nerecunoscut. Foametea organizată de URSS în Basarabia (1946–1947)” dovedesc că, copii orfani care au fost duși la orfelinate au fost salvați de la foamete, iar în multe cazuri, când au fost luați de rude la întreținere, au decedat (Țăranu 2021: 184, 186, 190).

Statul sovietic pe de o parte a provocat criza umanitară în RSSM, iar pe de altă parte s-a arătat „uman”, organizând o rețea extinsă de orfelinate, destinată să salveze copii. Documentele de arhivă, dar și mărturiile supraviețuitorilor demonstrează că situația grea a copiilor în anii postbelici, înfometarea, vagabondajul, creșterea numărului de copii orfani etc. a fost o consecință a politicii totalitare și a iresponsabilității autorităților locale.

Note

¹ Articol elaborat în cadrul proiectului 20.80009.1606.02: Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale.

² Termen prin care se înțelegea bolile infecțioase. Cea mai des întâlnită în perioada postbelică era tuberculoza.

Referințe bibliografice

Arhiva Națională a Republicii Moldova (ANRM), fondul R-2991, inv. 6, d. 8.

Arhiva Organizațiilor Social Politice din Repu-

blica Moldova (AOSP RM), AOSP RM, fondul 51, inv. 2, d. 149.

AOSP RM, fondul 51, inv. 3, d. 276.

AOSP RM, fondul 51, inv. 5, d. 526.

Cașu I. Dușmanul de clasă. Represiuni politice, violență și rezistență în R(A)SS Moldovenească, 1924–1956. Chișinău: Cartier, 2015. 394 p.

Dolghi A. Regimul comunist și dinamica numărului de copii orfani în R(A)SS Moldovenească (1924–1961). În: Transilvania, 2021, nr. 5, p. 50-57. <https://doi.org/10.51391/trva.2021.05.06>.

Foamea în Moldova sovietică (1946–1947): Culegere de documente. Coord. A. Țăranu Chișinău: Litera, 2017. 864 p.

Pasat V. RSS Moldovenească în epoca stalinistă (1940–1953). Chișinău: Cartier, 2011. 650 p.

Pădureac L. Foamea din RSS Moldovenească (1946–1947) în mediul urban. În: Reconstituiri istorice: Civilizație, valori, paradigme, personalități: In onorem academician Valeriu Pasat. Chișinău: Biblioteca Științifică (Institut) „A. Lupan”, 2018. 628 p.

Turea L. Cartea foametei. București: Curtea Veche Publishing, 2008. 476 p.

Țăranu A. Înfometarea Moldovei postbelice sub regimul sovietic (1946–1947). În: Akademos, 2016, nr. 2, p. 117-125.

Țăranu M. Un genocid nerecunoscut. Foamea organizată de URSS în Basarabia (1946–1947). București: Editura „Vremea”, 2021. 264 p.

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>

Анна СКРИПНИК

РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ НАУЧНЫХ ИЗЫСКАНИЙ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ УЧРЕЖДЕНИЙ УКРАИНСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК 20-х гг. XX в. (К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ УЧРЕЖДЕНИЯ КАБИНЕТА АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ ИМ. Ф. ВОЛКОВА)

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.04>

Rezumat

Reactualizarea studiilor științifice ale instituțiilor etnologice ale Academiei ucrainene de științe din anii 20 ai secolului XX (la centenarul de la înființarea Cabinetului de Antropologie și Etnologie „F. Volkov”)

Articolul, în contextul dezvoltării științei etnologice în primul sfert al secolului XX, examinează metodele încă actuale de cercetare etnologică de teren pe exemplul lucrării științifice și creativității artistului-etnograf ucrainean Yuri Pavlovici. Moștenirea sa include zeci de mii de schițe ale monumentelor culturii etnice a poporului ucrainean și altor popoare și publicații științifice originale. Interesele de cercetare ale etnografului s-au format ca urmare a cunoașterii sale a lucrărilor principalilor oameni de știință ucraineni P. Ciubinsky, F. Volkov și V. Antonovich. De pe vremea lucrării lui Yu. Pavlovici în Cabinetul de Antropologie și Etnologie „F. Volkov” al Academiei de Științe din Ucraina activitatea sa etnologică a căpătat un caracter sistematic și a fost reglementată de proiectele științifice etnografice ale acestei instituții. Conform acestor programe, savantul a fost inclus în procesele de cercetare monografică a așezărilor, a cartografiat cu succes fenomenele culturii materiale și a efectuat cercetări etnografice de teren.

Cuvinte-cheie: Cabinetul-Muzeu de Antropologie și Etnologie „F. Volkov”, Yu. Pavlovici, artist-etnograf, schițe etnografice, cercetarea monografică a satului.

Резюме

Реактуализация научных изысканий этнологических учреждений Украинской академии наук 20х гг. XX в. (к столетию со дня учреждения Кабинета антропологии и этнологии им. Ф. Волкова)

В статье, в контексте развития этнологической науки первой четверти XX в., рассматриваются актуальные и поныне методики народоведческих исследований на примере научной работы и творчества украинского художника-этнографа Юрия Павловича. Его наследие насчитывает десятки тысяч зарисовок памятников этнической культуры украинского и других народов, а также включает оригинальные научные публикации. Исследовательские интересы этнографа формировались вследствие знакомства с трудами ведущих украинских ученых П. Чубинского, Ф. Волкова и В. Антоновича. Со времен работы Ю. Павловича в Кабинете антропологии и этнологии им. Ф. Волкова Академии наук Украины его народоведческая деятельность приобрела системность и регламентировалась этнографическими научными проектами указанно-

го учреждения. В рамках этих программ ученый был включен в процессы монографического исследования населенных пунктов, успешно картографировал явления материальной культуры и осуществлял полевые этнографические изыскания.

Ключевые слова: Кабинет-музей антропологии и этнологии им. Ф. Волкова, Ю. Павлович, художник-этнограф, этнографические зарисовки, монографическое исследование села.

Summary

Re-actualization of scientific studies of ethnological institutions of the Ukrainian Academy of Sciences of the 1920s of the XX century (to the centenary of the establishment of the Cabinet of Anthropology and Ethnology named after F. Volkov)

In the context of the development of ethnological science in the first quarter of the 20th century, the article examines the current and still relevant methods of ethnographic research on the example of the scientific work and creativity of the Ukrainian artist-ethnographer Yu. Pavlovych. His legacy includes tens of thousands of sketches of the monuments of the ethnic culture of the Ukrainian and other peoples, and includes original scientific publications. The research interests of the ethnographer were formed as a result of his acquaintance with the works of the leading Ukrainian scientists P. Chubynsky, F. Volkov and V. Antonovych. Since the time of Yu. Pavlovich's work in the Cabinet of Anthropology and Ethnology of the Academy of Sciences of Ukraine named after F. Volkov, his ethnological activity acquired consistency and was regulated by the ethnographic scientific projects of this institution. According to these programs, the scientist participated in monographic studies of settlements, successfully mapped the phenomena of material culture and carried out field ethnographic research.

Key words: Cabinet-Museum of Anthropology and Ethnology named after F. Volkov, Yu. Pavlovych, painter-ethnographer, ethnographic sketches, monographic research of the village.

Народоведческие изыскания Кабинета антропологии и этнологии им. Ф. Волкова Академии наук Украины (столетие со дня основания которого отмечается в 2021 г.) в данной статье рассматриваются на примере более чем пятидесятилетней научной и художественной деятельности сотрудника этого учреждения,

художника-этнографа, опытного ученого в области полевых экспедиционных исследований и визуальной антропологии – Юрия Юрьевича Павловича (1872–1947).

На формирование научных интересов и приоритетов художественного творчества Ю. Павловича еще в годы его обучения на юридическом факультете Киевского университета благотворное влияние оказало знакомство с научными работами П. Чубинского и Ф. Волкова. Ю. Павлович уже тогда получил хорошую этнографическую подготовку для самостоятельного исследования и художественной фиксации этнокультурных реалий.

По окончании университета Ю. Павлович переезжает в Петербург. Профессиональное влияние на становление Ю. Павловича как художника-этнографа в петербургский период его жизни оказало личное знакомство с учеными-народоведами, работавшими в системе Российской академии наук под руководством Ф. Волкова (Скрипник 2012: CLXXII–XCVIII). Ю. Павлович принимал участие в организованных этими исследователями этнографических экспедициях, которые имели широкую географию, включая и Украину. В одной из этих поездок (в с. Мартыновичи Киевской губернии) художник выполнил этнографические рисунки народной одежды, жилья и орнаментов (Скрипник 1989: 118).

В петербургские годы жизни (1905–1912) Ю. Павлович часто осуществлял краткосрочные поездки в Финляндию, где выполнял многочисленные акварельные зарисовки. В альбоме, опубликованном в 2001 г. в Киеве, собраны сотни рисунков, которые репрезентируют природу, городские виды, историко-архитектурные памятники, фортификационные и жилые сооружения Восточной, Западной и Южной Финляндии (Павлович 2001).

Для этнографов бесспорную научную ценность представляют выполненные художником рисунки национальной одежды разных социальных слоев и возрастных групп финских жителей начала XX в. (особенности мужской и женской городской и сельской одежды, ее декорирование и крой, способы использования, сезонные характеристики).

Проживая в Петербурге, Ю. Павлович не забывал и об Украине: в 1903 г. он приезжает в Киев, а со временем отправляется в Полтаву и Харьков. В Украине состоялись его встречи с

известными отечественными учеными М. Беляшевским и Н. Сумцовым, от которых художник получил ценные советы о методике этнографической фиксации и изучения памятников традиционной культуры и быта. Исследователь знакомился с разнообразием украинской культуры, зарисовывал типы городских жителей, прежде всего торговцев, рабочих, мещан в их будничной и праздничной одежде.

Реализуя отдельные аспекты масштабного научного проекта Ф. Волкова по комплексному этнографическому и антропологическому исследованию славянской, в том числе и украинской культуры и ее носителей, Ю. Павлович участвует в экспедициях на украинские этнические земли, где выполняет акварельные зарисовки женского и мужского костюма Киевщины, Черниговщины и Харьковщины (Волков 1916: 455–647; Скрипник 1989: 110–111; Сегада 2010; Скрипник 2012: LXXXII–CIV).

Этапным в жизни художника стал 1918 г., когда он переехал в Киев и с 1921 г. начал работать постоянным внештатным сотрудником Кабинета антропологии и этнологии им. Ф. Волкова Украинской академии наук, созданного в 1921 г. благодаря усилиям соратников и учеников Ф. Волкова – антропологов А. Алешо, А. Носова и др. (Скрипник 2012: CVIII–CX). Под началом этих ученых (руководителей Кабинета-музея) его сотрудники развернули масштабные для тех времен антропологические студии (до 1926 г. было осуществлено свыше 2000 антропологических измерений). Одновременно Кабинет-музей проводил на территории Украины этнографические исследования – как методом непосредственного наблюдения и описания этнокультурных реалий, так и путем их художественной фиксации (графические изображения и акварельные зарисовки) (Скрипник 1989: 115–119; Скрипник 2010: 6–21). В народоведческой науке этого периода широко использовался метод стационарного монографического исследования населенных пунктов и местностей, который обеспечивал (благодаря непосредственному продолжительному пребыванию этнографа в исследуемом районе) как рассмотрение отдельных звеньев хозяйственной жизни, так и анализ явлений бытовой культуры (путем выявления и изучения всех их составляющих, а также этапов их эволюции). Такие исследовательские методологии были обусловлены широким применением в советской этнографии этого

периода эволюционно-типологического метода, характеризовавшегося трактованием развития человечества как восходящего процесса – движения от низших примитивных проявлений к высшим, современным. Эта методика получила освещение в публикациях ученых конца 20-х гг. (Кагаров 1927: 138-145; Шульгина 1929а: 119-122), а также была основательно раскрыта на примере петербургских музеев в специальной музееведческой работе Т. Станюкович (Станюкович 1978: 188-196).

Целая серия рисунков Ю. Павловича фактически всех материальных проявлений бытовой культуры с. Староселье была создана в начале 20-х гг. (во время совместной работы художника с известным этнографом, постоянным сотрудником – консерватором Кабинета-музея антропологии и этнологии А. Онищуком, начавшим стационарное исследование упомянутого села осенью 1921 г.). Внедренный этим ученым метод монографического исследования сел и поселков стал важным и успешным опытом науки и музейной практики Украины этого периода; он позволил собрать колоссальный фактографический материал локального характера. Этнографические наблюдения в исследуемом селе осуществляли и другие сотрудники Кабинета-музея антропологии для проведения собственных научных поисков. Опирались они в своих народоведческих проектах главным образом на собственные наблюдения, фиксируя и интерпретируя этнобытовые материалы детской повседневности и народного физического воспитания детей, пчеловодства, рыболовства, народного питания, народной одежды и хлебопашества, народной техники и архитектуры (Кабинет... 1925: 11-14).

Период работы Ю. Павловича в Кабинете-музее антропологии и этнологии был особенно плодотворным и важным в его становлении как этнографа, поскольку, работая бок о бок с известными отечественными народоведами, он обогатился теоретическими и методическими знаниями, а также практическим опытом в области полевой этнографии.

Стационарное изучение быта украинцев и представителей иноэтнического населения тогдашней Украины Кабинет-музей осуществлял в разных пунктах (Черниговщина, Волынь, Уманщина и т. п.). В частности, в 1923 г. работники Кабинета-музея исследовали народные промыслы (гончарство, лозоплетение, изготовление из-

делий из лыка и т. д.) в Слободке, близ Киева; народное строительство и одежду – на Малинщине и Миргородщине (Скрипник 1989: 116-117), рыболовство, народное питание и детский быт – в с. Пекари на Киевщине. Примечательно, что Ю. Павлович принимал участие во всех этих проектах, накапливая фактологическую информацию и осуществляя художественную фиксацию явлений материального быта.

Заметной была роль художника и в изысканиях Кабинета-музея, проведенных в с. Жукинь на Киевщине (1924). «В основу изучения села было положено всестороннее исследование одного хозяйства, и эти сведения были дополнены материалами, собранными по другим хозяйствам и от разных специалистов, в частности от рыбака, плотника, пчеловода и т. п.» (З праці... 1925: 13). Осуществляя ежегодные многоразовые экспедиционные выезды, Ю. Павлович обогатил музей чрезвычайно ценным и уникальным документальным материалом в виде тематических собраний рисунков (почти со всех исследуемых Кабинетом-музеем населенных пунктов), которые иллюстрировали народную одежду, строительство, быт, антропологические типы населения, народное искусство, традиционные занятия жителей (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, оп. 3, д. 130, л. 3; АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, д. 166). К примеру, в конце 1920-х гг. он принял участие в «систематических краеведческих опытах» Коростенского окружного музея, изучая села Озеряны (украинцы) и Дуброва (поляки) (Побут 1928: 15); в ходе этих поездок художник создал сотни этнографических рисунков.

Многочисленные зарисовки типов народной одежды, жилья, хозяйственных сооружений и орудий труда сделал Ю. Павлович и во время проводившихся Кабинетом антропологии экспедиционных командировок в с. Сушковка на Уманщине (1929–1930). Коллекция его рисунков документально иллюстрирует народную агротехнику, рыболовство, пчеловодство, типы традиционного жилья и колхозные здания сел Чернобыльского района (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, д. 166); костюмы киевских мещан и выходцев из киевского пригорода (только в 1931 г. Ю. Павлович передает музею 135 рисунков из быта городских жителей) (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, оп. 1, д. 43, л. 22об.); одежду и типажи рабочих Запорожья и Днепропетровщины, выполненные художником во время командировки в Днепрельстан (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, оп. 3, д. 130, л. 3).

В середине 1920-х гг. Ю. Павлович выполняет ценную серию рисунков гончарных изделий из с. Бубновка на Подолье как иллюстрации к научному проекту сотрудницы Кабинета антропологии Л. Шульгиной (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, д. 173).

Объектом внимания Ю. Павловича в годы его работы в этнографических учреждениях Академии наук Украины были также народные типы, культура и быт болгар, евреев, греков, россиян, молдаван, цыган, татар, узбеков, азербайджанцев и др. Серию рисунков, отображающих этнокультурные особенности национальных меньшинств Украины, он выполнял в рамках программы Кабинета-музея по комплектованию материалов для специального отдела «Сравнительного народоведения».

Результатом участия художника в стационарных экспедиционных исследованиях Кабинета-музея стали многочисленные тематические серии графических и акварельных рисунков, сгруппированных в тематические комплексы («Народна техніка», «Вогонь», «Обробка тваринних, рослинних і мінеральних продуктів» и др.), которые раскрывали в историческом контексте производственные процессы и этапы их эволюции. К примеру, собрание рисунков «Полтавские плетни» насчитывает свыше 200 образцов (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, оп. 1, д. 46, л. 11).

Значительное количество своих рисунков Ю. Павлович посвятил воспроизведению народной одежды. Как отмечают исследователи, художник выполнил «5500 цветных зарисовок типов украинской одежды. Не меньшее количество сделал Ю. Павлович и по жилищу» (Симоненко, Пиваківська 1945).

Период художественно-этнографической биографии Ю. Павловича 1929–1934 гг., когда он работал сотрудником Кабинета-музея антропологии и этнологии им. Ф. Волкова, был наиболее плодотворным, поскольку ознаменовался также появлением его научных публикаций.

Участие Ю. Павловича в экспедиционно-исследовательской деятельности Кабинета-музея обогатило его основательными знаниями по украинской этнокультуре и предшествовало написанию им ряда тематических статей, которые были опубликованы в «Матеріалах до етнології» (издание Кабинета-музея начиная с 1929 г.). Характерной особенностью этого издания стало доминирование узкотематической проблематики материальной культуры, которая, однако, име-

ет бесспорную источниковедческую ценность благодаря этнографической достоверности и введению в научное обращение оригинальных полевых данных локального характера. Значимость небольших по объему научных статей Ю. Павловича как раз и состоит в новизне их фактологической основы, в раскрытии автором малоисследованных эволюционных процессов развития народной техники и промыслов (на примере локальных элементов бытовой культуры): исследования об эволюции ножки стула и стола; полеского шалаша; о шитье и ношении одежды; об употреблении корзины и мешка; об эволюции украинского народного орнамента и т. п.

Так, во вступительных авторских замечаниях к статье о решении крестьянами узкотехнического вопроса – крепления ножек к столам и стульям – Ю. Павлович старается раскрыть и воспроизвести в зарисовках, сделанных на Киевщине (в селах Мартыновичи и Федоровка) и на Коростенщине (в с. Озеряны), последовательные ступени эволюции давних народных бытовых технических приемов, начиная от примитивных скамеек-колодок с естественными ножками-сторчами (Павлович 1929а: 46-51).

Подобная концепция положена в основу других публикаций Ю. Павловича, в частности – статьи «Полиця для посуду», фактологической базой которой стали полевые сведения и авторские зарисовки разнообразных локальных типов этой крестьянской мебели. Систематизировав и упорядочив зафиксированные образцы, автор раскрывает эволюцию этой разновидности традиционной мебели от примитивной полки и «мысника» к посудному шкафу буфетного типа (АНФРФ ИИФЭ, ф. 39, д. 3).

Предметом научного интереса художника-этнографа стала проблема эволюции народных жилищно-строительных техник, в частности временного жилья лесорубов – шалашей. В основе этого находится этнографический материал, зафиксированный художником в 1928 г. в с. Замысловичи на Коростенщине и возле с. Новошепеличи на Чернобыльщине. Исследователь изучает типы шалашей и процессы усовершенствования техники их строительства, функциональных характеристик; выявляет зависимость конструкции временного жилья лесорубов от климатических условий, уровня грунтовых вод, состава почвы, поры года. Художник-этнограф делает предположение, что эволюция жилищно-

го строительства прямо зависела от природно-ресурсных материалов, характера местности, климатических условий; что в исторической ретроспективе развитие наземного жилищного строительства происходило как посредством сооружения шалашей, возведения жилья на «сторчах» или на сваях, так и путем построения землянок.

Предметом исследовательского внимания Ю. Павловича стал также вопрос о простейших народных способах перемещения грузов. Эту, казалось бы, очень узкую тему он, однако, рассматривает в широком историческом контексте, раскрывая ее с точки зрения эволюции примитивного транспорта. Ю. Павлович высказывает предположение об обусловленности разнообразия способов перемещения грузов природно-географическими факторами; об их зависимости от половозрастных особенностей населения. Не остаются незамеченными художником и факты влияния размеров, веса, формы, содержания объекта перенесения на способ его транспортировки, а также зависимость специфики перенесения от определенных навыков и привычек, «что передаются человеку традиционно от предков». Резюмируя, Ю. Павлович акцентирует антропологические характеристики, подчеркивая связь между принятыми способами перенесения грузов и особенностями физического строения человека: «Конечно, и способ носить на голове, и способ носить на плечах должны базироваться на определенной манере ходить, на привычке держать свое состояние или ровно, или наклонно, на развитии в соответствующем направлении комплекса мышц и чувства равновесия, и возможно, что антропологические отличия дают определенное направление употреблению того или другого способа носить, а эту привычку еще усиливали физические специальные особенности разных народов» (АНФРФ ИИФЭ, ф. 39, д. 7).

Демонстрируя разнообразие техник перенесения грузов (на плечах, в руках, на локтевом суставе, с помощью коромысла), Ю. Павлович останавливается на характеристике традиционных для украинских крестьян, более архаических средств транспортировки (мешки, «лантухи», «торбы»), иллюстрируя свои наблюдения качественно выполненными графическими изображениями, которые раскрывают эволюцию техник перенесения, историю развития примитивного транспорта.

В оригинальной статье Ю. Павловича «З літніх вражень художника-етнографа» рассматривается вопрос об одежде городских детей в 30-е гг. XX в., о ее зависимости от сезонных изменений, от половозрастных особенностей (АНФРФ ИИФЭ, ф. 39, д. 1). На основе наблюдений за детьми на киевских улицах летом 1927 г. художник приводит описание комплексов одежды мальчиков и девочек, затрагивает вопросы функциональных свойств одежды, трансформаций нагрудной и поясной детской одежды и т. п., дополняя текст двадцатью качественными рисунками.

Для современных этнографической и искусствоведческой дисциплин не потеряли актуальности наблюдения и выводы Ю. Павловича об эволюции народного орнамента (Павлович 1929б: 111-116). Исследователь прослеживает процесс постепенного преобразования основного орнаментального мотива на вышивках «рушников», выявленных им в с. Семереньки близ Сорочинцев и с. Шиловка Хорольского уезда (1906), – византийского двуглавого орла, вышитого красными нитками («заполочню»).

В этом цикле исследований, выполненных по такой же типологической схеме и «густо иллюстрированных рисунками и фотографиями Ю. Павловича» (Побут 1928: 12), – работы других сотрудников Кабинета антропологии и этнологии (1. Л. Шульгиной «Прилади для освітлення в с. Бубнівці на Поділлі» (Шульгіна 1929б: 52-68) (текст дополнен 26 рисунками Ю. Павловича); «Ткацькі верстати в с. Мартиновичі на Київщині (матеріали до історії ткацтва)» (Шульгіна 1929в: 69-88) (20 рисунков Ю. Павловича); «Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі» (Шульгіна 1929а: 111-200), «Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині», помещенной в третьем томе «Матеріялів до етнології» (Киев, 1931); 2. Н. Заглады «Ярмо» (Загледа 1929: 11-45), «Харчування в с. Старосілля на Чернігівщині» (Матеріяли до етнології, Киев, 1931) и ее же монографическое исследование «Побут селянської дитини» (Матеріяли до етнології, Киев, 1929).

Уникальный наглядный материал он подготовил и к исследованию, проведенному в 1934 г. Н. Загладой в селах Чернобыльского района, в котором представлено народное жилище, широкий ассортимент земледельческих орудий, пчеловодства, рыболовства и т. п. (АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, д. 166). Этот документальный источник особенно актуален для современной украинской

науки с учетом непоправимых потерь, причиненных этнокультуре Полесья Чернобыльской катастрофой.

Ю. Павлович фактически положил начало внедрению метода картографирования в украинскую этнографическую науку начала XX в. Он собрал богатый полевой этнографический материал, на основе которого выполнил иллюстрированные карты по народной одежде и жилищу Украины. Составленная этнографом карта народной украинской одежды, к сожалению, осталась незавершенной и «представляет лишь типы (одежды – А. С.) Киевской, Черниговской и Полтавской губерний в многоугольнике между пунктами: Чернигов, Сосница, Полтава, Умань, Козятин и Чернобыль» (НА ИА НАНУ, ф. 9, д. 156, л. 2). Однако она и сегодня, благодаря достоверной фактографической базе, не утратила своей актуальности для исследователей.

В начале 1940-х гг. Ю. Павлович, располагая многочисленными зарисовками крестьянских домов Киевщины, Полесья и Волыни, приступил к составлению карты украинского народного жилища в его региональном многообразии. Материалом для нее послужили свыше сотни изображений (АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 9, д. 112, л. 1), коллекции фотографий и зарисовок памятников Харьковщины, Полтавщины, Днепропетровщины, Подолья и Западной Украины; фотосборники и зарисовки (до 1700 изображений) по Южной Украине, Киевщине, Полесью и Волыни. Поскольку во время войны карта была изъята оккупационными властями, то в 1943–1945 гг. Ю. Павловичу (на основе части сохранившихся его рисунков) удалось изготовить своеобразную копию – новую схематическую карту. Он подобрал 109 рисунков крестьянских домов, основная часть которых относится к центральноукраинским землям (менее исчерпывающе была репрезентирована жилищестроительная традиция степной зоны и Западного Полесья). Представленные изображения раскрывали в региональном аспекте особенности и некоторые закономерности украинской народностроительной традиции (уменьшение высоты крыши относительно высоты стен в направлении с запада на восток; побелка внешних стен украинского дома и т. п.). В мае 1945 г. в Институте фольклора и этнографии Академии наук УССР (ныне – ИИФЭ им. М. Ф. Рильского НАН Украины) на специальном собрании была продемонстрирована выполненная карта;

был озвучен общий доклад о ней Ю. Павловича и В. Мамонова. Участники обсуждения справедливо акцентировали незаурядную научную значимость карты (АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 9, д. 112, л. 1об.). Карта и ныне не потеряла своей актуальности для исследователей народной архитектуры и музейных работников.

С целью привлечения внимания к народной культуре Ю. Павлович устраивал в Кабинете-музее выставки своих этнографических рисунков, которые вызывали широкий резонанс в научных кругах как действенное средство пропаганды этнографических знаний. К примеру, материалы этнографической выставки, устроенной в Кабинете-музее антропологии и этнологии из акварельных рисунков Ю. Павловича, репрезентировали не только Украину (около 3000), но представляли также этнокультуру, антропологические типы населения и виды, зафиксированные в России (210), Финляндии (200), на Кавказе (200) и Ближнем Востоке (400). Здесь же экспонировалась карта этнографических типов населения Украины, а также 130 фигурок этнографических типов украинцев, узбеков, турок, арабов, евреев, башкир и др. (НА ИА НАНУ, ф. 9, д. 156, л. 1). Была представлена и карта «Північна і Середня Україна в типах народного одягу»; 34 зарисовки орнаментов «рушников» (из с. Шиловка Хорольського уезда); 83 рисунка орнаментированных платков (НА ИА НАНУ, ф. 9, д. 156, л. 2); 130 видов и архитектурных зарисовок художника отражали этнографию Киева.

Высоко оценивая научно-познавательное значение художественно-этнографического наследия Ю. Павловича, известный искусствовед и этнограф Д. Щербаковский писал: «Приходится лишь удивляться трудоспособности, энергии <...> человека, который на протяжении десятков лет целиком отдан своей идее, упрямо при самых разнообразных неблагоприятных условиях наносит в свои альбомы прекрасный материал; делает работу, которую не может сделать ни фотограф, ни этнограф-специалист. Делает – и накопил прекрасный материал для науки» (НА ИА НАНУ, ф. 9, д. 156, л. 4).

Ю. Павлович не оставлял своих этнографическо-художественных поисков и в тяжелые времена Второй мировой войны. В послевоенные годы он был сотрудником Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР (ныне – ИИФЭ им. М. Ф. Рильского НАН Украины), где неумоимо работал над системати-

зацией своего огромного художественно-этнографического наследия. Его высоко оценивали М. Рылский, Б. Рыбаков, С. Токарев, Г. Маслова, П. Богатырев и другие ученые, которые отмечали, что его материалы представляют исключительный научный интерес (Борисенко 1988: 10).

В 2010 г. ИИФЭ им. М. Ф. Рылского НАН Украины опубликовал альбом Ю. Павловича «Україна в типажах народних, краєвидах і архітектурі» (Илл. 1). При подготовке работы были использованы многочисленные рисунки и материалы художника из АНФРФ ИИФЭ. Надеемся, что этнологические наработки Кабинета антропологии и этнологии и художественно-этнографическое наследие Ю. Павловича, безусловно, служат современной и будущей отечественной и зарубежной науке в качестве ценной источниковедческой базы, располагающей значительным познавательным-образовательным потенциалом.



Илл. 1. Обложка книги
«Україна в типажах народних, краєвидах і архітектурі»

Список сокращений

АНФРФ ИИФЭ – Архивные научные фонды рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рылского Национальной академии наук Украины.

НА ИА НАНУ – Научный архив Института археологии Национальной академии наук Украины.

Архивные источники

- АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 9, д. 110-112.
АНФРФ ИИФЭ, ф. 15, д. 54.
АНФРФ ИИФЭ, ф. 39, д. 1, 3, 7.
АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, д. 166, 173.
АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, оп. 1, д. 43, 46.
АНФРФ ИИФЭ, ф. 43, оп. 3, д. 130.
НА ИА НАНУ, ф. 9, д. 156.

Литература/References

Борисенко В. Етнографічна спадщина художника Ю. Ю. Павловича. В: Народна творчість та етнографія, 1988, № 5, с. 65-70. / Borysenko V. Etnohrafichna spadshchyna khudozhnyka Yu. Yu. Pavlovycha. V: Narodna tvorchist' ta etnohrafyia, 1988, № 5, s. 65-70.

Борисенко В. Традиційна культура фінів початку ХХ століття (1872–1947) в малюнках художника-етнографа Юрія Павловича. В: Павлович Ю. Фінляндія 1905–1910: Альбом / Упоряд. В. Борисенко та ін. Київ: Слово, 2001, с. 5-12. / Borysenko V. Tradytsiyna kul'tura finiv pochatku ХХ stolittya (1872–1947) v malyunkakh khudozhnyka-etnohrafa Yuriya Pavlovycha. V: Pavlovych Yu. Finlyandiya 1905–1910: Al'bom / Uporiad. V. Borysenko ta in. Kiev: Slovo, 2001, s. 5-12.

Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа. В: Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916, т. 2, с. 361-707. / Volkov F. Etnograficheskiye osobennosti ukrainskogo naroda. V: Ukrainskiy narod v yego proshlom i nastoyashchem. Pg., 1916, t. 2, s. 361-707.

З праці відділів Кабинету антропологии та етнології ім. Хв. Вовка. В: Бюлетень Кабинету антропологии та етнології ім. Хв. Вовка. Київ, 1925, ч. 1, с. 917. / Z pratsi viddiliv Kabinetu antropolohiyi ta etnolohiyi im. Khv. Vovka. V: Byuletен' Kabinetu antropolohiyi ta etnolohiyi im. Khv. Vovka. Kiev. 1925, ch. 1, s. 917.

Заглада Н. Ярмо. В: Матеріали до етнології. Київ, 1929, ч. 2, с. 11-45. / Zhlada N. Yarmo. V: Materialy do etnolohiyi. Kiev, 1929, ch. 2, s. 11-45.

Кабинет антропологии та етнології ім. Хв. Вовка (завдання, історія та потреби). В: Бюлетень Кабинету антропологии та етнології ім. Хв. Вовка. Київ, 1925, ч. 1, с. 11-14. / Kabinet antropolohiyi ta etnolohiyi im. Khv. Vovka (zavdannya, istoriya ta potreby). V: Byuletен' Kabinetu antropolohiyi ta etnolohiyi im. Khv. Vovka. Kiev, 1925, ch. 1, s. 11-14.

Кагаров Е. Відділ еволюції та типології культури. В: Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1927, № 1–3, с. 138-145. / Kaharov E. Viddil evolyutsiyi ta typolohiyi kul'tury. V: Pervisne hromadyanstvo ta yoho perezhytky na Ukrayini. Kiev, 1927, № 1–3, s. 138-145.

Павлович Ю. До питання про еволюцію ніжки в стилці і столі. В: Матеріали до етнології. Київ, 1929а, ч. 2, с. 46-51. / Pavlovych Yu. Do

pytannya pro evolyutsiyu nizhky v stil'tsi i stoli. V: *Materialy do etnologiyi*. Kiev, 1929a, ch. 2, s. 4651.

Павлович Ю. До питання про еволюцію українського народнього орнаменту. В: *Матеріали до етнології й антропології*. Львів, 1929б, т. 21–22, ч. 1. с. 111–116. / Pavlovych Yu. Do pytannya pro evolyutsiyu ukrayins'koho narodn'oho ornamentu. V: *Materialy do etnologiyi y antropologiyi*. L'viv, 1929b, t. 21–22, ch. 1. s. 111–116.

Павлович Ю. Фінляндія 1905–1910: Альбом. / Упоряд. В. Борисенко та ін. Киев: Слово, 2001. 64 с. / Pavlovych Yu. Finlyandiya 1905–1910: Al'бом / Uporoyad. V. Borysenko ta in. Kiev: Slovo, 2001. 64 s.

Побут. Періодичний орган Всеукраїнського етнографічного товариства. Київ, 1928, ч. 1, с. 15. / Pobut. Periodychnyy orhan Vseukrayins'koho etnografichnoho tovarystva. Kiev, 1928, ch. 1, s. 15.

Сегеда С. Переднє слово. Роль Хв. Вовка в розвитку українського народознавства. В: *Вовк Хв. Студії з антропології України*. Київ, 2010, с. 5–18. / Sehed S. Perednye slovo. Rol' Khv. Vovka v rozvytku ukrayins'koho narodoznnavstva. V: *Vovk Khv. Studiyyi z antropologiyi Ukrayiny*. Kiev, 2010, s. 5–18.

Симоненко І., Пиваківська С. Видатний етнограф-дослідник. В: *Київська правда*, 1945, 8 липня. / Symonenko I., Pivakiv's'ka S. Vydatnyy etnograf-doslidnyk. V: *Kyyivs'ka pravda*, 1945, 8 lypnya.

Скрипник Г. Етнографічні музеї України. Київ: Наукова думка, 1989. 301 с. / Skrypnyk H. Etnografichni muzeyi Ukrayiny. Kiev: Naukova dumka, 1989. 301 s.

Скрипник Г. Сторінка з життя та художньо-етнографічної творчості Юрія Павловича. В: *Україна в типажах народних, краєвидах і архітектурі: художньо-етнографічна спадщина Юрія Павловича*. Київ: Видавництво ІМФЕ, 2010, с. 8–11. / Skrypnyk H. Storinka z zhyttya ta khudozhn'o-etnografichnoyi tvorchosti Yuriya Pavlovycha. V: *Ukrayina v ty pazhakh narodnykh, krayevydakh i arkhitekturi: khudozhn'o-etnografichna spadshchyna Yuriya Pavlovycha*. Kiev: Vydavnytstvo IMFE, 2010, s. 8–11.

Скрипник Г. Хв. Вовк і українська народознавча наука. В: *Народознавча спадщина Хв. Вовка*. Київ: Видавництво ІМФЕ, 2012, кн. 1, с. VII–CXVIII. / Skrypnyk H. Khv. Vovk i ukrayins'ka narodoznnavcha nauka. V: *Narodoznnavcha spadshchyna Khv. Vovka*. Kiev: Vydavnytstvo IMFE, 2012, kn. 1, s. VII–CXVIII.

Станюкович Т. Этнографическая наука и музеи. Л.: Наука, 1978. 286 с. / Stanyukovich T. Etnograficheskaya nauka i muzei. L.: Nauka, 1978. 286 s.

У Всеукраїнському етнографічному товаристві. В: *Побут*, 1930, ч. 6–7, с. 37. / U Vseukrayins'komu etnografichnomu tovarystvi. V: *Pobut*, 1930, ch. 6–7, s. 37.

Черняков З. Выставка первобытных орудий и оружия. В: *Этнография*, 1928, № 1, с. 119–123. / Chernyakov Z. Vystavka pervobytnykh orudiy i oruzhiya. V: *Etnografiya*, 1928, № 1, s. 119–123.

Шульгіна Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі. В: *Матеріали до етнології*. Київ, 1929а, ч. 2, с. 111–200. / Shul'hina L. Honcharstvo v s. Bubnivtsi na Podilli. V: *Materialy do etnologiyi*. Kiev, 1929a, ch. 2, s. 111–200.

Шульгіна Л. Прилади для освітлення в с. Бубнівці на Поділлі. В: *Матеріали до етнології*. Київ, 1929б, ч. 2, с. 52–65. / Shul'hina L. Prylady dlya osviltleniya v s. Bubnivtsi na Podilli. V: *Materialy do etnologiyi*. Kiev, 1929b, ch. 2, s. 52–65.

Шульгіна Л. Ткацькі верстати в с. Мартиновичі на Київщині (матеріали до історії ткацтва). В: *Матеріали до етнології*. Київ, 1929в, ч. 2, с. 69–83. / Shul'hina L. Tkats'ki verstaty v s. Martynovychi na Kyivshchyni (materialy do istoriyi tkatstva). V: *Materialy do etnologiyi*. Kiev, 1929v, ch. 2, s. 69–83.

Anna Skripnik (Kiev, Ucraina). Academician-secretar al Departamentului de literatură, limbă și studiul artelor al Academiei Naționale de Științe din Ucraina, doctor în științe istorice, profesor, director al Institutului Studiul Artelor, Folclor și Etnologie „M. Rylski” ANȘ din Ucraina.

Анна Скрипник (Киев, Украина). Академик-секретарь Отделения литературы, языка и искусствоведения Национальной академии наук Украины, доктор исторических наук, профессор, директор Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рылского НАН Украины.

Hanna Skrypnyk (Kyiv, Ukraine). Academician-secretary of the Department of Literature, Language and Art Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the M. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology of the NAS of Ukraine.

Email: etnolog@etnolog.org.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8904-7726>

Tatiana ZAICOVSCHI

RITURILE LA NAȘTERE ȘI BOTEZ ALE CREDINCIOȘILOR DE RIT VECHI DIN REPUBLICA MOLDOVA¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.05>

Rezumat

Riturile la naștere și botez ale credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova

În această lucrare, pe baza interviurilor cu informatori din localități ai Republicii Moldova cu o ședere compactă a credincioșilor de rit vechi, sunt prezentate particularitățile riturilor de naștere și botez în mediul lor. Ciclul nașterii și botezului conține o serie de etape succesive, ce includ obiceiuri și rituri care preced nașterea, nașterea în sine, precum și etapele ulterioare asociate cu purificarea și socializarea. Originile credinței despre natura contradictorie a naturii feminine, inerente viziunilor antice ale lumii, își au originea în ideea dualității ei, asociată cu riturile de trecere. Pentru a preveni influența transcendențială, cultura tradițională prescrie femeii să respecte interdicțiile asociate impurității rituale. Totodată, există și reglementări menite să protejeze mama și copilul de manifestările forțelor nocive. Articolul descrie interdicțiile și prescripțiile pentru o femeie însărcinată și lăuză, relația acesteia din urmă cu moașa, particularitățile alegerii nașilor la credincioșii de rit vechi. Obiceiurile și riturile asociate nașterii copilului vizează: 1) protejarea vieții și sănătății femeii aflate în travaliu și a pruncului, 2) eliminarea pericolului perioadei de tranziție. Autorul dezvăluie atitudinea respondenților față de credințele populare.

Cuvinte-cheie: rituri la naștere și botez, credincioși de rit vechi din Republica Moldova, femeie însărcinată, femeie în travaliu, prunc, rituri de tranziție.

Резюме

Родильно-крестильная обрядность старообрядцев Республики Молдова

В данной работе, на основе интервью с информаторами из населенных пунктов Республики Молдова с компактным проживанием старообрядцев, представлены особенности родильно-крестильной обрядности в их среде. Родильно-крестильный цикл содержит ряд последовательных этапов, включающих обычаи и обряды, предшествующие родам, собственно роды, а также последующие за ними этапы, связанные с очищением и социализацией. Истоки убеждения относительно противоречивости женской природы, свойственного древним взглядам на мир, берут начало в представлениях о ее двойственности, которая связана с обрядами перехода. Для предупреждения воздействия потусторонней сферы традиционная культура предписывает женщине соблюдать запреты, связанные с ритуальной нечистотой. Наряду с этим существуют также предписания, призванные защитить мать и ребенка от проявлений вредоносных сил. В статье описываются запреты и предписания для беременной и родившей женщины, взаимоотношения последней с бабкой-повитухой, особенности выбора крестных у старообрядцев. Обычаи и

обряды, связанные с рождением ребенка, направлены на: 1) сохранение жизни и здоровья роженицы и младенца, 2) устранение опасности переходного периода. Автор раскрывает отношение опрошенных к народным поверьям.

Ключевые слова: родильно-крестильная обрядность, старообрядцы Республики Молдова, беременная, роженица, младенец, обряды перехода.

Summary

Maternity and baptismal rites of the Lipovans of the Republic of Moldova

In this article, based on interviews with informants from settlements of the Republic of Moldova with a compact residence of Old Believers (Lipovans), the features of the maternity and baptismal rituals in their environment are presented. The maternity and baptismal cycle contains a number of successive stages, including the customs and rituals that precede childbirth, the birth itself, as well as the subsequent stages associated with purification and socialization. The origins of the belief about the contradictory character of the female nature, inherent in ancient views of the world, originate in the concept of her duality, which is associated with the rites of passage. In order to prevent the influence of the otherworldly sphere, traditional culture prescribes a woman to observe the prohibitions associated with ritual impurity. Along with this, there are also regulations designed to protect the mother and child from manifestations of evil forces. The article describes the prohibitions and prescriptions for a pregnant and giving birth woman, the relationship of the latter with a midwife, the peculiarities of the choice of godparents among the Old Believers. The customs and ceremonies associated with the birth of a child are aimed at: 1) preserving the life and health of the woman in labor and of the baby, 2) eliminating the danger of the transition period. The author reveals the attitude of the respondents to popular beliefs.

Key words: maternity and baptismal rituals, Old Believers of the Republic of Moldova, pregnant woman, woman in labor, infant, rites of passage.

Studierea riturilor la naștere și botez se realizează de noi în conformitate cu studiul ritualității familiale ale lipovenilor din Republica Moldova, împreună cu nunta, înmormântarea și memoriale. Cercetarea a fost realizată pe baza unui chestionar special elaborat. Au fost realizate o serie de interviuri extinse cu informatori care locuiau în sate cu o populație compactă de lipoveni (Cunicea, Egorovca etc.), precum și în orașe unde există un număr mare a lor, inclusiv Chișinău și Edineț.

Dacă e să vorbim despre trăsăturile comune care leagă ritualurile la naștere a diferitor națiuni, trebuie ținut cont de următoarele: „Ritualurile la naștere sunt un complex al riturilor ciclului de viață asociate cu nașterea unei persoane. La fel ca toate ceremoniile de tranziție, cea de naștere marchează o schimbare a statutului social – atât a nou-născutului, <...> cât și a părinților săi” (Большая... 2016). Particularitățile asociate tranziției de la un statut social la altul, schimbarea acestuia, includ următoarele: „Nașterea a fost percepută ca un analog al morții (de unde și asemănarea unor ritualuri de naștere cu elementele de înmormântare), asociate cu pericolul și ritualul impurității” (Большая... 2016).

Riturile de tranziție, în forma lor clasică pentru prima dată identificate de A. van Gennep și desemnate prin termenul corespunzător în cartea cu același nume², au fost împărțite de el în trei categorii: preliminară (rituri de separare), liminare (intermediar) și post liminare (ritualuri de incluziune) (Van Gennep 1999: 24).

Cercetătorii acestei tematici remarcă asemănarea semnificativă a complexului ritualurilor de naștere și botez ale credincioșilor de rit vechi / lipoveni cu ritualitatea rușilor, în general, precum și a slavonilor. „La fel ca în ritualitatea de naștere rusească în general, scrie E. V. Paunova, obiceiurile și ritualurile asociate nașterii la credincioșii de rit vechi / lipoveni se raportează la: 1) păstrarea vieții și sănătății femeii aflate în travaliu și a nou-născutului, asigurând dezvoltarea sănătoasă a acestuia; 2) restabilirea echilibrului natural, neutralizarea pericolului perioadei de tranziție asociat cu deschiderea temporară a frontierei între două sfere (al său – a altuia, puritate – impuritate)” (Паунова 2005: 154).

Vom încerca în continuare să arătăm justetea celor spuse folosind numeroase exemple culese din interviurile cu informatori (este clar că majoritatea covârșitoare a acestora sunt femei, datorită specificității zonei în cauză) din locurile de ședere compactă ai credincioșilor de rit vechi ai Republicii Moldova.

Trebuie subliniat faptul că există foarte puține lucrări referitor la studiul ritualității familiale (în special a nașterii și botezului) a lipovenilor din Republica Moldova. Pe fondul lor, se remarcă prin profunzimea sa articolul N. S. Dușakova, care a studiat o serie de aspecte legate de cultura și mentalitatea lipovenilor din regiunea nord-vestică a Mării Negre. Ea menționează: „Analizând studiile culturii credincioșilor de rit vechi din regiunea nord-vestică a Mării Negre, nu putem să trecem cu

vederea faptul că ritualul de naștere este dintre cele mai puțin studiate” (Душакова 2018: 133).

În ciuda faptului că unii informatori au subliniat că printre lipoveni „totul se face doar cum zice biserica”, „nu se ocupă de prostii (semne din popor etc.)” (C.A.S.), se pare că acestea sunt spuse prea categoric: tradițiile populare, mai mult sau mai puțin, sunt încă respectate. Acest lucru se aplică nu numai ritualurilor de naștere, ci și, de exemplu, a nunții. Cu ceva timp în urmă, când colectam materiale folclorice (inclusiv cântece de nuntă strâns legate de ritualurile nunții) în satele enumerate mai sus, unul dintre informatorii din satul Pcovca spunea autorului acestui articol: „La nuntă mai întâi se cântă imnuri bisericești și apoi alte cântece, populare” (B.I.M.).

Perioada prenatală. Trebuie remarcat că faptul de a avea mulți copii în familie era considerat o binecuvântare. Informatorii explică acest lucru prin nevoia de brațe de muncă în sat. „Și înainte erau mulți copii <...>. Soacra avea unsprezece copii în familie, socrul avea șapte” (C.A.G.). Oamenii au învățat din experiență că unei familii numeroase îi este mai ușor să înfrunte greutățile vieții. Acest lucru este dovedit de următorul proverb care prevaleară în mediul credincioșilor de rit vechi: „Жить у купе – не болеть у пупе” (Unde-s mulți – puterea crește). Ei cred că dacă Domnul dă mulți copii, el va trimite și ocazia de a câștiga o pâine pentru ei: «Дасть Бог дитенка, дасть и хлебушек на него» (Dumnezeu dacă dă copii, le va da și pâine). Am remarcat un fapt interesant, după părerea noastră, atunci când se construia casa pentru tineri, tot atunci „precaut, se punea un cârlig special pentru a atârna leagănul pruncului” (C.T.I.), așteptat de soți. Desfrânarea și copilul născut din ea – erau blamate și considerate o mare rușine: „Desfrânarea era un păcat greu, o încălcare a tuturor legilor” (C.N.G.).

Se ascundea sarcina, se vorbea celor dragi despre asta? Era frica de deochi în această privință? După cum mărturisesc respondenții noștri, acest lucru nu era interzis, ci dimpotrivă, era imposibil de ascuns. Despre sarcină se spunea rudelor, familiei. Se credea că ascunderea acestui fapt va duce la situația încât copilul să nu vorbească mult timp. Potrivit informatorilor, tăceau o perioadă de timp, până când sarcina nu devenea vizibilă, doar cei care nu au aveau copii: le era frică să-i deoache, precum și „cele, care erau fete mari”, adică, nemăritate.

Pentru o femeie însărcinată, exista o serie de prescripții și interdicții. De-a lungul sarcinii trebuia să se păzească cu o grijă deosebită prin diferite mij-

loace creștine: „...Să înceapă și termine ziua cu rugăciune, să facă semnul crucii înainte și după masă, să nu părăsească casa fără a se ruga cerului. <...> Dimineața, ziua și înainte de culcare, mai des decât de obicei, să citească rugăciunile: «Dumnezeu să se ridice...», «Tatăl nostru...» și altele, precum și versete religioase și rugăciuni. Mersul la biserică în zilele de sărbători religioase și duminica trebuia strict respectat” (Арсланова 2010: 30).

Informatorii noștri ziceau că femeile însărcinate trebuiau să respecte cu strictețe diferite reguli obligatorii pentru credincioșii de rit vechi. În plus față de cele acceptate în general, există rugăciuni speciale care ajută tocmai la purtarea copilului în timpul nașterii. Astfel, un informator din Edineț, vorbind despre interdicțiile și prescripțiile pentru femeile însărcinate, a împărtășit următoarele informații și amintiri: „Clar că nu avea voie să meargă cu capul gol până la fântână. Era o interdicție pentru toată lumea. Și femeia însărcinată, cu atât mai mult, nu putea. De sărbători, toate interdicțiile și obiceiurile erau respectate cu strictețe. Mai ales pentru cele însărcinate. În general, existau o mulțime de astfel de interdicții pentru femeile însărcinate, acum nici nu îmi mai amintesc... În fiecare seară, înainte de somn femeia însărcinată, trebuia să citească «Visul Prea Sfintiei de Dumnezeu Născătoare». Acest lucru o ajuta pe femeie să poarte copilul și la naștere. Și bunica mai spunea: «Trebuie să-i cerem sfinților Kirik și Iulita³ ca să vă ajute să nașteți». Au fost astfel de sfinți. Erau pentru femei. Lor li se adresa. Știu chiar că mama mea a avut o icoană (și o are, i-am dat-o doar fetelor [fiicelor]), două icoane a sfinților Kirik și Iulita, pe 28 iulie. Și mama mea spunea: «Acestea sunt icoane pentru femei, ele ajută femeile în timpul nașterii, în toate acestea, când te rogi la ele»” (C.A.G.). Crucea, rugăciunile, apa sfințită sunt principala pază a gravidei și a copilului nenăscut, spun informatorii: „În timp ce am fost însărcinată de două ori cu fetele mele – nu era o astfel de interdicție. Îmi amintesc era ceva ca o clacă, un astfel de ajutor, iar eu eram însărcinată cu fiica mai mare. Și îmi amintesc cum bunica stătea deoparte și-mi zise: «Vino la mine». Apoi mi-a desenat o cruce pe frunte. Și spune: «Ca să nu te deoache». Atunci când eram însărcinată” (C.A.G.).

Din spusele lor, metodele de protecție (apotrope) sunt folosite „pentru orice eventualitate” (C.T.I.), „așa spun babele” (L.L.V.) (de exemplu, legarea firului roșu la încheietura mâinii etc.). Există o serie de interdicții pentru femeile însărcinate, dezvăluite în interviurile cu informatorii noștri: nu avea voie să

coase, să pășească peste un obiect lung și îngust (de exemplu, peste o frânghie), să poarte sicriul – „altădată se credea că femeile trebuiau duse la cimitir de către femei, iar bărbații de către bărbați” (C.N.G.), să atingă animalele, să se uite la foc, să nu permită să fie speriată⁴, etc. Aceste interdicții sunt descrise în detaliu în articolul lui N. S. Dușakova (Душакова 2018: 133-150). Nu orice informatoare și nu referitor la orice interdicție era în stare să explice de ce nu poate fi efectuată o acțiune sau alta. În astfel de cazuri, ele explicau că au respectat aceste interdicții („odată ce au spus, ar trebui să fie așa” – C.A.G.), deoarece mamele și bunicile lor le-au respectat și au avut grijă că ficele și nepoatele lor să nu încalce aceste reglementări: „Ei bine, fetele obișnuiau să poarte părul împletit. Dar chiar și pe vremea noastră, când eram însărcinate, ne era interzis să ne tăiem părul” (L.L.V.); „Nu puteai tunde părul. Era foarte strict. Bunica mea mă lăsa să mă tund. Părul îmi era scurt, apoi a început să crească din nou, a fost greu, am rămas [însărcinată] vara și ea îmi spunea: «Doamne ferește, nu-ți poți tăia părul». Nu se putea coase, mai ales când haina era îmbrăcată pe cineva etc. Trebuia luat acest lucru separat, astfel încât să nu fie pe cineva [îmbrăcat]. Toate acestea erau foarte stricte...” (C.A.G.).

Unii informatori relateau că credințele populare, „ceea ce nu este în Scripturi”, sunt toate inventate (adică superstiție) și nu au crezut în ele. De exemplu, una dintre ele zicea că în timpul sarcinii i-a plăcut să tricoteze, dar i s-a spus că nu e voie, altfel cordonul ombilical ar putea sufoca pruncul. „Dar am tricostat și nu s-a întâmplat nimic, într-un ceas bun, slavă Domnului, totul a fost bine” (A.C.A.). „Toate acestea sunt dobândite, toate aceste credințe populare conform cărora o femeie însărcinată nu ar trebui să meargă la înmormântare etc. Acest lucru nu au legătură cu credința” (C.O.P.). „Oamenii le-au inventat. Probabil că vroiau să o protejeze pe gravidă” (B.C.A.).

Femeia însărcinată nu era scutită de treburile casnice, de munca pe câmp, dar o făcea reieșind din starea și capacitățile ei: „Femeia însărcinată mânca ce își dorea, muncea cât putea” (C.A.S.). În ultima etapă a sarcinii, femeia era scutită de munci care ar fi dus la suprasolicitare. Cu toate acestea, se credea că dacă se mișcă mai mult, mai ales în ultima perioadă înainte de naștere, atunci îi va fi mai ușor să nască: „Soacra mea a născut 5 copii, înainte de a-l naște pe soțul meu, care este al șaselea. A mai avut un fiu care a murit devreme. Și iată ce mi-a povestit: «Când simțeam că șalele, burta încep să doa-

ră, luam două găleți în mâini, mergeam la fântână, aduceam apă și încălzeam baia. Mă îmbăiam bine, făceam o baie de aburi și fugeam la maternitate»” (C.A.G.). Cu toate acestea, informatorii mai în vârstă spuneau că uneori se întâmpla să nască chiar pe câmp: „Dacă, bunăoară, trebuia să nască vara, când lucrau pe câmp, dormeau acolo, atunci se întâmpla să nască acolo, pe câmp” (C.T.I.).

Perioada nașterii. O particularitate importantă a acestei perioade a fost remarcată de A. K. Baidurin: „Este semnificativ faptul că nașterea în sine <...> (când trece fără complicații) *nu are un caracter ritual*” (subliniat de noi – T. Z.) (Байбурин 1993: 57). Vorbind despre corelația diferitelor cicluri ale vieții și ritual, el remarcă: „O persoană se naște și moare numai în cadrul ritului. Ritul în societatea arhaică și tradițională tinde să absoarbă evenimentul. Deci, *nașterea în sine este doar un episod din structura ritualurilor nașterii* (evidențiat de noi). Ritualul nașterii începe mult mai devreme decât nașterea și se încheie după o perioadă foarte lungă de timp după naștere” (Байбурин 1993: 36-37).

Capacitatea femeii de a avea copii o implică în lumea cealaltă și, într-un anumit sens, determină legătura ei cu moartea. Astfel, femeia, pe de o parte, deține potențialul pentru nașterea unei noi vieți și, pe de altă parte, poartă o amenințare latentă datorită implicării sale în sfera lumii de dincolo. Conform credințelor populare, astfel se manifestă dualitatea naturii sale. „Conexiunea unei femei cu lumea cealaltă, ca urmare a capacității sale de reproducere, dă naștere unei atitudini față de ea ca creatură care este atât un conductor al binelui, cât și o sursă de amenințare constantă” (Трещенок 2017: 142). Pentru a preveni efectele nocive ale celeilalte lumi, cultura tradițională prescrie femeii să respecte o serie de interdicții asociate impurității rituale.

Informatorii noștri relatează: „Mama mea a născut acasă. La domiciliu. Anterior, nu erau fcleri, dar erau moașe. Dar <...> vara, când se lucra pe câmp, <...> se întâmpla să nască acolo, pe câmp” (C.T.I.). Se știe că nu cu mult timp în urmă s-a recurs la ajutorul lor în anumite cazuri: „Erau moașe, erau chemate la cele femei care nu aveau timp să ajungă [la spital]. Iată chiar prietena mea, din același an cu mine (informator născut în 1967 – T. Z.) <...>. Ea cu mama ei mergeau pe câmp spre spital, dar nu au avut timp și a trebuit să cheme o moașă” (L.L.V.). Astfel, informatorul mărturisește (cu referire la persoane și circumstanțe concrete)

că chiar și la sfârșitul anilor 80, uneori, cel puțin în situații de urgență, solicitau ajutorul moașelor. În prezent, în sate nu mai există moașe.

Moașa era chemată acasă. „Ea masa femeia în travaliu și o povățuia. Ea îi spunea cum să trateze pruncul, cum să-l hrănească. Adică o îndemna și învăța. Și îi îndrepta brațele și picioarele copilului” (C.A.S.). Această „îndreptare a brațelor și picioarelor” nu era doar un masaj: în special, moașa trăgea brațul drept transversal spre piciorul stâng și invers – brațul stâng spre piciorul drept. V. A. Moskvina vede aici următoarele: moașa părea să-l întoarcă pe dos pe nou-născut (care era dintr-o altă lume): conform credințelor populare, în lumea cealaltă există o imagine în oglindă – ceea ce este „acolo” față, „aici” devine spate și invers (pentru mai multe detalii vezi: Москвина 1998: 112-120). În această lucrare, nu este posibil să se descrie mai detaliat rolul moașei, relația ei cu femeia în travaliu etc., dorința de a dizolva legătura sacră formată în timpul nașterii între femeia născătoare și moașă (ritualul „spălării mâinilor”), menținerea relațiilor în viitor cu acei copii pe care i-a primit etc., așa că vom încerca să acoperim aceste aspecte într-o altă publicație.

Ni se pare corectă părerea cercetătoarei G. I. Kabakova că nașterea, dacă considerăm momentele de tranziție, într-un anumit sens reprezintă și moartea: „O femeie însărcinată, purtătoarea a două suflete, moare, dând naștere la două noi ființe independente: copilul și mama” (Кабакова 2001: 74).

Perioada postnatală. Printre acțiunile rituale din perioada postnatală, cercetătorii disting două grupuri esențiale: 1) riturile de curățare menite să „protejeze comunitatea de impuritatea postnatală a mamei și nou-născutului”, 2) „acțiuni rituale care vizează socializarea primară a nou-născutului” (pentru mai multe detalii vezi: Паунова 2005: 144).

După naștere, până la pronunțarea rugăciunii de curățare, femeii care a născut îi era interzis să părăsească ograda casei. „Nu avea voie să meargă la fântână, să părăsească curtea, să se întâlnească cu alții” (C.A.S.); „Ea însăși trebuia să pronunțe rugăciunea. Și rugăciunea pentru copil, dacă era nebotezat” (L.L.V.). Dar rudele și apropiații ei puteau să o viziteze.

În unele sate, de exemplu, în Pocrovca, s-a păstrat parțial obiceiul numit Rodina. Femeile sunt invitate la sărbătoarea în cinstea nou-născutului, care are loc la două săptămâni după nașterea sa. Rudele și apropiații încearcă să pregătească mese delicioase pentru sărbătoare. Toată lumea se adună în casa bu-

nicii femeii ce a născut. Bebelușului i se oferă cadouri – scutece, pantalonași etc. „Bunica tinerei mame oferă îmbrăcăminte bunicii din partea tatălui. Îi dă pentru nepot o batistă, un halat, un șorț, numesc cumetrii. Parte a ceremoniei este îmbăierea: «Aici bunicile <...> își scufundă nepotul în apă saturată cu plante medicinale, aromate, arată tinerei mame cum să îmbăieze corect copilul»” (pentru mai multe detalii vezi: Болученкова 2010: 66). La Cunicia, Egorovka ni s-a spus că nu au un astfel de obicei.

Ne-am adresat preotului Bisericii Măzărachi din Chișinău pentru a clarifica ce se află în spatele expresiei „a accepta rugăciunea” după naștere (informatorii o numesc altfel: rugăciune de curățare, rugăciune de îngăduință etc.), care ne-a spus următoarele: „Există mai multe rugăciuni, nu una. Astfel, de exemplu, există o rugăciune care se citește înainte de a pune copilul în leagăn. Adică, de fapt, de îndată ce copilul se naște, încep rugăciunile. Rugăciunea «punerii în leagăn». Numele se dă în a opta zi. Apoi alte rugăciuni, pentru curățare. Și mamele au rugăciuni pentru curățare, prima care trebuie citită, apoi a doua – după a 40-a zi. Prin urmare, sunt multe, până la 10 rugăciuni. <...> Toate au fost cuprinse de astfel de ritualuri. Dar dacă luați vechiul ritual al botezului, existau doar 2 rugăciuni, adică o rugăciune pentru iertarea păcatelor și încă una, pentru curățare. Și nu era altceva. Acest rit al botezului a fost acoperit treptat de diferite rugăciuni. Dar sunt logice. Pentru că, de exemplu, înainte de a pune un nou-născut în leagăn, într-un pat nou, este logic ca preotul să citească o rugăciune” (V.A.V.).

O femeie care a născut, ca și cea însărcinată, și cea aflată în travaliu (a se vedea mai sus) era considerată nu numai vulnerabilă, ci și păătoasă și chiar periculoasă – atât pentru ea, cât și pentru cei din jur. Abia după ce accepta rugăciunea de purificare, ea își recăpăta dreptul de a participa la ritualurile bisericești și devenea din nou un membru cu drepturi depline al comunității.

Botezul. Vorbind despre momentele de tranziție și cele mai semnificative repere ale etapei inițiale a „scenariului ritual al vieții”, renumitul om de știință A. K. Baiburin face concluzii și presupuneri foarte importante: „Nașterea copilului implică apariția unei discrepanțe între faptul existenței sale și al lipsei unui statut uman. Scopul și misiunea ritualului este de a elimina această discrepanță. <...> Cu alte cuvinte, pentru ca un nou-născut să se transforme în om, este necesar de al crea, «face». <...> Este foarte posibil ca scopul principal al instituției beneficiarilor a fost tocmai acela de a oferi bebelu-

șului părinți «adevărați» (legalizați de cultură), și nu doar indivizi biologici, pentru a include copilul în structura socială cu un nivel taxonomic mai înalt decât familia” (Баїбурын 1993: 57). Aceste momente, elucidate de cercetător, presupunerile făcute de el, ajută la înțelegerea și explicarea unui număr de subtilități asociate momentelor de tranziție în ritualurile nașterii.

După cum am menționat deja, un copil slab, despre care nu se știa dacă va supraviețui, putea fi botezat („scufundat”) atât de moașă, cât și de cel mai în vârstă din familie, funcție de situație. Se putea invita și un preot. Dar dacă totul mergea bine, botezul se petrecea în biserică. Când mai exact după nașterea copilului, în ce zi? Există o dată fixă? Informatorii noștri din diverse localități vorbesc puțin diferit despre acest lucru (există discrepanțe și cu privire la alte probleme). Prin urmare, am considerat necesar să elucidăm o serie de puncte cu un preot lipovean, care ne-a ajutat să clarificăm multe. Iată ce a spus el, în special: „La lipoveni (și nu numai la ei) nu există un termen fix, exact – în ce zi să se boteze. Se știe în ce zi unei persoane i se *dă nume* (evidențiat de noi – T. Z.). Acest lucru este probabil legat și de Vechiul Testament. Vechiul Testament spune că circumcizia se făcea în ziua a opta. Acum se dă numele în ziua a opta. Adică, în a opta zi, preotul trebuie să citească o rugăciune pentru că dă nume persoanei. Nu e obligatoriu să botezăm în această zi. Dar, pentru continuitate, se botează foarte des până în ziua a opta. Pentru a finaliza totul înainte de a opta zi. Însă nu este principial. Deși mulți lipoveni respectă aceste lucruri extrem de strict. Astfel, de exemplu, există o altă tradiție: la Chișinău botezăm, dimpotrivă, după a 40-a zi, deoarece mama, după cum știți, până la a 40-a zi încă se purifică și nu poate intra în biserică și nu are dreptul să ia parte la taina botezului pruncului său. Și în al doilea rând, acei susținători care botează foarte devreme, înainte de ziua a 8-a, apoi, desigur, aduc copiii pentru împărtășanie. Dar pruncul se întoarce din nou la mama sa, iar mama se află în stadiul de purificare. Și trebuie să i se citească repetat rugăciuni pentru iertarea păcatelor. <...> Prin urmare, se produce un anumit dezechilibru în aceste oficii. De aceea la Chișinău am luat o astfel de decizie: să botezăm după a 40-a zi, când citim toate rugăciunile prescrise mamei, toate rugăciunile de purificare și imediat începem să botezăm pruncul, să-i dăm un nume – și totul este în regulă” (V.A.V.). Astfel, preotul nu numai că a lămurit clar aceste aspecte, ci a justificat ordinea de lucruri existentă, pornind de

la regulile bisericii, succesiunea acțiunilor și asociind oficierea dării numelui cu Vechiul Testament. În alegerea numelor pentru băieți și fete în funcție de calendar, există un interval diferit în raport cu momentul nașterii: „Datorită faptului că există mai multe nume de bărbați <...>, băieților li se dă un nume fie din a 8-a zi sau până la a 8-a zi <...> ... Dar numai înainte de la ziua nașterii. Iar fetele au voie să aleagă și în urmă. Când se naște o fată – se uită în calendar, ce nume întâlnesc – cu 8 zile înainte de naștere și cu 8 zile în urmă, pentru că sunt mai puține nume” (V.A.V.).

Potrivit informatorilor, se preferă să se aleagă nașul și nașa dintre rudele apropiate, dar „un cuplu căsătorit – soț și soție nu pot fi nași” (C.O.P.). Acest lucru s-a datorat faptului că, după cum se crede, nu numai sângele, ci și rudenia spirituală „de cruce” impune ulterior restricții conjugale între nași și finii lor (până la a 7-a generație). Și întrucât comunitățile de obicei nu erau foarte mari, acest lucru provoca anumite dificultăți. Iată un mic fragment al unei conversații cu un preot, care a lămurit competent o serie de puncte legate de statutul nașilor: „Nașii de asemenea se selectau după anumite criterii. Nu poți fi nași pentru toată lumea. Există anumite criterii. De exemplu, o bunică nu poate fi nașă nepotului său etc., deoarece există o «confuzie de nume». <...> Verii pot fi nași. Verii primari nu pot, dar aici, în Moldova, acest lucru s-a practicat. Însă mai târziu a apărut rezoluția congresului eparhial de la Kazan-Viatka în care se spunea că nu pot fi frați și surori. Deși aici există așa ceva. Pentru că nu vor să-și răspândească rudele: fiindcă apăreau dificultăți la cununie. La urma urmei, lipovenii trăiau compact. Să spunem că locuiesc în același sat. Și dacă ei continuă să se înrudească astfel, nu vor mai avea cu cine să se căsătorească: toți ar fi rude – atât de cruce, cât și de sânge. Deci este foarte greu...” (V.A.V.).

Din conversațiile cu informatorii am aflat detalii surprinzătoare despre vârsta nașilor. S-a dovedit că nu numai adulții, ci și adolescenții și – în anumite situații – chiar și copiii pot fi nași: „Nașa mea m-a botezat chiar ea – avea 6 ani” (C.A.S.); „Vârsta poate fi oricare. Nașul meu m-a botezat el având 10 ani” (C.T.I.). Preotul a confirmat că nașii sunt uneori foarte tineri: „În practica mea, am întâlnit asemenea cazuri de mai multe ori <...>. Nu chiar copiii de 6 ani, desigur, puțin mai în vârstă, dar totuși foarte mici. <...> Există dificultăți pur «tehnice și mecanice». Problema este că bebelușul trebuie scos din cristelniță, ținut. Trebuie citit «Simbolul credinței»... Acest lucru nu este real pentru o per-

soană atât de mică, așa că de obicei era ajutat din spate cu mâinile. Dar astfel de cazuri apar. Se întâmplă” (V.A.V.).

Pe vremuri apa din cristelniță era rece. Și nu doar că nu se încălzea, ci uneori era cu gheață. Deși este greu de crezut în așa ceva, acest fapt este remarcat de mai mulți cercetători: „Urmând regulile Bisericii Ortodoxe vechi, apa pentru botez nu era încălzită nici iarna. Copilul era scufundat în apă rece de la fântână, adesea cu gheață netopită. Scufundarea în «apa cu gheață» nu numai că nu era considerată periculoasă pentru viața nou-născutului, ci era văzută benefică pentru sănătatea sa. Dimpotrivă, adăugarea apei calde în cristelniță era privită ca neplăcută Domnului și, la fel, nu era benefică pentru nou-născut. Lipovenii credeau că un copil bolnav scufundat în apă de fântână adesea se însănătoșea” (Пайнова 2005: 150).

Acest lucru este susținut de mărturia informatorilor: „Înainte se boteza în apă rece, astfel încât copilul să fie mai puternic. Apoi au început să încălzească apa. Iar înainte, în cristelniță era apă rece. Ca și la Bobotează, tot așa – se scufundau în apă rece” (L.L.V.). Uneori se ajungea la extreme: „M-am născut la 30 ianuarie 1947, erau înghețuri strașnice. Și când se aducea găleata de la fântână, ea îngheța până ajungea la cristelniță” (C.T.I.). După cum putem vedea, în acest sens informatorii fac o paralelă între botezul copiilor în biserică și scufundarea în apa înghețată de sărbătoarea Bobotezii.

Un preot din Chișinău, într-o conversație cu noi, a confirmat că au existat cazuri de scufundare în cristelnițe cu gheață plutitoare: „S-a întâmplat. Chiar și recent. Eu personal nu am avut aici în oraș, se pare că la noi apa nu este rece, încăperea se încălzește. Însă preotul care a slujit în Pocrovca, părintele Victor, răposat de câțiva ani, spunea că a întâlnit așa ceva. Au venit să boteze un bebeluș, despre care nu se știa dacă va supraviețui sau nu, iar apa cu adevărat era acoperită cu o crustă subțire de gheață. O întrebă pe mamă: «Crezi că totul va fi bine?» Ea spuse: «Da, cred». «Ei bine, atunci, asta este după credința ta...» Și a botezat și totul a fost bine” (V.A.V.).

După întreita scufundare în cristelnița de botez (simpla udare cu apă nu este recunoscută), nașii înfășoară pruncul într-o bucată de pânză specială: „Aduci doi metri și jumătate de creton, un prosop pentru ca preotul să se șteargă pe mâini. Din acest material, ca să spunem așa, se face un port, ca un sac, se leagă peste cap, la gât, ca un rucsac, și îl ține acolo pe copilul botezat” (C.A.S.). Această bucată

de țesătură se numește *sindon* (în greacă) (popular: *svidon*). „Ca să spun mai simplu, aceasta este un cearșaf, o pânză albă... O pânză mare albă. Aici, în sud, tradiția este să se lege două colțuri opuse a pânzei (trebuie să fie mare, această țesătură). Iar preotul îl binecuvântează pe botezat, chiar cu acest nod. Sărută nodul și mâna preotului. Îi pune acest nod la gât astfel (arată), iar aici această țesătură este deja pregătită pentru a primi copilul. <...> Sindonul era păstrat cu mare grijă și apoi, când persoana murea deja, era înfășurat în ea” (V.A.V.). Preotul a subliniat că utilizarea unei astfel de țesături în timpul botezului este obligatorie. Dar trebuie remarcat faptul că, potrivit informatorilor, în Egorovca în acest scop este utilizat un prosop (C.T.I.). La Edineț, informatorii au menționat că, în timpul botezului copiii „sunt luați din cristelniță într-un prosop sau pătură sau doar stofă” (E.F.M.).

La botez, bebelușului i se îmbracă o cruce, precum și o cămașă și un brâu. Crucile pectorale canonice (telnik) ale lipovenilor credincioși diferă de cele purtate de ortodocși. Una dintre diferențe este absența pe prima imagine a lui Isus Hristos răstignit. În plus, bătrânii lipoveni fac distincție între crucile pentru bărbați și femei. Informatorii descriu diferențele dintre cruci pentru copii de diferite sexe în felul următor: „Sunt cruci mici, dar crucile pentru băieți au colțuri drepte, iar pentru fete – colțuri rotunjite” (K. A. Г.). „Aveau forme ușor diferite. Ale băieților au forme mai concise, în timp ce ale fetelor au un fel de decorări și ornamente” (V.A.V.).

La botez brăul pentru prunc era obligatorie, indiferent de sex. În ceea ce privește cămașa de botez, se remarcă și o atitudine specială pentru aceasta. Astfel, una dintre informatoarele (or. Edineț) ne-a relatat din propria experiență: „Îmi amintesc <...> soacra mea a spus când aveam deja copii: «Nu poți să-ți dai jos cămașa timp de opt zile. Îl speli [copilul], dar cămașa trebuie să fie». Centura trebuie numaidecât legată. Crucea trebuie numaidecât să fie pe copil. <...> Ea păzește de toate” (C.A.G.).

După botez, se pune masa. „În zilele de post, miercuri și vineri sau în post, totul este de post. Fasole, cartofi, sărmale, salate. Și dacă este o zi de fruct, se poate mânca piftie, carne, pâarjoale, cărnați, hering, pește. Obişnuiau să facă cartofi înăbușiți cu carne, îi spuneau «pechinka»” (C.A.S.).

Prezintă interes întrebarea dacă nașii de botez pot cununa finii de botez? Este permis acest lucru în sens canonic? Preotul ne-a spus următoarele: „A existat o astfel de tradiție. Din păcate, s-a pierdut. <...> La Pocrovca s-a păstrat ceva similar. Când

m-am căsătorit, a fost așa ceva. Adică nașii care au botezat copilul (se crede că îi sunt părinți spirituali, îi cresc, îi educă spiritual) și, tot așa, la cununie, stau alături ca nași de cununie deja. Este foarte logic și frumos” (B.A.B.). Și alți informatori au vorbit despre acest lucru: „Erau un naș și o nașă care [mai târziu] au cununat în biserică. Erau și ei ca niște părinți” (L.L.V.).

Nașii și finii la lipoveni se află într-o anumită relație: „Relația dintre nași și finii a fost constructivă. În mod tradițional, nașii trebuiau să aibă grijă de finii în viața lor de zi cu zi. Aceștia participau la crearea viitoareii familii a finului, fiind ca cuscari <...>; în caz de deces a părinților, aceștia îi înlocuiau” (Аргодяева, 2018: 23).

* * *

Astfel, ciclul de naștere-botez conține o serie de etape succesive, inclusiv obiceiuri și rituri care preced nașterea, nașterea în sine, precum și etapele ulterioare asociate cu purificarea și socializarea. Originile credinței despre latura contradictorie a naturii feminine, inerente viziunilor antice ale lumii, își au originea în ideea dualității ei, care este asociată cu riturile de trecere. Pentru a preveni efectele nocive ale sferei lumii de dincolo, cultura tradițională prescrie unei femei să respecte o serie de interdicții asociate impurității rituale. Odată cu aceasta, există și prescripții menite să protejeze mama și copilul de manifestările acelor forțe care le pot dăuna.

Note

¹ Lucrarea dată este realizată în cadrul Proiectului instituțional 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 Monografia lui Arnold van Gennep „Les Rites de Passage” a fost publicată în franceză în 1909.

³ Kirik și Ulita (Julitta) sunt sfinți creștini, mamă și fiu, care au fost torturați până la moarte în Tars de către persecutorul creștinilor Alexandr. Vezi: Православная энциклопедия. <https://www.pravenc.ru> (vizitat 18.07.2021).

⁴ În popor se crede că dacă o femeie însărcinată coase ceva, atunci copilul se poate naște cu degetele concreșcute; dacă pășește peste un lanț, frânghie etc., atunci în timpul nașterii, cordonul ombilical se poate înfășura în jurul gâtului copilului; dacă ea, speriată de un foc sau de altceva, atinge fața sau altă parte a corpului, atunci această frică este transmisă copilului și în acest loc nou-născutul va avea un semn de la naștere; dacă mângâie sau împinge orice animal, de exemplu o pisică, atunci copilul va avea păr pe spate etc.

Lista informatorilor

- V.A.V., a. n. 1984, or. Chișinău.
 B.C.A., a. n. 1963, or. Edineț.
 B.I.M., a. n. 1978, sat Pocrovca, raionul Dondușeni.
 E.F.M., a. n. 1940, or. Edineț.
 C.A.G., a. n. 1959, or. Edineț.
 C.A.S., a. n. 1946, sat Cunicea, raionul Florești.
 C.M.S., a. n. 1948, sat Cunicea, raionul Florești.
 C.N.G., a. n. 1976, or. Chișinău.
 C.O.P., a. n. 1979, or. Edineț.
 C.T.I., a. n. 1947, sat Egorovca, raionul Fălești.
 L.L.V., a. n. 1967, sat Egorovca, raionul Fălești.

Bibliografie/References

Аргудяева Ю. В. Обряды жизненного цикла у русских старообрядцев в Северо-Восточном Китае. 2018. <https://religio.amursu.ru> (vizitat 09.08.2021). / Argudyaeva Yu. V. Obryady zhiznennogo cikla u russkikh staroobryadcev v Severo-Vostochnom Kitae. 2018. <https://religio.amursu.ru> (vizitat 09.08.2021).

Арсланова Е. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные). Астрахань: ИП Сорокин Иван Васильевич, 2010. 348 с. / Arslanova E. Obryady zhiznennogo cikla staroobryadcev-lipovan Astrahanskoj oblasti (rodil'no-krestil'nye i pohoronno-pominal'nye). Astrahan': IP Sorokin Ivan Vasil'evich, 2010. 348 s.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с. / Bajburin A. K. Ritual v tradicionnoj kul'ture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochnoslavyanskikh obryadov. SPb.: Nauka, 1993. 240 s.

Болученкова А. Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы. În: Липоване. Вып. 7. Кишинев, 2010, с. 61-67. / Boluchenkova A. Vozniknovenie i razvitie staroobryadcheskikh poselenij na territorii gosudarstva Moldovy. In: Lipovane. Vyp. 7. Kishinev, 2010, s. 61-67.

Большая российская энциклопедия. 2016. <https://bigenc.ru> (vizitat 16.06.2021). / Bol'shaya rossijskaya enciklopediya. 2016. <https://bigenc.ru> (vizitat 16.06.2021).

Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1999. 200 с. / Van Gennepe A. Obryady perekhoda. Sistematičeskoe izučenie obryadov. M.: Izdatel'skaya firma „Vostochnaya literatura”, 1999. 200 s.

Душаклова Н. С. Родильная обрядность старообрядцев Северо-Западного Причерноморья: актуальные вернакулярные представления и практики. În: Этнографическое обозрение, 2018, № 3, с. 133-150. / Dushakova N. S. Rodil'naya obryadnost' staroobryadcev Severo-Zapadnogo Prichernomor'ya: aktual'nye vernakulyarnye predstavleniya i praktiki. In: Etnograficheskoe obozrenie, 2018, № 3, s. 133-150.

Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с. / Kabakova G. I. Antropologiya zhenskogo tela v slavyanskoj tradicii. M.: Ladomir, 2001. 335 s.

Москвина В. А. Обычай потягивания ребенка в народной культуре. În: Традиционная культура и мир детства. Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. II. Ульяновск, 1998, с. 112-120. / Moskvina V. A. Obychaj potyagivaniya rebenka v narodnoj kul'ture. In: Tradicionnaya kul'tura i mir detstva. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii „XI Vinogradovskie chteniya”. Ch. II. Ul'yanovsk, 1998, s. 112-120.

Паунова Е. В. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у астраханских старообрядцев-липован. În: Липоване. Вып. 2. Одесса, 2005, с. 135-154. / Paunova E. V. Obryady i obychai, svyazannye s rozhdeniem rebenka u astrahanskikh staroobryadcev-lipovan. In: Lipovane. Vyp. 2. Odessa, 2005, s. 135-154.

Трещенок Ю. М. Представление о ритуальной нечистоте женщины в традиционной культуре. În: Гуманитарный вектор, 2017. Т. 12, № 3, с. 140-147. / Treshchenok Yu. M. Predstavlenie o ritual'noj nechistote zhenshchiny v tradicionnoj kul'ture. In: Gumanitarnyj vektor, 2017. T. 12, № 3, s. 140-147.

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 Zaicovschi (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>

*Виктор ЦВИРКУН***НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ МАРИИ КАНТАКУЗИНО**<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.06>**Rezumat****File necunoscute din biografia Mariei Cantacuzino**

În prezenta publicație pentru primă dată în istoriografie sunt reflectate file ale biografiei Mariei Cantacuzino, soția a lui Toma (Фома) Cantacuzino, general, unul din persoanele apropiate lui Petru cel Mare. La baza acestei cercetări au fost puse mai multe documente, de primă dată descoperite de autor în diferite arhive de stat a Federației Ruse și puse în circuitul științific. Un element important al publicației prezente constă în faptul, că descrierea datelor din biografia Mariei Cantacuzino se efectuează în contextul evenimentelor politice din primul sfert al sec. al XVIII-lea, precum și a cunoștințelor și corespondenței ei cu demnitarii de stat al Imperiului Rus. Pentru primă dată în istoriografie autorul publicației date cercetează problema stării materiale a contesei în Rusia. Totodată, articolul revarsă lumina asupra mai multor date din biografia Mariei Cantacuzino, necunoscute anterior, cum ar fi: sosirea ei în Rusia, locul de trai, precum și data morții.

Prezenta publicație, efectuată în baza documentelor de arhivă descoperite și introduse prima dată în circulația științifică, permite prezentarea statutului de proprietate și a posesiunilor familiei Cantacuzino în Rusia din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, precum și soarta lor după moartea proprietarilor.

Cuvinte-cheie: Maria Cantacuzino, Toma (Фома) Cantacuzino, Petru cel Mare, Anna Ioannovna, Rusia, Sloboda Novomoskovskaia, moșiile.

Резюме**Неизвестные страницы биографии
Марии Кантакузино**

В данной публикации впервые освещаются страницы биографии Марии Андреевны Кантакузино, супруги сподвижника Петра Великого, генерал-майора русской армии Фомы (Томы) Кантакузино. В основу исследования легли материалы, обнаруженные автором в государственных архивах Российской Федерации. Отличительной особенностью данной публикации является тот факт, что биографические данные Марии Кантакузино раскрываются в контексте политических событий первой четверти XVIII столетия, а также личных ее связей с государственными деятелями Российского государства. Автор впервые рассматривает вопрос материального положения графини в России. Вместе с тем публикация проливает свет на ранее неизвестные биографические данные Марии Кантакузино – время и условия ее прибытия в Россию, места проживания, а также дату кончины.

Настоящая публикация, на основе обнаруженных и вводимых в научный оборот архивных документов, позволяет показать имущественное состояние и владения семейства Кантакузино в России в первой поло-

вине XVIII столетия, а также их судьбу после кончины владельцев.

Ключевые слова: Мария Кантакузино, Фома (Томас) Кантакузино, Петр Великий, Анна Иоанновна, Россия, Новомосковская слобода, владения.

Summary**Unknown pages from Maria Kantakuzino's biography**

The present publication is the first in historiography to highlight the unknown pages from the biography of Maria Andreevna Kantakuzino, wife of Foma (Toma) Kantakuzino, Major General of the Russian Army, an associate of Peter the Great. The research is based on documents discovered by the author in the State archives of the Russian Federation. The hallmark of this article is the fact, that the biographical data of Maria Cantacuzino are disclosed in the context of the political events of the 1st quarter of the 18th century, as well as her personal ties and correspondence with statesmen of the Russian Empire, the author reflects the issue of the financial situation of the countess in Russia. At the same time, the publication sheds light on the previously unknown biographical data of Maria Cantacuzino – the time and conditions of her arrival in Russia, the place of residence, as well as the date of her death.

This publication, on the basis of archival documents discovered and introduced into scientific circulation, makes it possible to show the property status and possessions of the Cantacuzino family in Russia in the first half of the 18th century, as well as their fate after the death of the owners.

Key words: Maria Cantacuzino, Foma (Toma) Cantacuzino, Peter the Great, Anna Ioannovna, Russia, Novomoskovskaya Sloboda, property.

Имеющий более чем тысячелетнюю историю род Кантакузино отмечен в летописях, исторических хрониках и документах многих государств Европы (Genealogia Cantacuzinilor 1902; Ion Mihai Cantacuzino 1996). Не стало исключением в длинном списке стран и Российское государство (Дворянские... 1993, 1995, 2008; Петров 1991). Однако биографии далеко не всех представителей этого древнего рода, принявших российское подданство и служивших верой и правдой своему новому отечеству, нашли должное отражение в исторической литературе. Лишь в последнее десятилетие, в результате многолетних архивных изысканий, была воссоздана биография графа Фомы (Томы) Кантакузино, первого из семейства, переселившегося в Россию и поступившего на го-

сударственную службу в 1711 г. (Цвиркун 2005; Цвиркун 2015; Țvircun 2005). Изучение биографии графа в то же время позволило пролить свет на жизнь и судьбу его супруги Марии Андреевны Кантакузино, которые совершенно неизвестны ученым – исследователям этого рода.

Мария Андреевна, урожденная Купарул Дука, вышла замуж за великого спэтаря¹ Валахского княжества Фому (Тому) Кантакузино в 1706 г., принеся с собой в качестве приданого поместье Вай-де-ей в уезде Прахова (Genealogia... 1902: 351).

Среди многочисленных загадок биографии М. Кантакузино предстает ее семейная жизнь. Абсолютное большинство исследователей и публикаторов родословной дают противоречивые сведения о семействе графа. К примеру, в своем фундаментальном исследовании румынский историк Н. Йорга отмечает, что у великого спэтаря и его супруги было двое детей: сын Тома, умерший в младенчестве, и дочь Сафта (Genealogia... 1902: 356). Эту же информацию предлагают нам авторы последнего издания «Истории румын» (Istoria... 2003). Однако ни в одной из этих публикаций не приводятся данные о дате и месте их рождения и смерти, а также не даются ссылки на использованные источники.

Совершенно иные сведения о составе семьи Т. Кантакузино предлагает камер-юнкер Ф.-В. Берхгольц², близко знавший семейство Кантемиров и Кантакузино. В течение многих месяцев пребывания в Санкт-Петербурге он вел ежедневные записи о наиболее важных событиях политической и повседневной жизни, происходивших в новой столице Российского государства. К таковым он причислил церемонию погребения скончавшегося генерал-майора кавалерии Т. Кантакузино, свидетелем и участником которой он был и которую почтил своим присутствием император Петр I.

Согласно запискам Ф.-В. Берхгольца, после кончины Т. Кантакузино «осталась жена и несколько человек детей, из которых один уже находится на службе» (Берхгольц 1858: 50).

Все предпринятые нами попытки обнаружить хоть какие-либо сведения или же упоминания о детях, оставшихся после кончины Тома Кантакузино, не увенчались успехом. Лишь однажды в поденном журнале И. Ильинского-Ярославца, личного секретаря Д. Кантемира, в повествовании о Персидском походе мы находим упоминание о молодом Кантакузино. Одна-

ко здесь речь идет не о сыне Тома, а о его родственнике – Константине Кантакузино, одном из двух сыновей Пэуны Кантакузино, прибывших в Россию в 1720 г. (Журнал... 1903: 295-343). Скорее всего именно их Ф.-В. Берхгольц принял за детей покойного генерала.

Мы склонны утверждать, что ко времени эмиграции в Россию граф и его супруга были бездетны. Подтверждением сказанному может служить как личная переписка Т. Кантакузино с российскими государственными сановниками, так и официальные документы того времени.

После неудачного Прутского похода 1711 г., Т. Кантакузино вынужден был тайно эмигрировать в Россию, оставив супругу в Валахии, где она на протяжении нескольких лет находилась под домашним арестом, установленным подвластными Порте валахскими князьями. Спустя четыре года ситуация коренным образом изменилась. После свержения с престола Штефана Кантакузино, двоюродного брата ее мужа, Марии удалось выехать из Валахии и найти убежище в столице Трансильвании г. Кронштадте (ныне г. Брашов). Получив об этом известие, Фома (Тома) Кантакузино предпринял активные усилия для ее переезда в Россию.

Уже в мае 1716 г. он обращается к канцлеру Г. И. Головкину³ с личной просьбой оказать ему содействие в решении материальных проблем, связанных с приездом супруги. В своем письме Т. Кантакузино отмечал: «...Не простирался ваше графское сиятельство докучать, за случившимся препятием (препятствием – В. Ц.) возвращения жены моей. А ныне, понеже паки свободна и конечно сюды будет, к тому есмь принужден, чего для покорно прошу предложить повторным указом, как в Москве для двора и к его вельможности (гетману И. И. Скоропадскому – В. Ц.) для села, дабы исполнено было, ибо многим как до того моего указу роздано, тако и после того другим села даны. Только в моем указе его вельможность препятие изыскал не дать. А по прибытию сюды жены моей без того (двора в Москве и сел в Украине – В. Ц.) толиким домом трудно обходиться мне здесь будет» (Цвиркун 2015: 55).

По-видимому, это обращение не принесло ожидаемого результата, отчего в начале августа Т. Кантакузино вновь пишет канцлеру: «...Мню небезизвестно и Ваше Сиятельство, что бывшей господарь Мултянской Стефан и отец его Константин и брат его Михайло Кантакузи-

ны по указу султана турецкого взяти из Мултянской земли и казнены смертию⁴. Между которым временем жена моя под сохранение десницы Вышняго Бога из Мултянской земли ушла в Седмиградскую землю, толко сама душою, оставя там всё имение наше. И по отъезде жены моя оставшие все маетности и пожитки и все имение наше и протчих всех Кантакузиных от нынешнего господаря Николая Скерлета⁵ конфискованы и другим все розданы. А ныне я имею намерение, чтоб жену свою суды препроводить, чего для уже и отправил нарочно людей своих, токмо не имею здесь жадного подлинного места, где б по прибытии помянутой (жены – В. Ц.) содержаться. А на пред сего по указу Царского Величества повелено было мне дать в Малой России село, а на Москве двор, которые и по се число не имею.

А от отчизны своей ничего не сподивився в прибытке себе, кроме милости всемилостивейшего монарха, что здесь получаю. Чего для всепокорно прошу вашего графского сиятельства, дабы из богатого милосердия своего видя необходимую мою нужду, сиятельство ваше исходатайствовал у Царского Величества прежде обещанное мне...» (РГАДА, ф. 68, оп. 1, 1716 г., д. 2, л. 20).

Обеспокоенный тревожными известиями из Трансильвании, Тома Кантакузино обратился за помощью к Г. И. Головкину, руководителю Коллегии иностранных дел, прося его содействия в том, чтобы переправить его семью посредством российских дипломатических миссий в Австрии и Речи Посполитой. «...Понеже <...> в помянутой Трансильвании по известию оттуду вижу якобы в страхе прибывают и тамошние обыватели от нападения татар, а паче от ребелий (восстаний, смут – В. Ц.) сумих венгеров: где уже якобы некоторыя фамилии (семьи – В. Ц.) и отходят выше в Цесарский край. Того ради, как вышеупоминаю, в размышлению обретаюсь, ибо там жены моя до долнего (дальнейшего – В. Ц.) времени быть невозможно, а чрез Польшу препроводить, за нынешним их междуусобием, такожде страшно. На что у вашего графского сиятельства, яко у милосердного отца, лучшего способу и наставления требую милостивым ходатайством чрез тамо обретающихся корреспондентов Его Царского Величества, что к споможению учинить, и аше за благо признано будет, хотя и всемилостивейшему монарху моему явить, аше ни, паки на милосер-

дие вашего графского сиятельства склоняюсь и покорно прошу в сей моей крайней нужде милосердие отеческое показать, коим бы местом суды приприводить было. Ежели через Польшу, то прошу милостивым своим писанием предложить князю Григорию Фёдоровичу Долгорукову и его милости господину Дашкову, дабы чрез их милость коего споможения в свободном проезде жена моя получить могла» (РГАДА, ф. 68. Сношения России с Молдавией и Валахией, оп. 1. 1716 г., д. 2, д. 20-21об.).

На фоне указанных письменных обращений графа к главе внешнеполитического ведомства России совершенно необоснованным выглядит сообщение Н. Йорги о том, что в 1717 г. Т. Кантакузино по поручению царя отправился в Трансильванию, где его ожидала супруга, изгнанная из Валахии князем К. Брынкованом (Genealogia... 1902: 354).

Просьбы и обращения Ф. Кантакузино были удовлетворены после прибытия Марии в Россию в 1717 г. Согласно архивным документам, «1718 (года – В. Ц.) марта в 17 день, Великий Государь царь и великий князь Петр Алексеевич всея Великия и Малыя и Белья России самодержец, пожаловал по именному своему Великому Государю Указу генерал майора графа Кантакузина за ево службы и для прибытия к нему из Мултянские земли дому ево, велел ему дать в Москве в Новонемецкой слободе двор иноземца Болдвина Томасова, которой отписан за доимочные деньги из Приказу Большие казны. Да в Малой России в Переяславле двор, да в том же Переяславском полку изменичьи маетности Мировичевы, все которыми они владели. И послать о дворе в Приказ Большие казны память. А о маетностях Мировичевых к господину гетману, его Великому государя грамоту» (АВПРИ, ф. II, оп. 2/6, д. 3941, л. 2–2об.).

В последних числах декабря 1721 г. Ф. Кантакузино вместе с детьми Д. К. Кантемира следовал из Санкт-Петербурга в Москву и, не доезжая 70 верст до г. Устюжны Железопольской, остановился в деревне Трухнове. Там с ним случился удар, от которого по истечении трех часов генерал-майор отошел в мир иной (РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 633, л. 16-17, 18-18об.).

После смерти супруга «жена его, вдова графиня Марья Андреева дочь, била челом, чтоб по силе прежнего указу данные все маетности и угодыя и все то, чем в полку Переяславском Мировичи владели и здесь в Немецкой слободе по-

жалованный мужу ее двор, грамотою на ее имя утвердить» (АВПРИ, ф. II, оп. 2/6, д. 3941, л. 3).

На поданное челобитье последовал императорский указ: «того ж 1722 году, апреля 24 дня по именному Императорского Величества указу, каков в Коллегии иностранных дел объявлен и подписан рукою канцлера графа Головкина, велено помянутой вдове графине Кантакузиной данным мужу ее двором в Новонемецкой слободе и маетностями в Малороссийских городах владеть по ее живот, а никому того двора и маетностей вдове графине Кантакузиной не продать и не заложить» (РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 632, л. 153-154).

В последующие годы Мария Кантакузино поселилась и безвыездно проживала в оставшихся ей по наследству имениях. Ей была определена ежегодная пенсия в 1500 рублей (РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 632, л. 153-154), которую она изначально получала из Москвы от Военной коллегии. Однако впоследствии дальнейшее расстояние и многочисленные задержки с получением причитающихся ей денег заставили графиню обратиться за помощью и содействием к А. Д. Меншикову для смены места получения определенной ей пенсии. В своем мемориале от 9 сентября 1724 г. на его имя она просила о перемене указа: «...Дабы оное [жалование] давалось в Белгородской или Севской провинции. Понеже за бытностью моею в Малой России свободне оное получать оттуда нежели с Москвы» (РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 632, л. 153-154). Помимо этого вдова Т. Кантакузино просила заступничества князя от произвола местных властей, отмечая, что «от учрежденной Малороссийской коллегии чинятца <...> великие тягости за домоганием всяких податей и десятин, как с тамошних жителей» (РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 632, л. 153-154).

Другая нанесенная ей обида проистекала от размещения на постой в ее маетностях войск, в то время как «украинская старшина в своих имениях воинского постоя не имеет» (РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 632, л. 153-154). Обращение Марии Кантакузино за помощью к всеильному покровителю возымело действие, поскольку через несколько месяцев, 18 января 1725 г., за подписью киевского губернатора князя М. М. Голицына ей был выдан «Охранный лист» на недвижимое имение, доставшееся по наследству от покойного супруга (РГАДА, ф. 11, оп. 1. 1725 г., д. 162, л. 1-2; Цвиркун 2015, док. № 100).

Одним из последних письменных доку-

ментов, относящихся к Марии Кантакузино, является ее челобитная на имя императрицы Анны Иоанновны, датируемая августом 1732 г. В ней идет речь о выплате назначенной ей по смерти мужа пенсии, а местом выплаты вдова просит определить г. Глухов (АВПРИ, ф. 15 «Приказные дела новых лет», оп. 4, д. 183, л. 1). По истечении двух лет, в конце 1734 г., Мария Кантакузино скончалась в принадлежащем ей местечке Золотоноше Переяславского полка (АВПРИ, ф. 15, оп. 4, д. 198, 1735 г., л. 1-2). Со смертью М. Кантакузино пресеклась одна из ветвей рода Кантакузино, впервые обосновавшихся в России.

Примечания

¹ Великий спэтарь – один из высших рангов в иерархии боярских чинов Молдавского и Валашского княжеств. Великий спэтарь являлся руководителем господарского войска, а во время праздничных или торжественных церемоний нес меч и булаву – символы княжеской власти.

² Берхгольц (Бергольц) Фридрих Вильгельм фон (1699–1771), гоф-юнкер (с 1717), камер-юнкер (с 1722), камергер (с 1724) при дворе герцога Гольштейн-Готторпского Карла Фридриха. С 1739 г. воспитатель, а затем обер-камергер герцога Карла Петра Ульриха, будущего российского императора Петра III.

³ Гавриил (Гаврила) Иванович Головкин (1660–1734) – граф (с 1707), сподвижник Петра I, первый канцлер Российской империи (с 1709), первый кабинет-министр (1731–1734). По учреждении коллегий в 1717 г. был назначен президентом Коллегии иностранных дел.

⁴ Казнь состоялась в ночь с 26 на 27 июля 1716 г. в Семибашенном замке (Йеди куле) Стамбула.

⁵ Николай Скерлет – Николай Маврокордато, с 25 декабря 1715 г. по ноябрь 1716 г., а также в 1719–1730 гг. – господарь Валашского княжества.

Архивные материалы

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), ф. II, оп. 2/6, д. 3941, л. 2-2об. / Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy imperii (AVPRI), f. II, op. 2/6, d. 3941, l. 2-2ob.

АВПРИ, ф. 15, Приказные дела новых лет, оп. 4, д. 183, 1733 г., л. 1. / AVPRI, f. 15, Prikaznyye dela novykh let, op. 4, d. 183, 1733 g., l. 1.

АВПРИ, ф. 15, оп. 4, д. 198, 1735 г., л. 1-2. / AVPRI, f. 15, op. 4, d. 198, 1735 g., l. 1-2.

Российский Государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 11, оп. 1, 1725 г.,

д. 162, л. 1-2 / Rossiyskiy Gosudarstvennyy arkhiv drevnikh aktov (RGADA), f. 11, op. 1, 1725 g., d. 162, l. 1-2.

РГАДА, ф. 198, оп. 1, д. 632, л. 153-154. / RGADA, f. 198, op. 1, d. 632, l. 153-154.

Литература/References

Берхгольц Ф. В. Дневник камер-юнкера Берхгольца. Ч. 2. М.: тип. Каткова, 1858. 50 с. / Berkhgolts F. V. Dnevnik kamer-yunkera Berkhgoltsa. Ch. 2. M.: tip. Katkova, 1858. 50 s.

Дворянские роды Российской империи. Т. 1. СПб.: изд. ИПК Вести, 1993. 344 с.; Т. 2. СПб.: изд. ИПК Вести, 1995. 264 с.; Т. 3. СПб.: изд. ИПК Вести, 1995. 278 с.; Т. 5. Лос-Анжелес: изд. Старая Басманная, 2008. 300 с. / Dvoryanskiye rody Rossiyskoj imperii. T. 1. SPb., izd. IPK Vesti, 1993. 344 s.; T. 2. SPb.: izd. IPK Vesti, 1995. 264 s.; T. 3. SPb.: izd. IPK Vesti, 1995. 278 s.; T. 5. Los-Anzheles: izd. Staraya Basmannaya, 2008. 300 s.

Журнал Академии наук переводчика Ивана Ильинского. Повседневные записки. В: ОРЯС. Т. 73, № 1. СПб.: изд. Российской Академии наук, 1903, с. 295-343. / Zhurnal Akademii nauk perevodchika Ivana Ilinskogo. Povsednevnyye zapiski. V: ORYaS. T. 73, № 1. SPb.: izd. Rossiyskoi Akademii nauk, 1903, s. 295-343.

Петров П. Н. История родов русского дворянства. В 2-х книгах. М.: Современник, 1991. Кн. 1. 431 с. Кн. 2. 320 с. / Petrov P. N. Istoriya rodov russkogo dvoryanstva. V 2-kh knigakh. M.: Sovremennik, 1991. Kn. 1. 431 s. Kn. 2. 320 s.

Цвиркун В. И. Материалы к биографии Тома Кантакузино. Кишинев: Univers Pedagogic, 2005. 164 с. / Tsvirkun V. I. Materialy k biografii Toma Kantakuzino. Kishinev: Univers Pedagogic, 2005. 164 s.

Цвиркун В. И. Соратник Петра Великого. Жизнь и деятельность Тома Кантакузино. СПб.: Нестор-История, 2015. 216 с. / Tsvirkun V. I. Soratnik Petra Velikogo. Zhizn i deyatelnost Toma Kantakuzino. SPb.: Nestor-Istoriya, 2015. 216 s.

Genealogia Cantacuzinilor de Banul Mihai Cantacuzino publicată și adnotată de N. Iorga. București: Minerva, 1902. 376 p.

Ion Mihai Cantacuzino. O mie de ani în Balcani. București: Ed. Albatros, 1996. 587 p.

Istoria Românilor. Vol. V. Adnotări. Familia Cantacuzino. București: Ed. Academiei Române, 2003. 1125 p.

Țvircun V. Viața și activitatea lui Toma Cantacuzino. Chișinău: Univers Pedagogic, 2005. 164 s.

Victor Țvircun (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în pedagogie. Doctor habilitat în istorie, profesor.

Виктор Цвиркун (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат педагогике. Доктор хабилитат истории, профессор.

Victor Tsvirkun (Chisinau, Republic of Moldova). PhD of Pedagogy. PhD of History, Professor.

E-mail: tvircun_victor@yahoo.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3259-7692>

Наталья ГОЛАНТ,

Мария РЫЖОВА

АНАЛИЗ ЛЕКСИКИ ЗАГОВОРОВ ВЛАХОВ (РУМЫН) ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ НА ПРЕДМЕТ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.07>

Rezumat

Analiza lexicului descântecelor vlahilor (românilor) din estul Serbiei

pe seama subiectului împrumuturilor lexicale

În articolul de față este vorba despre împrumuturi lexicale din limba sârbă în unele texte ale descântecelor folosite de vlahi (români) din estul Serbiei. Articolul se bazează pe materialele de teren ale autoarelor. Analiza vocabularului descântecelor se realizează pe exemplul a două texte înregistrate de la vorbitori nativi ai dialectului oltenesc al limbii române din satele comunelor Zaječar și Negotin. Sunt texte care reprezintă un descântec vizând îndepărtarea pagubelor și „returnarea” prejudiciului celui care l-a provocat (*Întorsura mare*) și un descântec pentru noroc (*De noroc*). În cursul cercetărilor de teren s-au înregistrat și alte descântece – în primul rând cele care vizează vindecarea diferitelor boli: descântecul de durere de dinți sau de inflamație a urechilor (*De năjit*), de furuncule (*De buboaiie*), de inflamație a glandelor (*De gâlci*), de otrăvire cu mercur (*De argint viu*) etc. Informațiile de la care au fost înregistrate aceste descântece sunt femei în vârstă, care au absolvit cel puțin școala elementară, dar nu știu forma scrisă a limbii lor materne, pentru că instruirea lor a fost exclusiv în sârbă. Textele descântecelor au un caracter stabil (exclud variabilitatea componentelor). Cu toate acestea, unele împrumuturi din limba sârbă, care fac parte din dublete lexicale moderne și nu sunt înregistrate în dicționarele limbii române, se păstrează încă în textele descântecelor.

Cuvinte-cheie: descântece, *magie vlahă*, împrumuturi lexicale, limba română, limba sârbă.

Резюме

Анализ лексики заговоров вlahов (румын) Восточной Сербии на предмет лексических заимствований

В статье идет речь о лексических заимствованиях (в синхронном плане) из сербского языка в заговорных текстах, бытующих у вlahов (румын) Восточной Сербии. В основу статьи легли полевые материалы авторов. Анализ лексики заговоров проводится на примере двух текстов, записанных от носителей олтенского диалекта румынского языка, проживающих в селах общины Заечар и Неготин. Это заговор, направленный на снятие порчи и «возвращение» вреда тому, кто его причинил (*Întorsura mare*, букв. «Большой возврат»), и заговор на удачу (*De noroc*). Во время экспедиций были записаны и другие заговоры, главным образом направленные на исцеление различных болезней: от зубной боли или воспаления уха (*De năjit*), от фурункулов (*De buboaiie*), от воспаления гланд (*De gâlci*), отравления ртутью (*De argint viu*, букв. «От живого серебра») и др.

Информанты, от которых были записаны заговоры, – пожилые женщины; все они окончили по крайней мере начальную школу, но письменной формой родного языка не владеют – их обучение проходило исключительно на сербском. Заговорные тексты отличаются устойчивостью. Однако отдельные заимствования из сербского языка, которые входят в состав современных лексических дублетов и не зафиксированы ни в одном из словарей румынского языка, все же встречаются в текстах заговоров.

Ключевые слова: заговорные тексты, *влашская магия*, лексические заимствования, румынский язык, сербский язык.

Summary

Analysis of incantation vocabulary of Vlahs (Romanians) from Eastern Serbia on the subject of lexical borrowings

The article discusses the lexical borrowings from the Serbian language in the incantations of Vlahs (Romanians) from Eastern Serbia and is based on the authors' field materials. Incantation vocabulary analysis is carried out on the example of two texts recorded from native speakers of Oltenian dialect of the Romanian language from the villages of Zaječar and Negotin. There is an incantation called *Întorsura mare* (literally „Great return“, this incantation aims at removing damage and returning it to the person who caused it); the spell *De noroc* (*Good luck*) is meant to attract good luck. During the field research were recorded other incantations, mainly aimed at curing various diseases: the incantation of toothache or ear inflammation (*De năjit*), boils (*De buboaiie*), inflammation of the glands (*De gâlci*), mercury poisoning (*De argint viu*, lit. “Of live silver”) etc. The informants from whom the incantations were recorded are elderly women, all of whom completed at least primary school, but do not know the written form of their native language, because they studied in Serbian. The texts of incantations have a stable character (exclude the variability of the components). However, some borrowings from the Serbian language, which are part of modern lexical duplicates and are not recorded in Romanian dictionaries, are still preserved in the texts of the incantations.

Key words: incantations, *Vlach magic*, lexical borrowings, Romanian language, Serbian language.

Статья основана на полевых материалах авторов, собранных в 2018–2019 гг. в селах общины Заечар Заечарского округа и общины Неготин Борского округа Сербии. Носителей румынского языка, живущих в Восточной Сербии

(округа Браничево, Бор, Заечар и Поморавље) обычно называют влахами¹, в отличие от румыноязычных жителей Воеводины, которых именуют румынами. Жители обследованных нами сел – носители олтенского, или царанского², диалекта румынского языка.

Наряду с фонетическими и грамматическими особенностями, как то: чередование гласных [e, ə, o] в середине слова, которые закрываются до [i, i, u] ([di, di la] вместо стандартного de, de la), или широкое распространение простого перфекта, употребляемого наряду с формами сложного перфекта (*văzurați: ați văzut*) (подробно см. Bădescu), в олтенском диалекте особенности проявляются в лексике, для которой характерно широкое использование архаизмов, славизмов, регионализмов, трансформация значений лексических единиц, ассимиляция лексических заимствований из сербского языка. В основном это касается бытовой лексики: *comșie* ‘сосед’, *prodavniță* ‘магазин’, *prașac de pețivo* (от серб. *прашак за пециво*) ‘порошок для выпечки, разрыхлитель’.

Заговоры, как отметил румынский лингвист и диалектолог Э. Петрович еще в 1930-х гг., являются наиболее развитым жанром устного народного творчества влахов (румын) Восточной Сербии (Petrović 1942). Этот факт отмечает и современный исследователь С. Гацович, опубликовавший ряд влашских заговоров (преимущественно на банатском (унгуриянском³) диалекте) (Гацовић 2002).

Здесь мы рассмотрим два текста – заговор, направленный на снятие порчи и «возвращение» причиненного вреда тому, кто ее навел (*Întorsura mare*), и заговор на удачу (*De noroc*).

**Întorsura mare (букв. «Большой возврат» – заговор от порчи)
(информант Виданка Лаутаревич
(Vidanca a lu Lautariu), с. Шипиково)**

Bună ziua apa mare!
Apa mare trecătoare,
Șezi (nume cutare) pe scaun de mătase!
Nu am venit să șed pe scaun de mătase,
Numa am venit ca m-a făcut fermecătoare
Urâta urâților,
Zgâita zgâiților,
Strâmba strâmbiților,
Că ea mi l-a dat cu una,
Eu le dau cu două,
Că ea mi l-a dat cu două,

Eu le dau cu trei,
Că ea mi l-a dat cu trei,
Eu le dau cu patru,
Că ea mi l-a dat cu patru,
Eu le dau cu cinci,
Că ea mi l-a dat cu cinci,
Eu le dau cu șase,
Că ea mi l-a dat cu șase,
Eu le dau cu șapte,
Că ea mi l-a dat cu șapte,
Eu le dau cu opt,
Că ea mi l-a dat cu opt,

Eu le dau cu nouă,
Cu mâinile mele amândouă.
Fac brâu colac,
Le arunc capul cui i-a dat.
Ea le-a dat cu traista,
Eu le dau cu sacu zăstălit,
Ea le a dat cu sacu,
Eu le dau cu caru încergat,
Cu fterul plugului așezat,
Că nu e nici un păcat,
Că destul și (nume cutare) a purtat.

Voi fi sta la cruce (?)
Cum întoarce plugu,
Cât o fi brăzulele
Și fână pe livadea
Și pe apă-n ogășel,
Și apă-n izvoraș,
Frunza-n tufăior (?),

Floarea-n mălior
Și vozu pe prugă îl oprește,
Așa să se ducă la care mi l-a făcut,
Rău acasă mi-a gândit.
Du-du-du, du-du-du!
Cum se potolesc oile-n bârlogele,
Porci în cârtologele,

Găinile în cocoșeiniță,
Vacile în coșere,
Păsăricile în cuiburele,
Așa să se potolească casa mea,
Oboru meu,
De toate făcăturile, de toate trimesăturile,
Să le amânați de casa cui i-a dat,
Că nu-i nici un păcat,

Că destul și eu le-am purtat
Cu casa mea, cu oboru meu,

Fugiți, fugiți, voi, gușteri pârliti,
 Cu pârliturile voastre,
 Cu făcăturile voastre,
 Să vă duceți în capul cui v-a dat,
 Că nu-i nici un păcat,
 Că destul și eu le-am purtat.
 Dar la mine să-mi aduceți
 Un pom înflorit,
 Cu florile voastre, cu rodul vostru.
 A plecat (nume cutare) pe drum, pe troian,
 La fântâna lui Iordan,
 S-a întâlnit cu Maica Precista în cal,

– Ce mă (nume cutare),
 Ce ai plecat tu de-acasă,
 Cu familia ta, cu copiii tăi,
 Văitându-te, olicăindu-te,
 Cu glasu-n până-n cer,

Cu față pân-în pământ?
 – Cum să nu mă olicăi,
 Și să nu mă vait!
 Că m-a făcu nașli, moașli, surorli,
 Comșii de lângă casă
 Urâții urâților,
 Zgâiții zgâiților,
 Strâmbiții strâmbiților!
 Maica Precista de auzea,
 Curând degraba de mâna dreaptă-i lua,
 Și-i ducea la fântâna lui Iordan.
 Îi băga în jghiab de aur,

Lua canta de aur,
 Se ducea la fântâna de aur,
 Scottea apa de aur, și-i lua și-i spăla.
 Cum spală țiganii de carbuneală,
 Și petele de zmoală.
 Le au luat de pe cap ptele de țap,
 De pe țâță ptele de mătă,
 De pe picioare cățele de nojicioare,

De să lăuda,
 De să mira lumea și țara de el,
 C-a venit primăvara,

A luat lumea foarfecele la vie,
 S-a dus, a tăiat via,
 A crescut lăstare,
 A luat rafie și a legat vie,
 A înflorit via,
 A legat bobu strugurii,

S-a copt strugurile,
 A venit Sânta Maria Mare
 Cu Sânta Maria Mică⁴,
 Și tri muieri,
 A mai mică sârea râu se îneca,
 A mijlocare mânca și crăpa,
 De la mare nimic nu îi erea,
 Și a rămâns casa lu (nume cutare)
 Și oboru lui

Curat și luminat,
 Ca Maica de Fată,
 Ca strugurile din vie,
 Ca Maica Sânta Sânta Maria.
 Leac de mâna mea
 Și de Maica Precista.

De порос (Заговор на удачу)
(информант Йованка Житя, с. Ябуковац)

Cum trage albina la stupină,
 Și lumea la fântână,
 Și copilu la mumână
 Așa să tragă după domnu
 Toate fâmeile și tot (нрзб.)
 Să fie vădzut și auzit
 Ca steagu peste nuntă,
 Ca arângu peste sat,
 Pe unde mergea și pe unde trecea,
 Să aibă noroc și srecea
 Și la sud, și la advocat,

Și la țarină,
 Și la director,
 Și la toți
 Să fie vădzut și auzit
 Înainte la toată lumea
 Și la femeia lui
 Și pe unde mergea...

(Нрзб.) toți care sînteți aici
 Să fiți vădzuți și audzîți

Ca steagu piste nuntă.
 Mă rog la Dumnedzău
 Și la Maica Precistă
 Și la Cristos, Sta Maica Marie,
 La Dumnezeu și la Maica Precistă
 Și la Cristos, Sta Maica Marie...
 La toți voi aicea cincî, într-ajutor să vă fie.
 Asta, mă rog (нрзб.) cu cruci.

В текстах присутствует ряд лексем славян-

ского происхождения, которые зафиксированы в словарях румынского языка. Одни из них, как считается, пришли в румынский из старославянского; другие даны в словарях с пометами, указывающими на болгарское или сербское происхождение (иногда авторы одних словарей отмечают болгарское или сербское, авторы других – старославянское происхождение одной и той же лексемы). Ниже даются лексемы старославянского происхождения, а также заимствованные из южнославянских языков или имеющие аналоги в этих языках из приведенных текстов заговоров. Среди них есть и слова, входящие в нормативный словарь, и регионализмы. Лексемы приводятся в том порядке, в котором встречаются в текстах:

colác s. m. sg. ‘калач, каравай’ ← ст.-слав. *колач* (ср. болг. *колач*, сербохорв. *колач*, словен. *kolač*, чеш., слвц. *kolač*, польск. *kołacz*, в.-луж. *kołac̣*, н.-луж. *kołac*, укр. *колач*, др.-рус. *колачь*) ← **kolo* ‘круг’ (DEX 1998: 194-195; Ciorănescu 2007: 224-225; Фасмер);

zăstălit adj. m. sg. ‘полный, наполненный’ – возможно, от глагола *a zăstăvi* ← слав. *застави* (ср. рус. *заставить*) (MDA 2010; Scriban 1939);

încergăt adj. m. sg. ‘накрытый покрывалом’ – от *cergă* s. f. sg. ‘покрывало’, реже ‘полотно для шатра’, ср. также арум. *cergă* (*čergă*) ‘ковер’, ‘покрывало’, ‘тент’, ‘палатка’, мегленорум. *cergă* ‘палатка’, тур. *çerge* ‘палатка, шатер, юрта’, ‘навес’, алб. *cergë* ‘паутина’, ‘тряпка’, ‘покрывало (из козьей шерсти)’, н.-греч. *τσεργα* ‘шерстяное покрывало’, ‘шатер’, болг. *черга* ‘грубо тканая подстилка или покрывало/одеяло’, диал. ‘половик’, но также *чергар* ‘кочевник’, ‘цыган’, *чергило* ‘крыша над повозкой’, серб. *черга* ‘цыганский шатер’, ‘покрывало (из конопли)’, ‘холст, рядно’, цыган. *čerga* ‘шатер’ (Ciorănescu 2007: 171; Părahađi 1963: 352; Речник..; Гирфанова: 257-258). А. Чорэнеску предполагал изначальное происхождение этого слова от лат. *serica*, *sericorum* ‘шелковые ткани или платья’, которое могло проникнуть в новогреческий язык, из новогреческого – в турецкий, а из турецкого – в болгарский и сербский (Ciorănescu 2007: 171);

plug s. n. sg. ‘плуг’ ← ст.-слав. *плугъ*, которое, в свою очередь, было заимствовано из древне-верхне-немецкого *pfluog* или готского **plōgs* ‘плуг’, ср. также болг. и сербохорв. *плуг*, словен. *plūg*, чеш. *pluh*, *plouh*, слвц. *pluh*, польск. *plug*, в.-луж. *phuh*, н.-луж. *ptug*, полаб. *pläug* (Ciorănescu 2007: 612-613; Фасмер; Skok 1972);

brăzuléle (дими́нүтив s. f. pl. от *brazdă* s. f. sg. ‘борозда’ ← ст.-слав. *бразда*) (DEX 1998: 110; Ciorănescu 2007: 112);

liváde (*livádă*) s. f. sg. ‘сенокосный луг’ ← от болг. *ливада* или укр. *левада* (MDA 2010; NODEX 2002)⁵. В словарях А. Чорэнеску и А. Скрибана указывается на изначальное греческое происхождение этого слова (ср.-греч., н.-греч. *λιβάδι(ov)*) и на то, что в румынский язык оно могло проникнуть через посредство старославянского, причем Чорэнеску не исключает и непосредственное проникновение в румынский из греческого (Ciorănescu 2007: 473; Scriban 1939);

izvorás s. n. sg., дими́нүтив от *izvor* s. n. sg. ‘источник’ ← ст.-слав. *изворъ* (ср. серб., болг., макед. *извор*) (MDA 2010; Ciorănescu 2007: 440);

măliór s. m. sg., дими́нүтив от слова *mălin* s. m. sg., которое, в свою очередь, является репрессивным дериватом от *mălină* s. m. sg. ‘белая акация’ (*Robinia pseudoacacia*) – от болг. и укр. *малина* ‘малина’⁶ (MDA 2010). Чорэнеску указывает также на соответствия в болгарском, сербском, хорватском, словенском, чешском, польском и русском языках (Ciorănescu 2007: 487);

voz s. m. sg. ‘поезд’ ← серб. *воз* ‘поезд’;

prúgă s. f. sg. ‘железная дорога’ ← серб. *пруга* ‘полоса, линия’, ‘железнодорожное полотно’;

a (se) oprí, oprésc, opréște vb., refl., trans. ‘останавливать(ся)’ ← от слав. *oprěti* (ср. чеш. *oprěti* ‘держат, поддерживают’, рус. *опереться*) (Ciorănescu 2007: 561-562);

a (se) potolí, potolésc, potoleáscă vb., refl., trans. ‘успокаивать(ся)’ ← от серб. *потулити*, болг. *потулям (се)* ‘скрыть(ся), укрыть(ся), спрятать(ся)’ (DEX 1998: 831; Речник...), или от ст.-слав. *потолити*, ср. рус. *утолить* (Scriban 1939; NODEX 2002);

bârlogéle (дими́нүтив s. n. pl. от *bârlóg* s. n. sg. ‘загон для скота’⁷ ← ст.-слав. *бърлогъ* ‘берлога’, ср. укр. *берлога* ‘соломенная подстилка, скверная постель’, болг. *бърлога* ‘нора дикого животного’, перен., разг., ирон. ‘неубранное жилище’⁸, сербохорв. *брлог* ‘свинарник, логово, мусорная свалка’, *брлог* – то же, серб. тимок. *брлог* – ‘мусор, грязь (в неубранном доме)’, словен. *brlog* ‘пещера, убежище’, чеш. *brloh* ‘логово, хибара’, польск. *bartóg*, ‘соломенная подстилка, мусор, нечистоты’, в.-луж. *bortoh*, н.-луж. *bartóg* ‘соломенная подстилка’) (MDA 2010; Фасмер; Skok 1971; Динић 2008: 46);

cârtologele (дими́нүтив s. n. pl. от *cârtóg* s. n. sg. ‘помещение для скота’) ← вероятно, от серб. *кртог* ‘свалка, мусор’ (Scriban 1939; Skok 1972). Слово *cârtog* в значении ‘убежище’ бытует в округе Мехединць в Олтении, в значении ‘грязь’ – в округе Тимиш в румынском Банате (Boteanu, Borloveanu 2003: 491; Dicţionar de cuvinte... 2002);

cocoşéiniţă s. f. sg. ‘курятник’ (от общерум. *cocoş* s. m. sg. ‘петух’ ← ст.-слав. *кокош* ‘курица’, ср. болг. и серб. *кокошка*, серб. рег. *кокош* ‘курица’, польск. *kokosz* ‘курица’) (Ciorănescu 2007: 222);

coşere s. f. sg. и pl. (вариант pl. *coşeri*) ‘хлев, кошара’ (ср. станд. рум. *coşar* s. n. sg., *coşară* s. f. sg.) ← от ст.-слав. *кошара* (MDA 2010) или болг. или серб. *кошара* (DEX 1998: 232). Сходные термины имеются в словенском (*košara*, *košar* ‘круглая корзина’), словацком (*košiar* ‘загон’), польском (*koszara*, *koszar*), украинском и русском (*кошара*) языках (Фасмер). Есть и предположение о заимствовании славянскими языками из восточнороманских (от лат. *caseāria* ‘сыроварня»), в пользу которого говорят арумунские варианты *căşare*, *căşărie* (Фасмер; Parahagi 1963: 279-280);

obór s. n. sg. ‘двор’ – по данным большинства словарей, слово *obór* в данном значении произошло от болг. *обор* ‘хлев’, болг. диал. ‘ограда, плетень’, серб. *обор* ‘загородка для свиней’ (MDA 2010; NODEX 2002; DEX 1998: 707; Речник...). А. Скрибан увязывал слово *obór* в значении ‘двор’ с другим значением этого слова – ‘веревка’, и писал о его родстве со ст.-слав. и рус. *обора* ‘веревка’ (в том числе огораживающая пространство) (Scriban 1939; NODEX 2002; Фасмер);

gúşteri (s. m. pl.; s. m. sg. *gúşter* ‘ящерица’) ← от серб. *гуштер*, болг. *гуштер* ‘ящерица’ (авторы Малого академического словаря указывают вероятное сербское происхождение этого слова, А. Чорэнеску – болгарское и сербское) (MDA 2010; NODEX 2002; Ciorănescu 2007: 384);

pârliti adj. m. pl. ‘опаленные’, **pârlitură** s. f. sg. ‘ожог’ ← *a pârli* vb. trans. ← от болг. *пърля*, серб. *пърлџи* ‘опалить’ (MDA 2010; DEX 1998: 770; Речник...);

rod s. n. sg. ‘урожай’ ← ст.-слав. *родъ*, ср. болг. *rod*, сербохорв. *ród*, словен. *rođ*, чеш., слвц. *rod*, польск. *ród*, в.-луж. *ród*, н.-луж. *rod*, рус. и блр. *rod*, укр. *pid* (род. п. *роду*) (MDA 2010; DEX 1998: 931; Фасмер);

troián s. n. sg. – по словам информантов из Шипикова, где был записан заговор, это слово употребляется в значении ‘колея, след от колес’. В стандартном румынском языке имеет значения ‘древнее укрепление, вал’ (ср. *valul lui Traian* ‘Траянов вал’), ‘куча, насыпь’, ‘сугроб’. В олтенских говорах это слово употребляется в значениях ‘тропинка через луг’ и ‘санный след на снегу’ (Ciorănescu 2007: 805-806). П. Скок указывает, что кроме значений ‘римское укрепление’ и ‘сугроб’ это румынское слово может употребляться в значениях ‘паром’ и ‘переулок’ (в Олтении, Банате и Трансильвании) (Skok 1973). А. Чорэнеску считал, что наследование этого слова румынским языком напрямую из латыни (от лат. *Trāianus*) фонетически невозможно, и настаивал на его славянском происхождении (например, от серб. *тројан*) (Ciorănescu 2007: 805-806);

Máică s. f. sg. 1) ‘мать’ 2) ‘матушка’ (монахиня) ← болг. *майка*, сербохорв. *мајка* (Ciorănescu 2007: 485; MDA 2010);

Précistă adj. или s. f. sg. ‘пречистая’, ‘Дева’ ← слав. *пречиста* (Ciorănescu 2007: 631; DEX 1998: 838);

a olicăi vb. ‘рыдать’ ← болг. *олелеча*, диал. *олелекам*; серб. *лелекати* (Ciorănescu 2007: 559; Şăineanu 1929; Речник...);

glas ← ст.-слав. *гласъ* (ср. болг. и сербохорв. *глас*, словен. *glās*, чеш. *hlas*, польск. *głos*, в.-луж. *hlós*, н.-луж. *głos*, укр. и рус. *голос*, блр. *голас*) (Ciorănescu 2007: 369; Фасмер);

comşii s. f. или m. pl. от *comşie* s. f. sg. или *comşiu* s. m. sg. ‘сосед’ – по мнению авторов Малого академического словаря, в румынский язык это слово пришло из болгарского (от болг. *комишия* (MDA 2010), возможно также от серб. *комишија* ‘сосед’), однако изначально оно является турцизмом (от тур. *komşu*) (Гирфанова: 629; Речник...);

degrabă adv. ‘быстро’ ← *de* + *grabă* ← *a grabi* vb. trans. ‘спешить, торопиться’ ← ст.-слав. *grabити* (MDA 2010) или болг. *грабя* ‘грабить’, ‘брать быстро, один за другим однородные предметы’ (NODEX 2002; Речник...) (ср. также сербохорв. *grabити*, словен. *grabiti*, чеш. *hrabati*, слвц. *hrabat*, польск. *grabić*, в.-луж. *hrabać*, н.-луж. *grabaś*, укр. *grabити*, рус. *грабить*) (Фасмер);

jghiáb s. n. sg. ‘жёлоб’, ‘оросительный канал’, ‘корыто’ ← вероятно, церк.-слав. *жльбъ* (ср. болг. *жлеб*, сербохорв. *žlijeb*, *žlib* и др., словен. *žléb*, др.-чеш. *žleb*, слвц. *žl'ab*, *žleb*, польск.

žlób, в.-луж., н.-луж. *žlob*, др.-рус. *жолобъ*, укр. и блр. *жолоб*, рус. *жолоб*, *жёлоб* (Ciorănescu 2007: 444; Фасмер; Речник...);

cântă s. f. sg. ‘ведро’. Этот термин, который мог быть заимствован из сербского или венгерского языка, встречается и в Румынии, в частности в Олтении – в округе Мехединць, граничащем с Сербией (в значении ‘ведро’) и в Трансильвании (в значении ‘глиняный горшок’, ‘большая кружка’) (Boteanu, Borloveanu 2003: 491; Sărbători și obiceiuri 2003: 405; MDA 2010). В словаре П. Скока слова *kanta* нет, но есть слово *kantara* ‘медный горшок’, которое выводится из греч. *κάνθαρος* через лат. *cantharus* ‘критский сосуд на ножке и с двумя ручками’ (Skok 1972: 35);

zmoálă (*smoálă*) s. f. sg. ‘смола’ ← ст.-слав. *смола*, ср. болг., рус., укр. *смола*, серб. *смола*, словен. *smola*, чеш. *smola*, *smůla*, слвц. *smola*, польск. *smoła*, в.-луж. *smoła*, н.-луж. *smoła*, полаб. *smůla* ‘смола’ (DEX 1998: 997; Ciorănescu 2007: 725; Фасмер);

nojicioáre (дими́нүтив s. f. pl. от *nojǐță* s. f. sg. ‘тонкая веревка (в том числе для подвязывания обуви – опинок’)) ← от болг. диал. *ножица* ‘ножка’, ‘узкая кожаная полоска, ремешок’ (MDA 2010; DEX 1998: 697; Речник...), серб. *ножица* (Scriban 1939);

copil s. m. sg. (*copilă* f.) ‘ребенок’, ‘юноша’, ‘слуга’, в рассматриваемом диалекте также ‘сын’. Устаревшие значения – ‘внебрачный ребенок’, ‘росток, побег’, ‘верхушка, кончик; край’ (Бихор); ‘направляющий штифт дверной петли’ (Молдова) (MDA 2010; Ciorănescu 2007: 237; Гирфанова: 633-634). Слово *copil* в значении ‘внебрачный ребенок’ есть в арумынском языке (Parahagi 1963: 305; Ciorănescu 2007: 237). Этимология этого слова неясна (ср. алб. *kopil* ‘внебрачный ребенок’, ‘батрак’, ‘хитрый человек’, ‘побег, мешающий росту растения в корне или на стволе’; сербохорв. *kopile*, *копеле* ‘внебрачный ребенок’, (перен.) ‘чахлый початок кукурузы’, чакав. *kopil*, *kopil* ‘мул’; болг. *копеле* ‘внебрачный ребенок’, (прост.) ‘парень’, диал. ‘отросток на кукурузном стебле’; н.-греч. *κόπελος* ‘бастард’, *κοπέλι* ‘мальчик’, *κοπέλα* ‘девочка’; тур. арг. *kopil* ‘огарок’, ‘пацан, сорванец’ (MDA 2010; Fjalor 1980: 867; Skok 1972: 147; Речник...; Гирфанова: 633-634). В румынских словарях встречается указание на автохтонное (фрако-дакийское) происхождение этого слова (NODEX 2002). А. Чорэнеску предполагал, что слово проникло в албанский, греческий и др.

языки из румынского; П. Скок – что в румынский и сербохорватский оно пришло из албанского (Ciorănescu 2007: 237; Skok 1972: 147);

steág s. n. sg. ‘знамя’ ← ст.-слав. *stěgŭ*, **stěgъ*; ср. также болг. (стар.) *стяг*, сербохорв. *stijeg* (Scriban 1939; Речник...; Skok 1973: 334; Фасмер). В Толковом словаре румынского языка за 1998 г. уутверждается, что это слово проникло в румынский язык из русского (DEX 1998: 1018). М. Фасмер различает древнерусское *стагъ*, заимствованное из др.-сканд. *stǫng* ‘древко, шест’ (от которого произошли рус. и укр. *стяг*, блр. *сцяг*), и слав. **stěgъ*: сербохорв. *стийег*, др.-сербск. *стегъ* ‘знамя’, которое связано со *стежер*, *стожар* (Фасмер). П. Скок также связывает сербохорв. *stijeg* со *stog*, *stožer* и отмечает, что наличие слова *steag* в румынском языке указывает на невозможность его прихода в сербохорватский язык из церковнославянского (Skok 1973: 334);

noróc s. n. sg. ‘удача, счастье, (добрая) судьба’ ← ст.-слав. *нарокъ* (ср. рус. *нароком*, *ненароком*, *нарочно*, *невнарок* ‘нечаянно’; слвц. *nárokom*, *nároky*, *náročku*, *náročně*, *náročno* ‘нарочно’) (DEX 1998: 699; Ciorănescu 2007: 547; Фасмер);

srecea s. f. sg. ‘счастье’ ← серб. *срећа* ‘счастье’. Это слово нам не удалось обнаружить в румынских словарях, однако у А. Скрибана и А. Чорэнеску приводится слово *strînște* (с вариантами *striște* и *triște*) в значении ‘судьба, удача’, зафиксированное в Олтении и Мунтении (Scriban 1939; Ciorănescu 2007: 805). Это слово упоминается и в словаре П. Скока (Skok 1973: 319). А. Скрибан выводит его из болг. *среца* ‘встреча’, П. Скок – из серб. *срећа* ‘счастье’ (Scriban 1939; Skok 1973: 319);

sud s. n. sg. ‘суд’ ← от серб. *суд*. В словаре А. Чорэнеску приводится значение этого слова в румынском языке ‘провинция, департамент’ (Ciorănescu 2007: 757) (ср. рум. *județ* ‘округ’ ← от *jude* ‘судья’);

țárină s. f. sg. ‘таможня’ ← вероятно, от серб. *цáрина* 1) ‘таможня’, 2) ‘поле’. В словарях это слово в разных вариантах произношения (*țárină*, *țárnă*, *țearină*) приводится в значении ‘обработанная земля, пахотная земля, пашня’ и также выводится из серб. *царина* (Ciorănescu 2007: 775; DEX 1998: 1123; NODEX 2002). В словаре А. Чорэнеску приводится словосочетание *poarta țarinii* – ворота или проход, отделявший село от его поля и охранявшийся специаль-

ным стражником (Ciorănescu 2007: 775). П. Скок предполагал происхождение румынского слова *țarină* ‘пашня’ от рум. *țară* ‘страна, земля’, произошедшего, в свою очередь, от лат. *terra* (Skok 1971: 253). В словаре М. Фасмера указано, что укр. и южн.-рус. *царина* ‘пашня, пастбище, загон’ произошли от рум. *țarină* ‘пашня’ (Фасмер).

Лексемы славянского происхождения более многочисленны в первом заговоре, который содержит большое число слов, связанных с хозяйственной деятельностью (*brăzulele* ‘борозды’, *plug* ‘плуг’, *bârlogele*, *cârtologele* ‘помещения для скота’). Тот факт, что большинство их зафиксированы в словарях XX и начала XXI в., говорит о том, что данные лексические единицы достаточно давно восприняты носителями языка. Гораздо менее многочисленны заимствования из сербского языка, входящие в состав современных лексических дублетов. В заговоре „Întorsura mare” это слова *voz* sg. n.= *tren* ‘поезд’ и *prugă* s. f. sg. = *cale ferată* ‘железная дорога’, которые, появились в диалекте влахов (румын) Восточной Сербии одновременно с появлением в их жизни обозначаемых ими понятий, то есть не ранее конца XIX в.; в заговоре „De poroc” – слова *sud* = *judecată* ‘суд’ и *țarină* = *vată* ‘таможня’ (эти слова присутствуют в ряде современных румынских словарей, но в ином значении, нежели то, в котором они употреблены в заговоре). Большая часть лексики заговоров относится к легко узнаваемой и составляющей основную лексическую массу румынского языка. Человеку, владеющему стандартным румынским языком, но не знакомому с особенностями местного диалекта и не знающему сербского языка, легче понять на слух текст произносимого информантом заговора, нежели спонтанную речь того же информанта, в которой нередко наблюдается смешение кодов.

Для сравнения приведем отрывок из интервью с Виданкой Лаутаревич, взятого в апреле 2019 г. Венциславом Дуйновичем. В отрывке идет речь о соседях и сыне информанта. Фразы на сербском языке и лексические заимствования из сербского (в синхронном плане) записаны кириллицей:

V. L.: – *Ete fetițele așa... are două fetițe și copil de la Maria... Și ieri, cică: „Баба Виданко!” – „Шта, бре, Сапе?” – „Јел си ми донела нешто слатко?” – „Сам купила у продавницу, и пак ћу ти донесем“. Luați două banăniți... îi dădi o banăniță la unu, o banăniță la altu... Nu știе copiii*

nimic, mânca v-aș gura! Omu are gura urâtă. S-a maldărit și s-a făcut cât de al (dracu)... Da nu se uită el că eu sînt singură în sobă, și copiii mei ar vrea să vină, ama ești argat... Ești argat și nu poți să scapi de acolo. Și el nu poate să vină, al meu copil, că a ieși în penzie, a dobândit решење de penzie, инвалидска...

V. D.: – *Mai bun acolo să șadă... Auzi? Să șadă acolo... Aicea doctorii noștri să nu...*

V. L.: – *Nu cutez doctori! Nu e, că el picioarele... nima să spun ce este, a dobândi решење. Și acuși nu cutează, îi vine controla în toată stămâna să vadă să nu fie de Iugoslavia la lucru, ori să nu s-o fi dus undeva să lucră, da a mințit-o să fie de инвалидска... Și el nu poate până nu dobândește решење de penzie! Acolo treaba lui, când vrea el. Eu... cum poți... cu bani mă podrjește, nu să mă bag la nimă, am de toate ălea...*

(В. Л.: – *Вот эти девочки... у него две дочери и сын от Марии... И вот, вчера: «Баба Виданка!» – «Что, Сапа?» – «Ты мне принесла что-нибудь сладкое?» – «Я купила в магазине, и сейчас тебе принесу». Я взяла две банановых конфеты, одну конфету дала одному, другую конфету – другому. Не знают дети ничего, мои сладкие! А у мужика злой язык. Воображает о себе, сам (черт) ему не брат... Но он не видит, что я одна в доме, и мои дети хотели бы приехать, но ты наемный работник... Ты наемный работник и не можешь уйти оттуда. И он не может приехать, мой сын, потому что он (должен) выйти на пенсию, получить (судебное) решение о пенсии по инвалидности.*

V. D.: – *Лучше там сидеть... Слышишь? Пусть сидит там... Здесь наши врачи не...*

V. L.: – *Не решаются (не могут) врачи! Нет, потому что у него с ногами (проблемы)... Я только (хочу) сказать то, что есть, он (должен) получить решение. И теперь не решается (не может), к нему приходит контроль каждую неделю, проверять, что он не в Югославии на работе, не уехал куда-нибудь работать, и не соврал, что будет на пенсии по инвалидности... И он не может, пока не получит решение о пенсии! Там его дело, когда он хочет. Я... как хочешь... деньгами он меня поддерживает, я ни к кому не лезу, у меня все есть...)*

В этом тексте также есть славизмы, отраженные в современных словарях:

a dobândi (*dobândesc, dobândește*) vb. trans. ← ст.-слав. *добути* (Ciorănescu 2007: 295; MDA 2010; NODEX 2002);

treábă s. f. sg. ‘дело’ ← ст.-слав. *трѣба* (Ciorănescu 2007: 802; DEX 1998: 1108; Фасмер).

В нем присутствуют и слова, чья этимология восходит к другим языкам, но есть аналогии в сербском или болгарском:

copil (см. выше);

sóbă s. f. sg. ‘комната’, ‘помещение’, ‘жиле’.

В этом значении слово *sobă* бытует в Олтении, Трансильвании и Банате, тогда как в Мунтении и Молдове, а также в стандартном румынском языке оно употребляется в значении ‘печь’ (Ciorănescu 2007: 727; Șăineanu 1929; Scriban 1939; Гирфанова: 898). В арумынском языке также встречается употребление слова *sobă* и в значении ‘печь’, и в значении ‘комната’ (Papașagi 1963: 962). Некоторые словари возводят олтенско-банатское *sóbă* ‘комната’ и мунтенско-молдавское *sóbă* ‘печь’ к разным источникам – первое к венг. *szoba* ‘комната’, второе – к тур. *soba* ‘печь’ (NODEX 2002; DEX 1998: 998). А. Скрибан настаивал на множественной этимологии этого слова: венг. *szoba* ‘комната’, *szap* ‘печь’, др.-герм. *stuba*, герм. *stube*, ср. др.-исл. *stofa*, *stufa*, англ. *stove*, др.-англ. *stofe* – изначально ‘ванная комната’, затем ‘комната с печью’ и, наконец, ‘печь’. Ср. также сербохорв. *soba* ‘комната’, ‘помещение, отапливаемое печью’, ‘печь’ и др., болг. *soba* ‘комната, спальня’, диал. ‘печь’, тур. *soba* ‘печь’, ‘теплица’, алб. *sobë* ‘печь’, ‘женская комната’, ст.-слав. и др.-рус. *истѣба* ‘дом, баня’, рус. *изба* и др., но также нар.-лат. *extufare* ‘парить’, итал. *stufa*, прованс. *estuba*, фр. *étuve* (Scriban 1939; Skok 1973: 299; Речник.; Гирфанова: 898; Фасмер);

argát s. m. sg. (*argátă* f.) 1) ‘батрак, нанятый для сельскохозяйственных или домашних работ’, 2) ‘поденщик’, 3) (f.) ‘служанка’ ← н.-греч. *ἀργάτης*, ср. также болг. *аргат* (устар. и диал. *аргатин*), сербохорв. *аргатин*, серб. тимок. *аргатльк* ‘поденная сельскохозяйственная работа’, алб. *argat*, тур. *irgat*, *argat* ‘поденщик, батрак’ (MDA 2010; Ciorănescu 2007: 48; Skok 1971: 59; Динић 2008: 9; Речник.; Гирфанова: 58, 465).

В приведенном фрагменте интервью мы видим пример переключения кодов – когда информант пересказывает свой диалог с соседской девочкой, просившей у нее что-нибудь сладкое (диалог происходил на сербском языке, так как с детьми обычно говорят по-сербски). Также в нем есть примеры смешения кодов – включение в румынскую речь сербских слов – *решенье* (ср.

рум. *hotărâre*), *инвалидска* (*пензуја*) (ср. рум. *pensie de invaliditate*), и даже корней слов – глагол *a podrji* (*podrjesc*) ‘поддерживать’, основа которого происходит от сербского *подржати* и который спрягается как румынский глагол IV спряжения, с суффиксом *-esc* (ср. рум. *a susține*, *a spijini*). Слово «пенсия» информантка также произносит скорее на сербский манер, нежели на румынский (*penzie* s. f. sg., а не *pensie*), однако при употреблении в неопределенной форме произносит это слово с окончанием *-e*, а не *-a*, как в сербском языке (серб. *пензуја*). Слово, обозначающее банановую конфету, она произносит как *banániță* s. f. sg. (pl. *banániți*). В румынском языке возможно образование диминутива от существительного *banână* s. f. sg. с помощью суффикса *-iță* (этот способ образования диминутивов заимствован из южнославянских языков) (Pascu 1916: 264-265; Vergaru 2010: 19-26), но в стандартном румынском в этом случае ударение должно падать на суффикс: *banániță*. По-сербски шоколадная конфета с банановой начинкой, по форме напоминающая банан, называется *бананица* s. f. sg. (pl. *бананице*). Однако в рассматриваемом говоре это слово в неопределенной форме оканчивается на *ă*, а не на *a*; форма множественного числа этого слова также отличается от сербской. В этих двух случаях можно говорить о фонетической адаптации.

Лексические заимствования, которые содержат тексты заговоров, довольно многочисленны, однако большинство из них находится на этапе укоренения в языке-реципиенте, тогда как в спонтанной речи информанта присутствуют слова, заимствованные из сербского языка, находящиеся на начальном этапе адаптации. Кроме того, приведенный фрагмент спонтанной речи демонстрирует переключение кодов, примеры которого, естественно, отсутствуют в заговорах.

На наш взгляд, заговоры, бытующие у влахов Восточной Сербии, традиция их передачи «по наследству» от старших женщин к более молодым и востребованность услуг знахарок-ворожей (*vrăjitoare* s. f. sg. и pl.) способствуют сохранению местных диалектов румынского языка. Однако этими текстами активно владеет лишь часть жителей «влашских» сел, поскольку они относятся к специфической женской субкультуре.

Список сокращений

алб. – албанский	рум. – румынский
англ. – английский	рус. – русский
арг. – арго	серб. – сербский
арум. – арумынский	сербохорв. –
блр. – белорусский	сербохорватский
болг. – болгарский	словен. – словенский
букв. – буквально	слвц. – словацкий
венг. – венгерский	ср.-греч. –
в.-луж. –	среднегреческий
верхнелужицкий	ст.-слав. –
герм. – германский	старославянский
диал. – диалектный	тимок. – тимокский
др.-англ. –	тур. – турецкий
древнеанглийский	укр. – украинский
др.-герм. –	устар. – устаревшее
древнегерманский	фр. – французский
др.-исл. –	цыган. – цыганский
древнеисландский	чакав. – чакавский
др.-рус. –	чеш. – чешский
древнерусский	южн.-рус. –
др.-чеш. –	южнорусский
древнечешский	
ирон. – ироническое	adj. – adjektivum
итал. – итальянский	f. – femininum
лат. – латинский	m. – masculinum
макед. – македонский	n. – neutrum
мегленорум. –	pl. – plural
мегленорумынский	refl. – reflexivum
нар. – народное	s. – substantivum
н.-греч. –	sg. – singular
новогреческий	trans. – transitivum
н.-луж. –	vb. – verbum
нижнелужицкий	DEX – Dicționarul
нрзб. – неразборчиво	explicativ al limbii
перен. – переносное	române
полаб. – полабский	MDA – Micul dicționar
польск. – польский	academic
прованс. –	NODEX – Noul
провансальский	dicționar explicativ al
прост. –	limbii române
простонародное	
разг. – разговорное	

Примечания

¹ Румыноязычные жители Восточной Сербии изредка используют термин *vlahi* (*valahi*) в качестве самоназвания наряду с термином *rumâni*, однако крайне редко употребляют словосочетания «влашский язык» или «мы говорим по-влашки» – обычно говорят *vorbim rumânește / rumâneășe* («мы говорим по-румынски»). Словосочетание *limba vlahă* применяют общественные деятели, утверждающие, что это отдельный язык, а не диалекты румынского.

² Термин *царанский* происходит от самоназвания *țăreni* (sg. *țărean*, которое, в свою очередь, произошло от названия страны, из которой они прибыли – *Țara Românească* (букв. «Румынская страна», Валахия). В общерумынском значении «крестьяне» в изучаемом регионе это слово не употребляется.

³ Название говора произошло от слова *ungureni* (sg. *ungurean*), изначально обозначавшего румын из Трансильвании, то есть с территории, входившей в прошлом в состав Венгрии («Венгерской страны» – *Țara Ungurească*).

⁴ Названия праздников Успения и Рождества Богородицы.

⁵ В стандартном румынском языке основное значение слова *livadă* – фруктовый сад. В значении «сенокосный луг» оно употребляется в олтенских и банатских говорах (Scriban 1939; MDA 2010).

⁶ В стандартном румынском языке основное значение слова *mălin* – черемуха (*Prunus padus*). Мы приводим значение, в котором его используют местные жители.

⁷ Мы приводим значение, которое имеет это слово в рассматриваемом диалекте. Малый академический словарь 2010 г. дает такие значения данного слова: 1) берлога медведя, 2) нора, 3) ложе (фиг.), 4) жилище (фиг., фам.), 5) прибежище разбойников и др. (MDA 2010).

⁸ В болгарский язык это слово, возможно, пришло из русского (см. Речник...).

Литература/References

Гацовић С. Бајања у култу мртвих код Влаха североисточне Србије. Београд: Ћигоја штампа, 2002. 152 с. / Gacović S. Bajanja u kultu mrtvih kod Vlaha severoistočne Srbije. Beograd: Ćigoja štampa, 2002. 152 s.

Гирфанова А. Х., Лопашов Ю. А., Петрович С., Сухачев Н. Л. Тюркизмы в языках Юго-Восточной Европы (Опыт сводного описания историко-лексикологических и этимологических данных). СПб., рукопись. / Girfanova A. H., Lopashov Yu. A., Petrović S., Suhachov N. L. Tjurkizmy v jazykah Jugovostočnoj Evropy (Opýt svodnogo opisanija istoriko-lexikologičeskikh i etimologičeskikh dannyh). SPb., rukopis'.

Динић Ј. Тимочки дијалекатски речник. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2008. 921 с. / Dinić J. Timočki dijalekatski rečnik. Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2008. 921 s.

Речник на българския език. <https://ibl.bas.bg/rbe/> (дата обращения – 21.03.2021) / Rečnik na bylgarskija ezik. <https://ibl.bas.bg/rbe/> (data obrashcheniya – 21.03.2021).

Tamás HAJNÁCZKY

**”THE GYPSY ISSUE”
IN HUNGARY DURING THE INTERWAR YEARS (I)**

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.08>

Rezumat

**Abordarea „chestiunii țigănești”
în Ungaria interbelică (I)**

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 obstructată 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 (I)**

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 выполнение на местном уровне. В течение межвоенного периода содержание «цыганского вопроса» постепенно

изменилось: на протяжении 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 всё 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 (I)**

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 were often obstructed and faced criticism from officials, doctors, and gendarmerie responsible for their implementation at the 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”.

Between the two world wars in Hungary, the Gypsy populace did not comprise a homogenous group from either a social or societal perspective, as it did not form either a linguistic or a cultural one. Gypsies were to be found in the luxury apart-

ments of Budapest, living the lives of famed Gypsy first violinists, and then there were the ones found amidst the squalor of impoverished Gypsy settlements living the lives of *wandering Gypsies* residing there. Renowned Gypsy first violinists with ties to important figures in state governance created associations and published newspapers, and even created a music school. All the while, the inhabitants of Gypsy settlements had no way of exerting any social influence and struggled day to day to feed themselves and their families amid the wretched circumstances of most Gypsy settlements. The *wandering Gypsies* lived an itinerant lifestyle and often found themselves in the crosshairs of the various armed authorities. These various state agencies followed the ministerial instructions concerning Gypsies; there were resolutions directed at serving the interested of the Gypsy musicians, and at the same time resolutions aimed at settling *wandering Gypsies* and improving the public health conditions of Gypsy settlements (Hajnóczky 2020, 2021a; 2021b; Roman et. al. 2021: 129-157). The present study seeks to summarise these efforts and show that the dour image of inflexible directives and their relentless execution were far from the reality. The promulgated resolutions changed or reformulated their focus with the progress of time to accommodate the real or apparent challenges, and made obvious the conflicting interests between the ministries and the local level authorities. Furthermore professional journals dedicated to state craft often harshly criticised the officials, doctors, gendarmerie responsible for the execution of these directives. Nonetheless the leadership of local towns retained the freedom to act according to their own devices concerning the issue in question. Sometimes this meant more forward thinking measures than those in practice at the time, other times it meant much stricter actions. The composition of this study relied for the most part on primary resources, resolutions of the period and the official bulletins and periodicals of the period, from the *Csendőrségi Lapok* (Gendarmerie Journals), and *Magyar Közigazgatás* (Hungarian Public Administration) and *Népegészségügy* (Public Health).

Typhus fever appeared during the hard years of the Great War and then, throughout the 1920s sporadically, but appearing again and again. In their attempts to prevent and restrict the spread of epidemics, ministries drew up a series of regulations (Karsai 1992: 53-57; Pomogyi 1995: 91-113; Hajnóczky 2019). A section of the resolutions and

measures were applicable to the entire population, while others were aimed specifically at the so-called *wandering Gypsies* and Gypsy settlements and had directives aimed at them. In February of 1923, the Ministry of Public Health and Employment's circular decree 10.715/1923 announced that nationwide typhus fever had appeared in both the capital city and the countryside. The Minister ordered the deputy lord lieutenants and the mayors to take the necessary steps and to pay special attention to *the inspection of crowded residences, furthermore workers' groups, and the abode of wandering Gypsies*¹. The Ministry of the Interior's decree 83.274/1923 came into effect in the winter of 1923, and until the end of the typhus epidemic forbade *wandering Gypsies* from entering cities, in addition to strictly limiting their seasonal migration, *During the period of epidemic all manner of movement by wandering Gypsies, and their meanderings from place to place is to be prevented and their place of dwelling is to be always under observation*². Furthermore, it prescribed the public health supervision of Gypsies and in warranted cases disinfection and delousing. The Ministry of Public Health and Employment promulgated the circular decree 53.088/1923 and called upon the mayors and county deputy lord lieutenants to take action in accordance with the decree by the ministry of the interior and make its execution stricter. Disinfection and delousing were prescribed not only if a *wandering Gypsy* was proven to have typhus but in all cases when body lice were found among the clothing³. After the threat of epidemic had past, the minister of public health and employment issued his ministry's circular decree 114.464/1923, which placed emphasis on prevention, writing the following, *The spring of this year has seen the outbreak of typhus in the country's numerous towns, sporadic in some places, in others with a greater increase. As the extermination of lice and especially of their nits is extremely difficult, the centres of infection – and in advantageous circumstances – are able to infect again and thus it is most probable that the typhus spread will return with the colder weather*⁴. The decree instructed the county deputy lord lieutenants and the mayors to instruct their doctors to always consider the threat of typhus when diagnosing a feverish patient or one with lice. If typhus infection could not be completely ruled out, then the patient was to be given the Félix Weil blood test. Furthermore, *crowded lodgings, wandering Gypsies and other individuals wandering here and there* were to

be examined immediately, those with lice were to be deloused. In cases of typhus the protocols were to be followed and a weekly report was to be sent to the ministry with the number of infections⁵. The public health officers often neglected the Félix Weil blood test in the cases of Gypsies, unless the typhus symptoms were obvious. Thus many ill with typhus went without medical treatment and further spread the infection in their place of habitation or transmitted it to other Gypsy settlements creating other centres of epidemic. For this reason, the ministry issued the Ministry of Public Health and Employment decree 21.904/1923 in which it was prescribed that the public health doctors conduct Félix Weil blood tests in the cases of any prolonged fever (Nagy 2011: 218-219). The execution of this directive was lax in many places, and in some completely ignored, and in the following year the minister of public health and employment wrote in a Ministry of Public Health and Employment decree:

During the past year, it has been proven without a doubt concerning the occurrence of typhus that the illness is spread mainly by wandering Gypsies and in several circular decrees I detailed the preventative measures to be taken concerning them. Based on reports from local investigations by district public health inspectors I have to regretfully conclude that certain authorities have either completely ignored or superficially executed the repeatedly decreed preventative measures, and have either very neglectfully or not at all taken care to exterminate the lice – primarily body lice – transmitting the sickness from person to person. The public health inspectors have again found, even in the recent past, completely lice ridden Gypsy settlements, lice ridden crowded lodgings and even a high instance of lice infection in poor houses in state care. It is due to these omissions that despite the successful defeat of the epidemic last year, this year typhus infections have appeared in several locations, almost exclusively among Gypsies⁶.

The minister issued a series of directives in an attempt to solve the problem, firstly he stated that the competent doctors were to examine Gypsies and other suspected individuals weekly and those upon whom they found body lice were to immediately be disinfected and deloused. In cases of greater lice infection, all the Gypsies head and body hair was to be shaven off. The doctors were to conduct Félix Weil type blood tests on all Gypsies with fevers, even if they did not show the characteristic symptoms of typhus. Town leadership

was to record the Gypsies living there and those moving in, in addition to recording the mandatory medical examinations, disinfecting and delousing executed. Gypsies moving into a town and not in public records were to be immediately escorted to the health authorities by the gendarmerie to be examined for typhus and body lice⁷. This decree was reinforced by the strongly worded decree issued by the Ministry of Public Health and Employment number 144.535/1924 demanding the competent authorities immediate cooperation, *I call upon the county Deputy Lord Lieutenants (Mayors) to again execute in the most conscientious fashion the above referenced decree and to give special care that wandering Gypsies, Gypsy settlements, poor houses, crowded and mass housing be examined weekly and delousing procedures be continuous all winter. In the coming winter impoverished individuals living in overcrowded unclean housing increase the danger of infectious diseases, especially the spread of typhus and the authorities' constant, vigilant and doubled efforts are necessary⁸.*

Many town leaders were quick to comply with the administrative dictates of the Ministry of Public Health and Employment decree 47.083/1924, places such as Kaposvár. In the report compiled and then sent to the Ministry of Public Health and Employment, they recorded the names of the Gypsies, their professions, addresses, the results of the examination for lice, the date of the examination and the date of disinfection. All of Kaposvár's Gypsy settlements were recorded, the streets with Gypsy inhabitants and the results showed that of the 2654 Gypsy residents 48 had lice, and they were disinfected within one or two days (Nagy 2011: 239-247). Nonetheless, the conscientious execution of the decrees did not take place everywhere, a negligence which, if discovered by the Ministry of Public Health and Employment, resulted in a probing inquiry. The ministry began its berating letter to the deputy lord lieutenant of the royal county of Békés thus, *I was shocked to learn from the report of the district public health supervisor that in certain townships of the royal county of Békés, as per the preventative measures against the outbreak of typhus, for years, despite my repeated and repeatedly issued decrees, that is to say concerning the townships' Gypsies and poor, the delousing and weekly inspection in the prescribed mode and care have not been implemented* (Kereskényiné 2008: 112-113). The reason for the strongly worded letter was the discovery by the district public health inspector

of lice among those in Mezőberény's poor houses and Gypsy settlements. He found seven feverish Gypsy individuals in the Gypsy settlement among whom the blood test revealed typhus and diagnosed the recent death of a Gypsy woman as undoubtable typhus. What made the situation worse was that a few weeks prior a Gypsy woman had visited the Gypsy settlement in Mezőberény who had contracted typhus and taken it with her to Sarkad. Furthermore, it came to light that the local public health authorities had, on many occasions, not proceeded according to the protocols. A few weeks earlier, when two Gypsy boys were taken to the hospital in Gyula, the preventative measures were followed neither during transportation nor during the hospital examination. When a death occurred in the Gypsy settlement they did not record any suspicion of typhus, and so the home of the deceased was not disinfected (Kereskényiné 2008: 113). All these factors led the ministry to issue instructions to the deputy lord lieutenant in the strictest of tones, *In order to restrict the possibility of this scourge, brought about by the scandalously superficial execution of the procedures, I order the Deputy Lord Lieutenant to immediately and precisely execute the preventative measures suggested by the district public health inspector who visited the imperiled locations, that is to say to lockdown the two Gypsy settlements in Mezőberény, namely London and Paris, and to maintain lockdown until every shack and all the possessions found within the shacks and their residents are properly disinfected. This disinfection is to be repeated of every shack and all the possessions found within the shacks and the residents of the Gypsy settlements until such time as they are without lice, the lockdown can only then be eased. And this can only be done 15 days after the last typhus infection in the settlement. Those ill with typhus or those individuals yet to fall ill are to be immediately removed from the Gypsy settlement and with the maintenance of the strictest of protective care measures be taken to the townships epidemic hospitals, from which they can only be released and return home after complete recovery, appropriately disinfected, with a completely clean person and clothing and lice free. Mezőberény's two public health doctors are to personally inspect the Gypsy settlements daily for the purpose of discovering any new illness and to personally direct the disinfection and delousing efforts and to continuously supervise them* (Kereskényiné 2008: 113-114)

This was far from the end of the directives coming from the Ministry of Public Health and

Employment. They noted that Mezőberény's leadership had sent reports to the district's high sheriff about the inspection of the Gypsy settlements, but had not in fact executed these nor had they reported the suspected cases of typhus. The ministry demanded that in light of the situation that had evolved and the omissions made, the royal county's deputy lord lieutenant prosecute those responsible and to exact the strictest sentences (Kereskényiné 2008: 114). The case proceeded and the gendarmerie placed the Gypsy settlements under quarantine and Mezőberény's managing doctor was put on trial. During the trial, it came to light that the doctor had not personally seen to the inspection of the Gypsy settlements, but had entrusted it to the police medical officer. Once, upon receiving a decree cornering typhus, he tore it up in front of the police medical officer with the cry *I'm not a lice keeper!* When the district public health inspector made his on-site examination, the managing doctor effectively refused any cooperation (Kereskényiné 2008: 115-118).

Following the Great War the *wandering Gypsy* issue kept resurfacing regularly. The Ministry of the Interior decree number 15.000/1916 concerning the settlement, public order and public health regulation of the *wandering Gypsies* remained in effect and acted as a type of directive for decades. This was despite the fact that it was intended as a crisis measure during the First World War (Mezey 1986: 183-191; Hajnáczy 2019; Anon 1921b). In 1924 the *Csendőrségi Lapok* was refounded and it seemed that almost every second edition had a shorter or longer article or a paragraph written about the *wandering Gypsies*. A gendarme lieutenant gave his opinion of the topicality of the issue in an article stating, *The Hungarian government tried years ago to force the Gypsies to settle, which we are sad to say has only been partly successful...* (Kubay 1925: 42). A retired gendarme captain did point out that since the Trianon peace dictate strict new border controls are in place and the number of wandering Gypsies had decreased significantly, nonetheless he encouraged the armed authorities to be ever vigilant regarding the Gypsies, *Do not forget that they may return and grow in number* (Gergely 1925: 66). Another retired gendarme captain was more pessimistic and said that the situation in Hungary had not improved at all with Hungary being cut into a smaller state, <...> *There is no way that the Gypsy activities threatening public security have decreased on the territory of a mutilated Hun-*

gary compared to the period of peace, whether we look at the number of Gypsies or the seriousness of the crimes they commit (Gergely 1927: 125). Several gendarme officers reinforced the latter thoughts and during a discussion of an investigation stated confidently, *Without a doubt some are of the opinion that the Gypsy issue is no longer a problem for them and that intense occupation with them is not timely. However, we see that it is still a timely question and we are of the opinion that it will be for a long time* (Dorich et al. 1926: 430). One of the authors for the *Csendőrségi Lapok* made an attempt to group Gypsies, for which he took their residence as a fundamental axis (Tabl. 1).

The city leadership of Esztergom resolved to settle the *wandering Gypsies* in 1918, following the ministry of the interior decree 15.000/1916. The question resulted in heated debate at the town assembly, some stating that the plot of land to be allotted is not suited for the creation of a Gypsy settlement. The reasoning was that the land to be granted lay next to a path taken by livestock going to pasture, and that the creation of a Gypsy settlement would pose the threat of epidemic to the livestock. The *wandering Gypsies* were finally settled, but during the 1920s the Gypsy settlements were regularly moved about, for varying reasons. The *wandering Gypsies* were first settled next to the Danube embankment, but after claims that they had damaged the embankment, they were moved next to the Pilismarót ferry station. They could not remain there either as several town representatives judged their proximity to the ferry station to be a

threat to both the health of livestock and fire prevention (Miklós 2019: 337-338). Not everybody present at the meeting shared this opinion and one of the representatives argued in favour of the previous settlement decision thus, *Gypsies can only be settled in a location from which they can be easily supervised, their disinfection should be done weekly, but social reasons and those of public security require that the Gypsies be close to the city and supervisable and this present location best suits these requirements. The area of Szentgyörgymező next to the slaughterhouse and near to the cemetery was unfit as the Gypsies would have burnt all the wooden crosses and had their animals graze in the cemetery which is a desecration* (Miklós 2019: 338). There was a lot of self interest behind the speakers and their suggestions, as the representatives tried to ensure that the Gypsy settlement be the farthest from their constituency. The question arose again and again at town council meetings until Esztergom's leadership were able to reach a decision. They were settled again next to the Danube, now on the site of the former animal carcass disposal site (Miklós 2019: 338-339). The town leadership of Hajdúböszörmény also resettled the Gypsies from the edges of the town, citing their proximity to the cemetery, *The Gypsies of Varjas pit, as it lies neighbouring the Eastern cemetery, have caused much harm to the cemetery with the cutting down of trees and the removal of dried out trees, in fact with the former have committed desecration. In addition to this they have caused significant harm in those areas of the cemetery made use of for small*

Table 1. The grouping of the Hungarian Gypsies in the columns of the *Csendőrségi Lapok* (Strigonius 1924: 1-3)

Gypsy grouping	Characteristic residence	Possible crimes	Gendarmerie measures taken
Settled Gypsies	Have a permanent residence, living on the peripheries of towns in mud huts or tents	Theft, fortune telling, potion concoction, hiding Gypsy suspects from the authorities	Constant gendarmerie surveillance, identification after leaving place of residence
Gypsies residing for a longer period in one area	Settling in one area for weeks or months due to working at some mobile craft	Theft, hiding Gypsy suspects from the authorities	Constant gendarmerie surveillance, identification after leaving place of residence
Wandering Gypsies	Wandering from village to village in wagons	Theft, fortune telling, robbery, murder, hiding wares and livestock stolen by other Gypsy caravans from the authorities	Heightened, constant gendarmerie surveillance, expulsion from the area under the authority of the gendarmerie post

gardens and vegetables, etc. (Mónus 1998: 33). In this move, they also resettled the Gypsies living dispersed across the town into the newly created Gypsy settlement. One of the motivations behind this series of measures was the urging of the chief medical officer of the royal county and reasons of public health. They thought that if the Gypsies were moved to one location then their disinfection and the prevention of typhus epidemics would be easier (Balogh 1937: 213-215). However, the resettlement did not bring about the expected results. The city leadership provided no help with the construction of housing for the Gypsies, who then recreated the squalid conditions they had lived in previously (Mónus 1998: 34-35). In an attempt to handle the social and public health problems caused by the Gypsy settlement, the medical officer responsible recommended the elimination of the settlement and its replacement with new houses, he imagined the following, *the demolition of all shacks without proper roofs and roof support and the construction of new buildings with the materials (beams, duab) provided by the city – the construction of out houses – the proper maintenance of wells, their repair and covering with roofs – the allocation of enough wood that the Gypsies themselves can patch together beds – the removal of waste and other trash* (Gyergyói 1990: 95-96). There were cases where the city leadership judged the settlement of *wandering Gypsies* to be a success, such as in Kaposvár. The Gypsies received land in exchange for working ten days a year for the city, and they cooperated with this measure (Csóti 2009: 99).

The relocation of Gypsy settlements often met with the vehement protest of the non-Gypsy residency. In the town of Vésztő in Békés county in 1914, the Gypsies were moved next to the location known as the Nagy Sándor area, one populated by non-Gypsies. After about a decade and a half the residents of the Nagy Sándor area, eighty-five signatories, signed a petition addressed to the town's representatives demanding the immediate resettlement of the Gypsy settlement. The local authorities rejected their petition claiming that there was no other area of land to relocate the Gypsy settlement to, and rejected the idea of moving the children to a location distant from their schools (Kereskényiné 2008: 125-127). The residents of the Nagy Sándor area were not to be deterred by the decision of the chief notary, they composed another appeal, which was signed by seventy inhabitants and addressed directly to the deputy lord lieutenant of the roy-

al county of Békés. They listed seven complaints against the Gypsies residing next to them. First, among these, was that the trench that served to drain the groundwater had been blocked by waste from Gypsy settlements residents, and therefore the road next to this ditch had turned into a sea of mud. They went on to complain of the Gypsy residents collecting the carcasses of dead animals, parts of which were then carried about by dogs and brought the threat of disease and epidemic to domestic animals in the area. In addition to being a threat to the health of livestock in the area, they wrote of the danger to their own health, *The immediate proximity of the settlement is a danger to our health. The settlement consists of 30 or 32 huts, which all lie on about half an acre of land, there is no out-house, all the waste, human feces and animal carcasses, are thrown out to rot and completely infect the soil* (Kereskényiné 2008: 126). They also called attention to the threat of fire posed by the Gypsy settlement to those living in the area, as the huts did not have chimneys and their roofs were very flammable. They gave the example of several huts in this slum catching fire in the recent past, one of which burnt to the ground together with its owner. It was not only the fires burning in the shacks and the threat they posed that bothered the non-Gypsy residents, but that the smoke often drifted into and filled their yards. In concluding that the Gypsy settlement next door had caused significant financial loss to them, *We leave for last the damage caused to the value of our property due to the locating of the Gypsy settlement here. Our area was constructed in 1904, and was a quiet, peaceful place of residence, until 1914, when the Gypsy settlement was located here. For the reasons listed above there is such a bad reputation that we are unable to sell and escape from the bad neighbors forced upon us without financial loss* (Kereskényiné 2008: 126).

It was not only the inability to relocate the *wandering Gypsies* that caused a headache for the town leaders, but when Gypsies wished to settle in a town of their own free will. In the town of Vésztő in the royal county of Békés, in the early 1920's, *wandering Gypsies* arrived and with the complete exclusion of the authorities bought land in the area of the town known as Komlódifalva for two-three hundred kilograms of wheat. The Gypsies would have been unable to purchase this land legally as the town leadership had forbidden their sale for a decade in order to ensure land for impoverished World War One veterans from Vésztő (Kereskény-

iné 2008: 119). The town leaders took exception to the illegal acquisition of the land by the *wandering Gypsies*, in addition to criticising the lifestyle of the Gypsies which caused discontent among the local residents, *They build huts, and constantly commit animal health and agricultural ordinance infractions, and are the horrors of the area, and of the other residents of komlódfalva, who have asked for their removal on several occasions, and who raise a complaint of them day after day, mainly that day and night hosts of wandering Gypsies visit them, who steal their horses, and then have them graze in gardens without fences, and are afraid to confront these frightening individuals capable of all evil* (Kereskényiné 2008: 119). The newly settled Gypsies, after being confronted with the fact that the ownership of land requires an official permit, submitted an appeal to the town council which rejected it based on the above cited reasons. The Gypsies turned to a lawyer and appealed the decision but the town leadership again rejected the purchase permit and decided to expel the Gypsies from the town (Kereskényiné 2008: 119). Many non-Gypsy town residents were not only afraid of wandering Gypsies striking up residence, but also angered by the idea of the Gypsies already living in settlements on the peripheries of towns moving into more central areas. This is well illustrated in the “Questions and Answers” column of the *Magyar Közigazgatás*, a section devoted to clarifying questions frequently arising in daily administrative practice. A village notary wrote to the journal’s column and asked for advice, *A few Gypsy families have lived in our town for years now; they have their own houses, trade in horses and no serious complaints against their morality. One of them bought land and wants to build. Several residents have protested against this and do not want to tolerate the moving in and house construction of a Gypsy. It is mainly the neighbours in question that protest and have called an extraordinary town council meeting, at which they made a proposal in this case. Is there some sort of regulation which could serve as a compass and what is a notary’s responsibility in such a case?* (Anon. 1921a: 4). The editorial board of the weekly *Magyar Közigazgatás* replied and reiterated the relevant laws that, *Residents of a town upon their own property, remaining in adherence to construction regulations, may freely build. The town’s council cannot prohibit such an action* (Anon. 1921a: 4).

The Ministry of the Interior resolution number 15.000/1916, was composed during the First World War and remained in effect even in the second

half of the 1920s. In the Ministry of the Interior’s *Csendőrségi Közlöny*, it was in fact republished together with the later amendments in order to better inform the gendarmerie⁹. Nonetheless the desire for complex legal regulations concerning the *wandering Gypsy issue* became a popular topic in the columns of *Magyar Közigazgatás*, those in authority argue for the promulgation of a new decree and evaluated the execution of the previous directives thus:

During the war, when the minister of the interior János Sándor issued Min. of Int. no. 15.000/1916 for a census of the Gypsies and with this he took a very important step. Naturally the measures of the time took into account the extraordinary conditions, when in most families only women and children were at home and so wandering Gypsies were free to breach the peace. Data from the second census had arrived, but were routinely not processed and the results of this census remain unknown. More than ten years have passed since the promulgation of this directive, and one which remains unexecuted in many respects, but since then the conditions have significantly changed and newer regulations of the extraordinarily difficult question are again necessary. It is pointless to further explain what wandering Gypsies mean for the authorities and the population. It is maybe only the “children of the Pharaoh” who try to absent themselves from all work, strong men, able bodied women waste their lives begging, take their children out of school, and then send them to beg. In fact, the wandering Gypsy when not noticed will “lift” whatever he may find while begging. Let us not think that there are no wandering Gypsies in our maimed homeland. We can read of their wanton acts every day, therefore there is a great need for effective regulations to prevent the marauding of wandering Gypsies (Anon. 1928: 19-26).

The Minister of the Interior asked the royal counties for their suggestions (Purcsi 2004: 24-27) and issued the circular decree no. 257.000/1928 in 1928, on *the more effective regulating and mandating a new data collection of the wandering Gypsies*. The resolution was meant to be temporary while the competent authorities collected the necessary data and composed the final public order and public health regulations for the *wandering Gypsies*. The circular decree prescribed the earliest possible apprehension of *wandering Gypsies* by the armed authorities. Those having an address in Hungary were to be escorted to their homes in Hungary, while those arriving from outside the borders were

to be expelled. Wandering Gypsies were forbidden from entering the cities for reasons of public and animal health, and the competent armed authorities were required to provide data on the *wandering Gypsies* to be found in their territory. It called renewed attention to the public order regulations of resolution no. 15.000/1916 which remained in effect. For questions concerning public health, the Ministry of Public Health and Employment directives no. 53.088/1923 and 114.464/1923 were to be followed¹⁰.

Together, the Ministry of the Interior and the Ministry of Trade issued a decree dealing with wandering trades, in part to attempt to limit *wandering Gypsies* to one location. In the early 1920s, the issue appeared in the weekly paper *Magyar Közigazgatás* and the dealing with this question was thought to be long overdue, as the last regulations came from the late 19th century. According to the law, a Gypsy could conduct a wandering trade without a trade licence if he had identification issued by the police authorities, which proved his personal identity and lack of a criminal record. One question asking for clarification of the decree was *Can a settled, not wandering Gypsy, Gypsy smith or coppersmith, etc. work without having a trade licence or trade identification?* (Anon. 1924: 5) The editors of the paper gave the following explanation, admitting that they themselves were unsure of their position, *We were unable to decidedly ascertain if the III degree trade authority would maintain this legal practice today, though we do believe so. Though reasons of fairness are very much in favour of Gypsies who have settled, that is to say are under constant supervision not be at a disadvantage to those who continue to wander* (Anon. 1924: 5). Shortly following, the minister of trade in agreement with the minister of the interior issued Ministry of Trade decree number 71.103/1925 about the *practice of wandering trades*. They meant their resolution to be temporary until they created more thorough regulations concerning the issue. The decree did not name Gypsies, but handled all wandering tradesmen equally, people such as the window makers, wire tinkers, picture framers, pot menders and tub cutters. Those under state care, with an infectious illness, under police supervision or with a criminal record were not eligible for a wandering trade permit. Those able to acquire a wandering trade permit were given a photographic identification allowing them to ply their craft throughout the country. They were not permitted to have an apprentice and were

only allowed to practice the trade for which the licence had been issued in their official papers. Furthermore, cities could freely determine if at all, or where in their territory and when wandering trades could be plied¹¹.

Notes

¹ A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszternek 10.715/1923. N. M. M. számú körrendelete a kiütéses typhus ellen való védekezés tárgyában. In: Népegészségügy, 1923. Vol. 4, No. 6, p. 109-110.

² A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszter 53.088/1923. N. M. M. számú körrendelete a kóbor cigánynak kiütéses typhus és ruhatetvesség szempontjából való megvizsgálása tárgyában. In: Népegészségügy, 1923. Vol. 4, No. 13-14, p. 396-397.

³ Ibid. 396-397.

⁴ A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszter 114.464/1923. N. M. M. számú körrendelete a kiütéses typhus ellen való védekezés tárgyában. In: Népegészségügy, 1923. Vol. 4, No. 23, p. 656.

⁵ Ibid. 656-657.

⁶ A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszter 1924. évi 47.083. számú rendelete, a kiütéses typhus elleni védekezésről. In: Magyarországi Rendeletkötet Tára 1924. Budapest: Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1925. p. 935.

⁷ Ibid. 935-936.

⁸ A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszternek 144.585/1924. N. M. M. számú rendelete. A kiütéses typhus elleni védekezés. In: Belügyi Közlöny, 1924. Vol. 30, No. 3, p. 45-46.

⁹ 2366/Res. VI-b 1927. számú belügyministeri körrendelet. Kóborcigányok ellenőrzése és nyilvántartásba vétele. In: Csendőrségi Közlöny, 1927. Vol. 12, No. 20, p. 218-222.

¹⁰ A m. kir. belügyminiszter 1928. évi 257.000. B. M. számú körrendelete, a kóborcigányok hatékonyabb megrendszabályozásáról és újabb adatgyűjtés elrendeléséről. In: Magyarországi Rendeletkötet Tára 1928. Budapest: Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1929, p. 1025-1027.

¹¹ A m. kir. kereskedelemügyi miniszter 1925. évi 71.103. számú rendelete, a vándoriparok gyakorlásáról. Magyarországi Rendeletkötet Tára 1925. Budapest: Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1926, p. 533-536.

References

Anon. Kérdések és válaszok. In: Magyar Közigazgatás, 1921a. Vol. 39, No. 10, p. 4-5.

Anon. Kérdések és válaszok. In: Magyar Közigazgatás, 1921b. Vol. 39, No. 28, p. 4-5.

Anon. Kérdések és válaszok. In: Magyar Közigazgatás, 1924. Vol. 42, No. 4, p. 3-5.

Anon. A kóborcigányok megrendszabályozása és újabb adatgyűjtés. In: Magyar Közigazgatás, 1928. Vol. 46, No. 34-35, p. 3-4.

Balogh, B. A cigánykérdésről. In: Csendőrségi Lapok, 1937. Vol. 27, No. 7, p. 213-215.

Csóti Cs. A Kaposvár Hold utcai cigánybíró nyilvántartásának tanúságai. In: Márfi A. (ed.) *Cigánysors. A cigányság történeti múltja és jelene II*. Pécs: Cigány Kulturális és Közművelődési Egyesület, 2009, p. 97-104.

Dorich J., Kis Fügedi J., Kisa K., Barna F. Cigányok. In: *Csendőrségi Lapok*, 1926. Vol. 16, No. 13, p. 430-432.

Gergely E. A cigányok. In: *Csendőrségi Lapok*, 1925. Vol. 15, No. 5, p. 66-71.

Gergely E. Cigányok praktikái. In: *Csendőrségi Lapok*, 1927. Vol. 17, No. 6, p. 125-128.

Gyergyói S. Kirekesztéstől a beilleszkedésig. I. Debrecen: Mozaik Kiadó, 1990. 365 p.

Hajnáczky T. Adalékok a „kóbor cigány” kérdés rendezéséhez. A m. kir. belügyminiszternek 15.001/1916. eln. számú rendelete, a kóbor cigányok tartózkodási helyeinek kijelöléséről. In: *Jogtörténeti Szemle*, 2019. Vol. 21, No. 1, p. 46-52.

Hajnáczky T. Hungarian Gypsy Musician's National Association: Battles Faced by Gypsy Musicians in Hungary during the Interwar Years. In: *Social Inclusion*, 2020. Vol. 8, No. 2, p. 327-335.

Hajnáczky T. Hungary. In: Marushiakova E., Popov V. (eds.) *Roma Voices in History. A Sourcebook: Roma Civic Emancipation in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II*. Paderborn: Brill – Ferdinand Schöningh, 2021a, p. 467-548.

Hajnáczky T. Károly Bura Gypsy First Violinist. Activist, Revisionist, Visionist. Budapest: Noran Libro, 2021b. 128 p.

Roman R. B., Zahova S., Marinov A. G., Marushiakova E., Popov V., Hajnáczky T., Shapoval V., Blomster R. *Roma Writings. Romani Literature and Press in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II*. Paderborn: Brill – Ferdinand Schöningh, 2021. 290 p.

Karsai L. A cigánykérdés Magyarországon 1919–1945. Út a cigány Holocausthoz. Budapest: Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992. 198 p.

Kereskényiné Cseh E. (ed.) *Források a Békés megyei cigányság történetéhez. Dokumentumok a Békés Megyei Levéltárból (1768–1987)*. Gyula: Békés Megyei Levéltár, 2008. 438 p.

Kubay O. A cigányról. In: *Csendőrségi Lapok*, 1926. Vol. 15, No. 3, p. 42.

Mezey B. (ed.) *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Budapest: Kosuth Könyvkiadó, 1986. 324 p.

Miklós T. Elképzelések és tervek az esztergomi cigányság letelepítésére a Horthy-korszakban. In: Balogh-Ebner M., György S., Hajnáczky T. (eds.) *Történelmi töredékek. Válogatás a Napi Történelmi Forrás szerzőinek írásaiból III*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2019, p. 336-360.

Mónus I. A hajdúböszörményi cigányság története. In: Radics K. (ed.): *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve XXV*. Debrecen: Hajdú-Bihar Megyei Levéltár, 1998, p. 23-49.

Nagy P. (ed.) *Források a magyarországi cigányság történetéből (1758–1999)*. Gödöllő: Emberi Erőforrások Fejlesztése Alapítvány, 2011. 484 p.

Pomogyi L. *Cigánykérdés és cigányügyi igazgatás a polgári Magyarországon*. Budapest: Osiris – Századvég, 1995, p. 300.

Purcsi B. Gy. A cigánykérdés „gyökeres és végleges megoldása”. *Tanulmányok a XX. századi „cigánykérdés” történetéből*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 2004. 284 p.

Strigonius [pen name]. A helyi és személyi ismeretről. In: *Csendőrségi Lapok*, 1924. Vol. 14, No. 13, p. 1-3.

Tamas Hajnaczký (Budapest, 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 Hajnáczky (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>

*Илона МАХОТИНА,
Виктор ШАПОВАЛ*

О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Е. А. МУРАВЬЕВОЙ В РОМСКОЙ СЕКЦИИ ПРИ СОЮЗЕ СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (ДО ИЮНЯ 1941 г.)

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.09>

Rezumat

Despre activitatea E. A. Muravyova la secțiunea romilor a Uniunii Scriitorilor din URSS (până în iunie 1941)

Articolul reflectă activitatea secției scriitorilor romi din cadrul Biroului Comisiei Naționale ale Uniunii Scriitorilor din URSS de la sfârșitul anului 1939 până în iunie 1941 inclusiv. Această perioadă este foarte importantă pentru reconstruirea istoriei literaturii române sovietice în timp de aproape doi ani. Din septembrie 1939 până în iunie 1941, scriitorii romi au căutat contacte noi și productive cu autoritățile, în încercarea de a reinnoi publicarea cărților scrise de romi. Articolul prezintă date noi bazate pe documente de arhivă neexplorate anterior și două scrisori de la scriitorii romi. Fapte noi despre colecția (almanahul) de povești ale romilor traduse în rusă, planificate pentru publicare în 1941, sunt prezentate și confirmate prin documente de arhivă, în special, scrisori ale celebrului scriitor și poet Mihail Timofeevich Bezlyudsky (1901–1970) și ale romului din Crimeea Yu. B. Dzhaltyrov către Elizaveta Alexandrovna Muravyova (1922–2007), a cărei contribuție la activitatea secției este descrisă pe baza datelor biografice. De asemenea, a tradus basme și povești ale romilor în limba rusă pentru edițiile viitoare, timp de decenii a înregistrat cântece ale romilor de la interpreti.

Cuvinte-cheie: literatura română sovietică, M. Bezlyudsky, Yu. Jaltyrov, E. Muravyova, Biroul comisiilor naționale ale Uniunii scriitorilor sovietici, almanah planificat.

Резюме

О деятельности Е. А. Муравьевой в ромской секции при Союзе советских писателей (до июня 1941 г.)

В статье освещается деятельность секции ромских писателей при Бюро национальных комиссий Союза советских писателей с конца 1939 г. по июнь 1941 г. включительно. Этот период очень важен для восстановления истории советской ромской литературы на протяжении почти двух лет. С сентября 1939 г. по июнь 1941 г. ромские писатели искали новые продуктивные контакты с властями в попытках возродить ромское книгоиздание. В статье представлены новые данные на основе ранее не изученных архивных документов и двух писем ромских писателей. Новые факты о планировавшемся к изданию в 1941 г. сборнике (альманахе) ромских рассказов, переведенных на русский язык, представлены и подтверждены архивными документами, в частности письмами известного писателя и поэта Михаила Тимофеевича Безлюдского (1901–1970) и крымского рома Ю. Б. Джалтырова к Елизавете Александровне Муравьевой (1922–2007), чей вклад в работу секции описан на основе биографических данных.

Также она переводила ромские сказки и рассказы на русский язык для будущих изданий, десятилетиями записывала ромские песни от исполнителей.

Ключевые слова: советская ромская литература, М. Безлюдский, Ю. Джалтыров, Е. Муравьева, Бюро национальных комиссий Союза советских писателей, планируемый альманах.

Summary

On the activities of E. A. Muravyova in the Roma section of the Union of Soviet Writers (until June 1941)

The article highlights the activities of the Section of Roma writers under the Bureau of National Commissions of the Union of Soviet Writers from the end of 1939 to June 1941 inclusive. This period is very significant for the restoration of the history of Soviet Romani literature for almost two years. From September 1939 to June 1941, Roma writers sought new productive contacts with the authorities in an attempt to revive Romani book publishing. The article presents new data based on previously unstudied archival documents and two letters from Roma writers. New facts about the book collection (almanac) of Romani stories translated into Russian and planned for publication in 1941 are presented and confirmed by archival documents, in particular, letters from the famous writer and poet Mikhail Timofeevich Bezlyudsky (1901–1970) and from the Crimean Roma Yu. B. Dzhaltyrov to Elizaveta Aleksandrovna Muravyova (1922–2007), whose contribution to the work of the Section is described on the basis of her biographical data. She also translated Roma tales and stories into Russian for future editions; she recorded Roma songs from performers for decades.

Key words: Soviet Roma literature, M. Bezlyudsky, Yu. Dzhaltyrov, E. Muravyova, Bureau of the National Commissions of the Union of Soviet Writers, planned almanac.

4 noiembrie 1938 г. при Союзе писателей было создано Бюро национальных комиссий вместо ликвидированного Национального сектора (Выписки... 1938: 1). В 1940 г. или ранее должность секретаря этого Бюро заняла Е. А. Муравьева, которая, несмотря на свою молодость, сыграла заметную роль в малоизвестной попытке возрождения ромского книгоиздания. Примерно с мая 1940 г. Е. Муравьева также регулярно подписывала протоколы и другие документы в качестве секретаря цыганской секции в составе этого Бюро (Материалы 1939–1941: 85-89, 90-94). (Учитывая наличие в настоящее время

различных нюансов при оценке терминологической дилеммы *цыган – ром*, считаем необходимым пояснить, что первый термин, как и производные от него, сохранен в тексте публикуемых писем и документов (в первую очередь в качестве аутентичного для авторов писем перевода термина *ром*), в официальных названиях и обозначениях исследуемого периода и при цитировании источников.)

Признаки возросшего интереса власти к ромской литературе стали заметны в 1940 г.: 1 марта «Литературная газета» опубликовала статью «Цыганские писатели» (Германо 1940: 6). Авторство А. Германо устанавливается по библиографии (Саткевич 1966: 337). Вскоре и в передовице «Национальная проза» (Национальная... 1940: 1) были упомянуты три ромских писателя. Это окрылило ромских литераторов на периферии. Они стали обращаться в цыганскую секцию, организационно оформленную при Бюро в сентябре 1940 г. или позже (В бюро... 1940: 1), однако уже в мае 1940 г. ее возглавил пионер цыганской литературы А. Германо (Материалы... 1939–1941: 85–86; Marushiakova, Rorov 2020: 135). В начале Второй мировой войны жизнь ромских писателей еще не изменилась кардинально. Даже в июне 1941 г. они думали о текущих мероприятиях и будущих книгах. Ценные подробности об этом времени доносят до нас два письма ромских писателей Елизавете Александровне, написанные в июне 1941 г.

Елизавета Александровна Муравьева (1922–2007)¹

Это имя почти незнакомо тем, кто занимается ромологией в России и за рубежом, и собранный ею сборник народных песен, который оказался «наполовину опубликованным», остается малоизученным до сих пор.

Елизавета Муравьева родилась 22 мая 1922 г. в Смоленске в академической и артистической семье. Большую часть жизни она провела в Москве в легендарном «Доме с мезонином» (Малая Серпуховская, 6; с 1922 г. – Люсиновская ул.), где жил второй муж ее матери, поэт, писатель и литературный критик Николай Сергеевич Ашукин (1890–1972), имевший небольшую квартиру среди многих других творческих и литературных семей, которые десятилетиями сохраняют очень яркую традиционную и культурную атмосферу (Бессонов 2013).

Е. А. Муравьева проживала там с 1936 г. Естественно, что Елизавета, помогая родителям, овладела навыками редактирования и публикации. Ромские песни она записывала не как любитель, а как подготовленный и квалифицированный специалист. Ее сын подтверждает, что она очень аккуратно хранила бумаги и документы. Благодаря этому мы можем узнать о деятельности секции ромских писателей как минимум с середины 1940 г. по вторым-третьим машинописным копиям протоколов, сохраненным Е. Муравьевой, составлявшимся ею в качестве секретаря секции, и некоторым другим уникальным рукописным материалам.

Тем не менее Е. Муравьева не получила высшего образования, хотя у нее были уникальные лингвистические способности. Так, в эвакуации в Ташкенте примерно в 1941–1945 гг. она поступила на узбекское отделение филологического факультета местного университета, где и преподавание велось на узбекском языке.

Сын Муравьевой Алексей Морщинер относил ее участие в ромских литературных проектах к 1938–1939 гг., о чем он сообщил Илоне Махотиной в своем письме. Она эвакуировалась в Ташкент с матерью и отчимом после начала Великой Отечественной войны. Следует отметить, что первые тексты ромских песен в ее сборнике были записаны в 1938–1939 гг. в Москве, а основная часть коллекции – от актеров театра «Ромэн» в Ташкенте до 1944 г. Архивные документы подтверждают ее присутствие в Москве в начале июня 1941 г.

Позже, после войны, Е. Муравьева работала библиотекарем в Москве. В 1946 г. она вышла замуж за Иосифа Семеновича Морщинера (1894–1977), журналиста, писателя и московского ученого, их брак продлился около двух лет. В этом браке у них родились двое сыновей (Морщинер 2016). Потом Муравьева работала в гостиницах, в частности в «Ленинградской» (по соседству с театром «Ромэн») в Москве. В июне 1961 г. семья переехала в Ташкент. В 1980-х гг. Муравьева примерно на десятилетие вернулась в Москву, где она занималась подготовкой архива Ашукиных для передачи в Российский государственный архив литературы и искусства (фонд 1890). Муравьева принимала активное участие в работе Русского культурного центра Республики Узбекистан, писала статьи в его газету и др. Умерла 26 апреля 2007 г. в Ташкенте (Узбекистан) (Морщинер 2016).

В конце 80-х гг. прошлого века рукопись ромских народных песен, собранных Муравьевой в 1938–1981 гг., оказалась в распоряжении писателей-этнографов Е. А. Друца (1937–2018) и А. Н. Гесслера (1945–1998), которые подготовили этот материал к публикации. Впервые авторы ссылаются на данный источник в публикации «Народные песни русских цыган» (Народные... 1988: 173). В 1989 г. эта коллекция была издана (Муравьева 1989) в двух частях, как сказано в предисловии, под эгидой Совета малых народов. Последний был создан как структура при Советском культурном фонде (СКФ, Российский ФК) в 1988 г. (Неизвестный... 2006: 112-119), которую возглавил Эдхам Рахимович Тенишев (1921–2004), тюрколог, член-корреспондент Советской/Российской академии наук, заместитель председателя Советского/Российского [международного] фонда культуры. Публикация этого сборника позиционируется как первая из серии публикаций, запланированных Советом по делам малых народов (Муравьева 1989: 1), но данные об этой книге, как и о любых других публикациях этого Совета, отсутствуют в РГБ. Несколько экземпляров из указанных 5000 хранятся только в частных библиотеках. Некоторые неточности как в ее имени (якобы Екатерина), так и в биографии появились в кратком предисловии (Муравьева 1989: 1). Скорее всего, Елизавета Муравьева ничего не знала об этой публикации, как предположила ее семья после того, как ей сообщила об этом издании Илона Махотина.

Два письма июня 1941 г.

21 мая 1940 г. Ю. Б. Джалтыров написал А. Германо письмо с вопросом, как заказать книги для цыганской библиотеки, организуемой в Симферополе (Материалы... 1939–1941: 100-101). Он спросил и о Н. Панкове, однако из письма нельзя понять, когда они познакомились. 6 февраля 1941 г. вторично задал те же вопросы и упомянул по-ромски о здоровье «нашего Панково» (Материалы... 1939–1941: 109). Из-за длительного отсутствия Германо в Москве 5 июня 1941 г. ему ответила Е. Муравьева (Материалы... 1939–1941: 102-103). Ответом на это письмо является публикуемое Письмо 2 (см. Приложение).

М. Безлюдский, трижды упомянутый «Литературной газетой», написал в Бюро нацкомиссий 7 января 1941 г. и приложил три рассказа (Материалы... 1939–1941: 76). Посланный ему

ответ не сохранился.

Тексты двух июньских писем 1941 г. частично было невозможно прочесть из-за двойного перегиба и плотной прошивки в папке. К счастью, сотрудники архива согласились расшить папку и скопировать листы в расплавленном виде. Некоторые небольшие фрагменты текста были утрачены из-за отверстий дырокола, но их можно было однозначно восстановить (они отмечены ниже следующим образом: [на]).

Письмо М. Безлюдского (1901–1970) датировано 7 июня 1941 г. (см. Приложение). Первая половина текста написана на ромском языке, индивидуальная манера правописания не различает *e* и *ě*, последнее также обозначается как *e*. Типичная манера газетного корректора. К этому следует добавить, что М. Безлюдский, который, согласно его версии биографии, научился читать и писать по случаю от русского мальчика-соседа, а затем получил в сжатые сроки формальное образование в 20-летнем возрасте в пулеметной и командирской школах в Красной армии, тем не менее, обладал невероятно четким и выработанным почерком, который обычно приобретает в результате длительных каллиграфических упражнений в детстве (Шаповал 2020). Это качество особенно бросается в глаза при сравнении со вторым письмом, написанным аккуратным, но не очень выработанным почерком и с рядом ошибок, указывающих на неродной русский язык автора письма.

Письмо Ю. Джалтырова было написано 15 июня 1941 г. (см. Приложение). Мы мало знаем об авторе. Ю. Б. Джалтыров был крымским цыганом, членом ВКП(б) (Материалы... 1939–1941: 70), работал писателем и журналистом, служил в отделе образования города Симферополя. По крайней мере с конца 1940 г. он переписывался с ромской секцией, работал над одноактной пьесой «Цыганка-комбайнер» и написал несколько рассказов (Материалы... 1939–1941: 27).

Эти два письма (из числа немногих сохранившихся и также готовящихся к публикации в журнале «Romani studies») открывают перед нами заключительную сцену драматической судьбы советской ромской литературы. Непосредственно перед Великой Отечественной войной, после трехлетних попыток возродить публикацию книг у ромских писателей едва возник реальный шанс на издание альманаха, но этот план не был реализован, и следы рукописи книги, за исключением немногих ее частей, до-

шедших в нечетких копиях машинописи, пока не обнаружены.

Приложения

Письмо 1 (Материалы... 1939–1941: 114–115).

Л. 114

Лаче дывэс тумэнгэ Елизавета Александровна!

Наиста пало тумаро лыл, мэ дьем дума, со Безлюдско ваш романы секция гара мулья. Нэ мэ обхохадемпэ!

Тумэ мангэна мандыр роспхэныбэна ваш сборнико саво камэна сыго тэ издэн. Треби тэ пхэнэс, со нэво со-наяви мандэ ничи нанэ, нэ уж коли камэна собы Безлюдско усатаки исыс дро сборнико, мангава тумэн тэ лэн миро сборнико «Тэ дживэс камэлпэ», саво исыс издыно дро 1936 бэрш и одой исы роспхэныбэна савэ можно тэ пирилыджяс прэ русско чиб. Помимо адава исы мирэ отдельна лылваря издымэ прэ романы чиб «Грай», повесть, дро романо альманахо издымэ миро роспхэныбэн «Мурдена шатрэнгирэ яга».

Нагара мэ бичадем Германоскэ пэскирэ нэвэ роспхэныбэ[на] прэ романы чиб, мэ дьем дума тэ издав лэн лылваряса. Мэ дьем дума со ев обсэндынэла мирэ роспхэныбэна прэ романэ секциякиро скэдыбэн, нэ сыр тумэ чинэна, ев на сыкадя лэн тумэнгэ. Роспхэныбэна пэскирэ мангэ прибичядэ палэ романэ секциятыр и усыкадэ тэ пирикэрав кой-савэ штэты дро роспхэныбэна, нэ кхэтанэ адалэса мангэ на прочиндлэ издэнапэ

Л. 114об.

ёнэ или на.

Кхэтанэ пэскирэ роспхэныбнанца, мэ бичадем лэскэ 5–6 пхуранэ фэлдытка гилия, нэ со лэнца авэла мэ на джином.

Уважаемо Елизавета Александровна!

Коли тумэнгэ на пхаро мангава прочинэнте мангэ лэла ли тэ издэлпэ романы литература т. е. лылваряпрэроманычиб;исылисавошуныбэнваш откэрибэ романы газета (окэ бы адасави газета тэ [из]дэл тумари секция).

Прочинэнте адыкэ же со кэрэна амарэ прозаики тэ поэты и сави лэндэ тематика.

Прочинэнте мангэ и ваш адава: можынава ли мэ тэ вджяв дрэ романы секция и со ваш адава треби?

Прэ со мэ акана бутякирава? Куркэ дуйтр[ин и]нке пробэшава прэ пэскири рукопись сави исыс тумэндэ (Германостэ). Мэ усатаки

рикирава надея, со мирэ роспхэныбэна ваш нэвэ ромэстэ-колхозаристэ издэнапэ и патява, со романы секция дрэ адава мангэ поможынэла. Про дывэса прилыемпэ инке тэ чинав роспхэныбэн ваш колхозно джибэн, сыр скэрава адыкэ прибичявава тумэнгэ ваш обсэндыбэн.

Перевод:

Л. 114

Добрый день вам, Елизавета Александровна!

Спасибо вам за письмо, я думал, что Безлюдский для ромской секции² давно умер. Но я обманулся!

Вы просите у меня рассказы для сборника³, который хотят опубликовать быстро. Надо сказать, что нового чего-нибудь у меня ничего нет, но уж если хотят, чтобы Безлюдский всё-таки был в сборнике, прошу вас взять мой сборник «Жить хочется»⁴, который был издан в 1936 г., и там есть рассказы, которые можно перевести на русский язык. Помимо этого есть мои отдельные книги, издававшиеся на ромском языке: «Лошадь»⁵ – повесть, в ромском альманахе издан мой рассказ «Гаснут у шатров костры»⁶.

Я недавно послал Германо свои новые рассказы на ромском языке⁷, я хотел бы издать их <отдельной> книгой. Я думал, он обсудит мои рассказы на собрании ромской секции, но, как вы пишете, он вам их не показал. Эти рассказы свои (?) мне прислали обратно из ромской секции и указали мне переделать кое-какие места в моих рассказах, но вместе с тем мне не прописали, издадутся ли

Л. 114об.

мои рассказы или нет.

Вместе со своими рассказами⁸ я отправил ему 5–6 старинных полевых (кочевых) песен, но что с ними будет, я не знаю.

Уважаемая Елизавета Александровна!

Если вам не трудно, пропишите мне, будет ли издаваться ромская литература, т. е. книги на ромском языке⁹; есть ли какой слух об открытии ромской газеты (вот бы такую газету издавала ваша секция)¹⁰.

Пропишите мне и про то, что делают наши прозаики и поэты и какая у них тематика¹⁰.

Пропишите мне и о том, могу ли я вступить в ромскую секцию и что для этого нужно?¹²

Над чем я сейчас работаю? Недели две или три еще просижу над своей рукописью, которая есть у вас (у Германо)¹³. Я все еще имею надежду, что мои рассказы о новом роме-колхознике будут изданы, и я верю, что ромская секция мне в этом

поможет. На днях я принялся еще писать рассказ о колхозной жизни, как закончу, так пришлю вам на обсуждение.

Вторая часть письма была написана М. Безлюдским на русском языке.

Л. 115

Уважаемая Елизавета Александровна!

Из города Георгиевска, где я работал зав с/хоз. отделом редакции газеты «Сталинское слово»¹⁴ я переведен в цыганский колхоз «Труд Ромэн»¹⁵, Минводского района. Однако я здесь пробуду не долго, так как отдел печати крайкома партии настаивает с газетной работы меня, как коммуниста и участника ВСХВ¹⁶, не снимать. Сегодня в М[инв]одском горкоме партии мне сказали, что будто крайком меня направляет отвредактором многотиражки <...> издаваемой в одном из крупных зерносовхозов Наурского района, нашего края.

Уважаемая Елизавета Александровна, у меня к Вам одна просьба: в 1939 г. я был в Москве на ВСХВ и встретился в теат[ре «Ро]мэн» с Бугачевским¹⁷ (композитор театра «Ромэн»), то он мне обещал выслать книжонку¹⁸ моих песен изданных Музгизом, однако до сих пор я не получил. Не затруднить ли Вас моя просьба приобрести такую книжонку и прислать ее мне. Кроме того я просил бы Вас прислать мне 2–3 книжонки на цыганском яз. или о цыганах, изданных за последнее время.

Л. 115об.

Повторяю, если только моя просьба Вас не затруднить сделайте это, расходы я оплачу.

Ну, вот пока все.

С ком. приветом Мих. Безлюдский

Адрес: Колхоз «Труд Ромэн», Минводского р-на

Орджоникидзевого края.

Мих. Безлюдскому

7.VI.41 г.

«Труд Ромэн»

Уважаемая Елизавета Александровна!

Я хотел бы узнать от Вас о том, будут ли вообще изданы мои рассказы на цыганском яз., которые я присылал в секцию на рецензию?

Прошу ответить.

(Безлюдский)

Письмо 2 (Материалы... 1939–1941: 112–113).

Л. 112

Уважаемая Елизавет[а]!

Список книг¹⁹ – я получил и уже передал зав. Областной библиотек. В ближайшие дни вышлит заказ в книжный магазин²⁰ на множество книг. Но тебе надо будет передать работникам книжного магазина, чтобы с отправкой книг ускорили. Кроме цыг. отдела при библиотеке будет организовано передвижная библиотечка через цыганск клуб. Как только выйдет из печати цыг. альманах на русском языке²¹, сообщи мне, т. к. я говорил и об этом и альманах будет выписываться в несколько экземпляров потому что будут читать его и русские читатели.

С получением моего письма, пиши мне, утвержден ли уже мате-

Л. 113

риал цыг. альманаха или еще нет? Если покуда собираете материал, то я успею выслать вам свой рассказ «У костра», которого на-днях закончу. Пишу на русском языке. Читатели Крыма заинтересованы и моими произведен. знают меня через обл. газеты и Крымский сборник²². Я читател. говорил, <...> про цыг. альманахе и ждут вып. через библиотеку, они спрашивают у меня о том, будет ли мой рассказ напечатан в нём, так как интересуются читать меня, но я им говорю – неизвестно...

Как только получу от вас ответа, вышлю свой рассказ. Затем я хочу перевести сказку в стихах неродную (*sic!*) на русск. яз. из татарского²³

Л. 113об.

и вы[сл]ать вам.

Заключительную часть письма Ю. Джалтыров написал по-ромски.

Нэ, яв састы и лошапы!

Чин лыл по адресо:

Крым, г. Симферополь

Совнаркомский, № 1

горОНО.

Джалтыров Ю. Б.

Удикхэса амарэ Пушкинэс Ал. Германо и Лермонтово – Панково Н. А., переде лэнгэ романо тато привето!

тумаро (*Подпись*)

15/VI 41 г.

Перевод:

Ну, будь здорова и радостна!²⁴

Напишите письмо по адресу:

Крым, Симферополь

Совнарком<ов>ский <переулок>, № 1²⁵

Городское управление народного образования

Джалтыров Ю. В.

Увидишь нашего Пушкина²⁶ – Ал. Германо и Лермонтов – Н. А. Паньково, передай им <мой> ромский теплый привет!

ваш,

Подпись

15 июня 1941 г.

Л. 112об. (*позднейшая приписка на чистом обороте листа*)

Мэ бут лошаасава, со ромни кэрэла буты дро союзо писателей. Бичьял пескири фото патрин. НА, токо на холясо. Мэ гинава тут, сар пхэн минри. И мэ бичьялава пэскири фото патрин тукэ.

Д. Ю.

Перевод:

Л. 112об.

Я очень радуюсь²⁷, что цыганка²⁸ работает в Союзе писателей. Отправь²⁹ свою фотокарточку. НЕТ, только не злись. Я считаю тебя как бы моей³⁰ сестрой. И я пришлю свою фотокарточку тебе.

Д. Ю.

Примечания

¹ В эту часть статьи включены данные биографии Муравьевой, предоставленные И. Махотиной. Остальное написано на основе архивных материалов, изученных В. Шаповалом.

² Елизавета Муравьева писала М. Безлюдскому как секретарь ромской секции Союза советских писателей, что следует из его письма. Это была хорошая новость для провинциального журналиста и пробудила много новых надежд.

³ Сборник рассказов, написанных цыганскими авторами и переведенных на русский язык, был (по крайней мере частично) подготовлен, как упоминалось в обоих письмах, и, к сожалению, никогда не был опубликован. О решении подготовить его к печати сообщил Эдуард Шолок (1898–1974) на заседании секции ромских писателей 24 мая 1941 г., как указано в «Протоколе № 6» (Материалы... 1939–1941: 89). Вскоре после этого Елизавета Муравьева направила писателям-ромам письма с приглашением принять участие в сборнике. Она также перевела на русский язык два рассказа Михаила Ильинского (1882–1962): «Ее закон», о преимуществах трудовой жизни над традиционным образом жизни рома (Материалы... 1939–1941: 49–52), а также «Цыган и змей» / «Ром тэ сап» (Материалы... 1939–1941: 53–57об.). Здесь сохранился также и цыганский текст, написанный рукой Ильинского (Материалы... 1939–1941: 58–67); это сказка, тема которой известна, например, из сказки смоленских ромов («Ром тэ балмузо» / «Ром и тыква») (Добровольский 1908: 1–3).

⁴ В этот сборник вошло семь рассказов (см.: Безлюдско 1936).

⁵ См.: «Грай» / «Лошадь» (Безлюдско 1933). Первоначальное название повести «Цылдари» / «Иноходец» упоминалось в издании ее фрагмента (Безлюдско 1932:

17), но позднее было изменено.

⁶ См.: Безлюдско М. Т. Мурдэна шатрэнгирэ яга. В: Романо альманахо. Скэдыя Германо А. М.: ГИХЛ, 1934, с. 31–71.

⁷ Рукопись этих рассказов М. Безлюдского была отправлена автору обратно, их в архивной папке нет, но есть 3-страничная машинописная рецензия на три рассказа, написанная А. Германо (Материалы 1939–1941: 47–47об.–48). Рецензент рекомендовал в рассказе «Лейтенант» исключить пересказ председателем колхоза сведений об освобождении Западной Украины и Западной Белоруссии (сентябрьское событие 1939 г. уже не было новостью). Несомненно, цыганская литература этого периода была сильно политизирована. Встраивать политические новости в довольно медленно издаваемую беллетристику было трудной и рискованной задачей. Но авторы не могли избежать этого, стремясь добавить в текст свежего политического содержания. Вместо сентябрьских новостей 1939 г. Германо предлагал дать подробности о жизни и работе родителей цыгана, дослужившегося до лейтенанта; в рассказе «Шмырка» (имя главного героя, бывшего кочевого рома) рекомендовано рассказать более подробно о жене главного героя; в рассказе «Старики», где речь шла о дружбе и конфликте двух ромов-колхозников, рекомендовалось глубже раскрыть характеры стариков. Из того, что сказано в письме, очевидно, что такая же копия была отправлена М. Безлюдскому. В рецензии на русском языке нет признаков того, что рассказы написаны на цыганском языке, об этом сообщается только в письме М. Безлюдского, ср. примечание 9.

⁸ Редкая форма инструментального падежа множественного числа *роспхэныбнанца* «с (моими) рассказами» отличается от формы, рекомендованной в грамматиках: *джибнэнса* «с жизнями» (Сергиевский 1931: 28) и *джиб(н)энса* (Баранников, Сергиевский 1938: 157) и соответствует форме *кхэлыбнанца* 'с (музыкальными) исполнениями' (Зорич 1935: 21) в переводе Лексы Светлова.

⁹ Издание книг именно на ромском языке ожидалось М. Безлюдским и другими как следующий шаг в подтверждении возвращенного статуса ромской литературы после выхода в свет сборника ромских рассказов, переведенных на русский язык.

¹⁰ Следующей мечтой, естественно, была ромская газета, и М. Безлюдский уже имел длительный и успешный опыт в этой области деятельности (Пало... 1934; Сталинцо... 1935).

¹¹ Вопрос о политически востребованных темах напрямую не задан, но М. Безлюдскому было крайне важно знать, какие темы популярны в столице. Его героем был новый ромский колхозник, но он нуждался в официальных сигналах одобрения и интерпретировал отзыв Германо как недостаточный или не полностью официальный. Особого внимания (но не в данной статье) заслуживают плюсы и минусы их долгой дружбы. Это было драматическое соревнование двух оригинальных талантов в области новой литературы.

¹² Вопрос о членстве в ромской секции вполне ожи-

даем, М. Безлюдский был одним из самых активных ромских авторов до середины 1930-х гг., в 1941 г. он стал еще и членом ВКП(б), что увеличивало его шансы на возвращение в Москву уже в качестве писателя.

¹³ М. Безлюдский планировал переработать рассказы за 2–3 недели, следуя замечаниям А. Германо (которые он, вероятно, первоначально недооценивал как положительный сигнал до получения письма Е. Муравьевой, см. примечание 7 выше). Вряд ли ему удалось отправить новую версию в Москву, так как ровно через две недели началась война и добавила ему много новых обязанностей в ромском колхозе. Понятно, что он не полностью доверял А. Германо, поэтому в письме Е. Муравьевой постоянно дублировал информацию о контактах с Германо, очевидно, рассчитывая на ее возможную поддержку.

¹⁴ В течение неопределенного периода основная (а иногда и единственная) газета в городе Георгиевске называлась «Сталинское слово», например, в мае 1941 г. (Сталинское... 1941), в это время там работал журналистом М. Безлюдский. К сожалению, в каталоге Российской государственной библиотеки эта газета (издаваемая с 23 февраля 1930 г.) описана под современным названием «Георгиевские известия» без указания на время существования вариантов ее переименования.

¹⁵ «Труд Ромэн», ромский колхоз, существовавший с 1928 г., был расположен в 12 км к западу от города Минводы (Минеральные Воды) возле Стекольного завода (Бугай 2015: 48); в 1932 г. перемещен в ногайское село Канглы (Бугай 2015: 49). Это название произошло не от ромского *канглы* «гребешок, расческа», а от названия тюркского племени. В 1931 г. тот же ромский колхоз именуется «Бутитко ром» [Рабочий ром], как писал Поль Вайян-Кутюрье (1892–1937) (Кутюрье 1931: 7), или «Бутитка рома» [Рабочие рома], как писал Эмиль Мадарас (1884–1962) (Мадарас 1931: 9).

¹⁶ Всесоюзная сельскохозяйственная выставка впервые открылась 1 августа 1939 г. на месте будущей ВДНХ; участник первого года считался героем труда, это было очень почетно.

¹⁷ Бугачевский Семен Михайлович (1903–1968), композитор (Бугачевский 1971).

¹⁸ Указанную «книжонку» песен Безлюдского невозможно идентифицировать: есть 2 песенника, открывающихся революционным гимном «Интернационало» [Интернационал] в переводе М. Безлюдского и А. Германо (Германо 1932: 2-3; Германо 1934: 2-3); музыке к песне М. Безлюдского «Хасиём мэ тэрнори» (Я пропала, молодая цыганочка) написал С. Бугачевский (Германо 1934: 23). Был ли еще какой-нибудь новый песенник, напечатанный до 1941 г. и упомянутый композитором, сказать трудно. Постоянно появляются сведения о ромских книгах, не отраженных в каталогах.

¹⁹ В РГАЛИ хранится список литературы на ромском языке (состоящий из 59 позиций), напечатанной в 1930–1938 гг. и доступной для приобретения в системе посылторга (Материалы... 1939–1941: 46–46об.). Очевидно, такая копия была отправлена Джалтырову. Сохраненная копия имеет приписку с указанием для машинистки: «4 экз. (Неразборчивая подпись) 11 июня

1941 г.» (Материалы... 1939–1941: 46). Не исключено, что один экземпляр, напечатанный 11 июня, Джалтыров получил уже 15 июня и сразу ответил письмом.

²⁰ Книжный магазин № 64, в котором продавались ромские книги (Материалы... 1939–1941: 46об.), до сих пор работает в том же самом здании по адресу: Москва, Кузнецкий мост, 18.

²¹ Ю. Джалтыров называет книгу, которую готовила к изданию Е. Муравьева, альманахом. Вероятно, это означает, что данное слово использовалось в ее письме для упомянутого выше сборника рассказов, см. также примечание 3. Неопределенное описание планируемой книги (*сборники*, 7 июня) за неделю было заменено более определенным указанием на род будущей книги (*альманах*, 15 июня). Очевидно, они очень спешно готовили книгу к изданию.

²² Ю. Джалтыров участвовал в небольшом сборнике рассказов русских и (крымских) татарских писателей (Крымский... 1938).

²³ Это подтверждает, что Ю. Джалтыров оценивал крымский цыганский и крымскотатарский языки как свои родные.

²⁴ Заключительная часть его письма написана на ромском языке. Он позволил себе использовать ромский, потому что и письмо к нему было (частично) на ромском языке, судя по черновику (Материалы... 1939–1941: 102об.). Он пытался использовать литературный язык, известный ему из книг, но и его родной диалект довольно заметно проявлялся в тексте: *лошаны* «рада», ср. *лошани* «рада» (Торопов 2003: 18).

²⁵ В этом здании (сейчас под № 3) до сих пор располагается руководство образования в составе правительства Крыма.

²⁶ Вместо особого винительного падежа заимствования существительных **Пушкино́с* (в севернорусско-цыганском) он написал форму исконного существительного *Пушкинэ́с*, ср. винит. *какэ́с* от *како* 'дядя' (Торопов 2003: 53).

²⁷ Ю. Джалтыров написал *лошасава* «я радуюсь» (где *с* [s] было написано поверх *з* [z], ср. *лошазэл* «радуется» (Торопов 2003: 18), но при этом *холясо* <в> «сердись, злись», в соответствии с *холязэ* 'то же' (Торопов 2003: 53), но другого глагольного класса.

²⁸ После некоторого колебания он прямо в письме исправил *романи* <...> [чай?] «ромская [девушка?]» на *ромни* «цыганская женщина; супруга», потому что, вероятно, решил, что общается с ромской женщиной, а замужняя женщина имеет более высокий статус.

²⁹ Ю. Джалтыров, тем не менее, попросил прислать ему ее фотографию, но постарался нейтрализовать любые подозрения о флирте («токо на холясо» – только не сердись).

³⁰ Это же он дополнительно подчеркивает, называя ее *пхэн минри* «моя сестра» и обещая прислать ей свою фотографию в качестве ответного жеста.

В бюро нацкомиссий. В: Литературная газета, 1940, № 47 (898), с. 1. / V byuro naskomissij. V: Literaturnaya gazeta, 1940, № 47 (898), s. 1.

Национальная проза. В: Литературная газета, 1940, № 20 (871), с. 1. / Nacional'naya proza. V: Literaturnaya gazeta, 1940, № 20 (871), s. 1.

Баранников А. П., Сергиевский М. В. Цыганско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1938. 192 с. / Barannikov A. P., Sergievskij M. V. Cygansko-russkij slovar'. M.: Gos. izd-vo inostr. i nac. slovarej, 1938. 192 s.

Безлюдско М. Т. Грай. М.: ОГИЗО – Тэрны гвардия, 1933. 32 с. / Bezlyudsko M. T. Graj. M.: OGIZO – Terny gvardiya, 1933. 32 s.

Безлюдско М. Т. Мурдэна шатрэнгирэ яга. В: Романо альманахо. Скэдыя Германо А. М.: ГИХЛ, 1934, с. 31-71. / Bezlyudsko M. T. Murdyona shatrengire yaga. V: Romano al'manaho. Skedyuya Germano A. M.: GIHL, 1934, s. 31-71.

Безлюдско М. Т. Пашка. В: Нэво дром, 1932, № 7, с. 17-20. / Bezlyudsko M. T. Pashka. V: Nevo drom, 1932, № 7, s. 17-20.

Безлюдско М. Т. Тэ дживэл камэлпэ. Роспхэныбэна. М.–Л.: Гослитиздат, 1936. 103 с. / Bezlyudsko M. T. Te dzhivel kamelpe. Rosphenybena. M.–L.: Goslitizdat, 1936. 103 s.

Бессонов В. А. Дом с мезонином в Замоскворечье. В: Московский журнал, 2013, № 10, с. 25-35; № 11, с. 42-55. / Bessonov V. A. Dom s mezoninom v Zamoskvorech'e. V: Moskovskij zhurnal, 2013, № 10, s. 25-35; № 11, s. 42-55.

Бугай Н. Ф. Забытые страницы жизни сообщества цыган в Союзе ССР: 1930–1960-е годы. В: Приволжский научный вестник, 2015, № 7 (47), с. 46-65. / Bugaj N. F. Zabytye stranicy zhizni soobshchestva cygan v Soyuze SSR: 1930–1960-e gody. V: Privolzhskij nauchnyj vestnik, 2015, № 7 (47), s. 46-65.

Бугачевский С. М. Цыганские народные песни и пляски. М.: Советский композитор, 1971. 76 с. / Bugachevskij S. M. Cyganskie narodnye pesni i plyaski. M.: Sovetskij kompozitor, 1971. 76 s.

Выписки из протоколов заседаний правления СП СССР. 1938. В: РГАЛИ, ф. 3109, оп. 1, д. 171. / Vypiski iz protokolov zasedanij pravleniya SP SSSR. 1938. V: RGALI, f. 3109, op. 1, d. 171.

Германо А. В. (сост. и пер.). 5 массовых песен на цыганском языке. / Пер.: А. Герман, М. Безлюдский, О. Панкова. М.: Гос. муз. изд-во, 1932. 16 с. / Germano A. V. (sost. i per.). 5 massovyh pesen na cyganskom yazyke. / Per.: A. German,

M. Bezlyudskij, O. Pankova. M.: Gos. muz. izd-vo, 1932. 16 s.

Германо А. В. (сост. и пер.). Массова гиля без сопровождения / скэдыя А. Германо. М.: Музгизо, 1934. 34 с. / Germano A. V. (sost. i per.). Massova gilya bez soprovozhdeniya / skedyuya A. Germano. M.: Muzgizo, 1934. 34 s.

[Германо А. В.] Цыганские писатели. В: Литературная газета, 1940, № 12 (863), с. 6. / [Germano A. V.] Cyganskie pisateli. V: Literaturnaya gazeta, 1940, № 12 (863), s. 6.

Добровольский В. Н. Киселевские цыганы. СПб.: Тип. ИАН, 1908. 88 с. / Dobrovol'skij V. N. Kiselevskie cygany. SPb.: Tip. IAN, 1908. 88 s.

Зорич А. Дуй роспхэныбэна. М.: Гослитиздат, 1935. 32 с. / Zorich A. Duj rospshenybena. M.: Goslitizdat, 1935. 32 s.

Крымский литературный сборник: Проза и стихи русских и татарских писателей. [Симферополь]: Крым. гос. изд-во, 1938. 40 с. / Krymskij literaturnyj sbornik: Proza i stihy russkih i tatarskih pisatelej. [Simferopol']: Krym. gos. izd-vo, 1938. 40 s.

Кутюрье О. В. Романо колхозо. В: Нэво дром, 1931, № 7, с. 7-9. / Kutjur'e O. V. Romano kolhozo. V: Nevo drom, 1931, № 7, s. 7-9.

Мадарас Э. Колхозо «Бутитка рома». В: Нэво дром, 1931, № 9–10, с. 11-14. / Madaras E. Kolhozo «Butitka roma». V: Nevo drom, 1931, № 9–10, s. 11-14.

Материалы и переписка по цыганской литературе. 1939–1941. В: РГАЛИ, ф. 631, оп. 6, д. 617. / Materialy i perepiska po cyganskoj literature. 1939–1941. V: RGALI, f. 631, op. 6, d. 617.

Морщинер А. И. Елизавета Александровна Муравьева. 2016. <https://www.geni.com/people> (дата обращения – 26.02.2021). / Morshchiner A. I. Elizaveta Aleksandrovna Murav'eva. 2016. <https://www.geni.com/people> (data obrashcheniya – 26.02.2021).

Муравьева Е. А. Цыганские народные песни из архива собирательницы цыганского фольклора Е. А. Муравьевой. Под ред. Л. Н. Черенкова. Подгот. публ., вступ. и коммент. Е. А. Друца и А. Н. Гесслера. М.: Советский фонд культуры, 1989. Ч. I, с. 1-60; Ч. II, с. 61-120. / Murav'eva E. A. Cyganskie narodnye pesni iz arhiva sobiratel'nicy cyganskogo fol'klora E. A. Murav'evoy. Pod red. L. N. Cherenkova. Podgot. publ., vstup. i komment. E. A. Druca i A. N. Gessler. M.: Sovetskij fond kul'tury, 1989. Ch.

I, s. 1-60; Ch. II, s. 61-120.

Народные песни русских цыган. Друц Е. А., Гесслер А. Н. (ред.) М.: Советский композитор, 1988. 184 с. / Narodnye pesni russkih cygan. Druc E. A. Gessler A. N. (red.). M.: Sovetskij kompozitor, 1988. 184 s.

Неизвестный Лихачев. Отв. ред. Бакун Д. Н. М.: Российский фонд культуры, 2006. 346 с. / Neizvestnyj Lihachev. Otv. red. Bakun D. N. M.: Rossijskij fond kul'tury, 2006. 346 s.

Пало большевистско колхозо. Политотделоскиро органо Минводсконэ МТС, 1934, [№ 1], 24 мая; № 2, 22 августа. / Palo bol'shevistsko kolhozо. Politotdeloskiro organo Minvodskone MTS, 1934, [№ 1], 24 maya; № 2, 22 avgusta.

Саткевич Н. Г. Библиография о цыганах: Указатель книг и статей с 1624 г. по 1966 г. Рукопись (1966). / Satkevich N. G. Bibliografiya о cyganah: Ukazatel' knig i statej s 1624 g. po 1966 g. Rukopis' (1966).

Сергиевский М. В. Цыганский язык. М.: Центриздат, 1931. 85 с. / Sergievskij M. V. Cyganskij yazyk. M.: Centrizat, 1931. 85 s.

Сталинское слово, 1941, май, № 102–126. https://knigapolis.ru/?menu=show_book&book=4869794 (дата обращения – 26.02.2021). / Stalinskoe slovo, 1941, maj, № 102–126. https://knigapolis.ru/?menu=show_book&book=4869794 (data obrashcheniya – 26.02.2021).

Сталинцо. Минводсконэ РК ВКП(б), РИК'оскиро тэ Райсовпрофоскиро Органо, 1935, 5 октября, № 3 (137). 4 с. / Stalinco. Minvodskone RK VKP(b), RIK'oskiro te Rajsovprofoskiro Organo, 1935, 5 oktyabrya, № 3 (137). 4 s.

Торопов В. Г. Словарь языка крымских цыган. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2003. 72 с. / Toropov V. G. Slovar' yazyka krymskih cygan. Ivanovo: Ivan. gos. un-t, 2003. 72 s.

Шаповал В. В. Почерк как черта языковой личности. В: Мовна особистість: лінгвістика і лінгводидактика. Київ–Черкаси: вид-во ФОП Гордієнко Є. І., 2020, с. 235-239. / Shapoval V. V. Pocherk kak cherta jazykovoy lichnosti. V: Mовna osobystist': lingvistyka i lingvodydaktyka. Kyjiv-

Cherkasy: vyd-vo FOP Gordijenko Ye. I., 2020, s. 235-239.

Marushiakova E., Popov V. Beginning of Romani literature: the case of Alexander Germano. B: Romani Studies, 2020. Vol. 30, No. 2, p. 135-161. <https://doi.org/10.3828/rs.2020.7> (дата обращения – 26.02.2021).

Marushiakova E., Popov V. Soviet Union before World War II. 2008. <https://rm.coe.int/soviet-union-before-world-war-ii-factsheets-on-romani-history/16808b1a9e> (дата обращения – 26.02.2021).

Илона Махотина (Tver, Federația Rusă). Doctor în filologie, Institutul de cercetare a romilor din Europa (Belgrad, Serbia).

Илона Махотина (Тверь, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, Институт исследований ромов Европы (Белград, Сербия).

Илона Makhotina (Tver, Russian Federation). PhD in Philology, the Institute for the Roma studies of Europe (Belgrade, Serbia).

E-mail: maxota@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0203-3124>

Victor Șapoval (Moscova, Federația Rusă). Doctor în filologie, conferențiar, Institutul de Științe Umane, Universitatea Pedagogică Orășenească din Moscova.

Виктор Шаповал (Москва, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, доцент, Институт гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет.

Viktor Shapoval (Moscow, Russian Federation). PhD in Philology, Associate Professor. Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University.

E-mail: shapovalVV@mgpu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7615-4389>

Валентина ГРЕБЕНЕВА,
Наталка ЖМУД,
Ольга КОЛЯСТРУК,
Анатолий ВОЙНАРОВСКИЙ

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ВИННИЦКОЙ ОБЛАСТИ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА КРАЯ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.10>

Rezumat

Identitatea socioculturală a regiunii Vinnița – componentă a peisajului cultural al regiunii (pe baza rezultatelor cercetărilor de teren)

În articol, pe baza materialelor etnografice de teren colectate în timpul expedițiilor de către studenții Facultății de Istorie, Drept și Administrație Publică și profesorii Departamentului de Istorie și Cultură a Ucrainei, Universitatea Pedagogică de Stat din Vinnița „M. Kotsyubinsky” în 2020, caracteristicile identității socioculturale ale locuitorilor din regiunea Vinnița sunt analizate prin prisma peisajului cultural. Acest lucru a fost realizat prin combinarea obiectelor culturii materiale cu varietăți de manifestări ale viziunii asupra lumii și practici comportamentale. Tema indicată este importantă în plan științific și în plan social, se subliniază orientarea sa aplicată. Este vorba despre procesul ulterior al identității socioculturale a locuitorilor prin prisma reformei de descentralizare, expresivitatea propriei „fețe” a regiunii datorită folosirii active a resurselor locale autentice, creșterea atractivității turistice a regiunii Vinnița. Rezultatele acestor studii științifice pot fi de interes pentru cercetători în dezvoltarea instrumentelor metodologice și metodice în contextul regândirii identității socioculturale și (re)planificării peisajului cultural în spațiul post-sovietic.

Cuvintele-cheie: identitatea socioculturală, peisajul cultural, regiunea Vinnița, materialele cercetărilor de teren.

Резюме

Социокультурная идентичность Винницкой области как составляющая культурного ландшафта края (по результатам полевых исследований)

В статье на основе полевых этнографических материалов, собранных в ходе экспедиций студентами факультета истории, права и публичного управления, а также преподавателями кафедры истории и культуры Украины Винницкого государственного педагогического университета имени М. Коцюбинского в 2020 г., прослежены и проанализированы особенности социокультурной идентичности жителей Винницкой области сквозь призму культурного ландшафта. Это удалось осуществить путем объединения объектов материальной культуры с разновидностями мировоззренческих проявлений и поведенческих практик. Перспективность обозначенной темы важна как в научной, так и в общественной плоскости, подчеркивается ее при-

кладная направленность. Речь идет о дальнейшем процессе формирования социокультурной идентичности жителей Винницкой области, рассмотренном сквозь призму реформы децентрализации, выразительности собственного «лица» региона благодаря активной эксплуатации самобытных местных ресурсов, усилению туристической привлекательности и комфортности региона. Результаты этих научных исследований могут также заинтересовать исследователей, занимающихся разработкой методологического и методического инструментария в контексте переосмысления социокультурной идентичности и (ре)планирования культурного ландшафта на постсоветском пространстве.

Ключевые слова: социокультурная самоидентичность, культурный ландшафт, Винницкая область, полевые материалы.

Summary

Sociocultural identity of Vinnitsa region as a component of cultural landscape of the region (based on the results of field research)

The features of the sociocultural identity of the residents of Vinnitsa region are analyzed through the prism of cultural landscape based on field ethnographic materials collected during expeditions by students of the Faculty of History, Law and Public Administration and educators of the Department of History and Culture of Ukraine of Vinnitsa State Pedagogical University named after M. Kotsyubynsky in 2020. This has been achieved through combining objects of material culture with varieties of worldview manifestations and behavioral practices. The prospects of the research are important both in the scientific and in the public areas emphasizing its applied value. There is the question of the further process of the sociocultural identity of the residents of Vinnitsa region through the prism of decentralization reform, the expressiveness of the own “face” of the region due to active exploitation of distinctive local resources, strengthening the tourist attractiveness and comfort of the region. The outcomes of this study could interest researchers involved in developing methodological tools in the context of rethinking sociocultural identity and (re)planning the cultural landscape in the post-Soviet space.

Key words: sociocultural self-identity, cultural landscape, Vinnitsa region, field materials.

Изучение факторов регионального раз-

вития, в частности способности общества к самоорганизации и сохранению местной самобытности, актуализируется в контексте взаимовлияния процессов глобализации, регионализации и глокализации. Специального изучения и осмысления требуют мировоззренческо-поведенческие практики как отражение особенностей социокультурной идентичности регионов.

Исследование региональной социокультурной идентичности населения позволяет раскрыть механизм отношений между территорией и территориальным сообществом, определить оптимальные направления использования его потенциала для хозяйственных, культурных потребностей и эффективного пространственного планирования.

Наиболее целостное представление о взаимодействии между социокультурным пространством и обществом можно получить путем комплексного изучения культурного ландшафта. До недавнего времени понятие «культурный ландшафт» употреблялось различными науками (общественно-гуманитарными, естественными, инженерными и т. д.) преимущественно в значении материальной культуры и природного ландшафта. Интерес к антропологии пространства обусловлен пониманием того, что окружающая среда не просто воспринимается, но и моделируется сознанием человека, то есть наделяется определенными смыслами в зависимости от места и роли в его жизни. Антропологизация, наполняющая исторические исследования человеческим фактором, стала базовой методологией многих перспективных научных направлений: устной истории, истории повседневности, истории памяти, городской истории, социокультурной антропологии.

Благодаря «культурландшафтному» курсу в контексте антропологии пространства значительно расширяется исследовательское поле – от тем природы и материальной культуры к различным человеческим практикам и его проекции в человеческой памяти. Такой ракурс позволяет одновременно рассматривать людей и определенный культурный ландшафт как взаимосвязанные субъекты и объекты, помогает выявить сегментацию и организацию пространства, инвентаризировать его культурные ресурсы, имеющие визуальное, культурно-историческое или персональное значение, а значит, не только сохранить существующие, но и эффективнее конструировать новые оригинальные

формы жизнедеятельности (Антропология... 2017). Глубокие и комплексные исследования территориальной идентичности населения регионов Украины нужны для повышения эффективности региональной политики в Украине, стимулирования использования местных ресурсов территориальными общинами, оптимизации административно-территориального устройства страны, предвидения и нейтрализации проявлений сепаратизма, создания механизма достижения общественного единства в Украине в условиях и за счет сохранения географического многообразия отдельных территорий.

Исследование современного содержания локальной идентичности и перспективных направлений ее формирования, осуществляемое на историческом факультете Винницкого государственного педагогического университета имени Михаила Коцюбинского, началось еще в начале 2000-х гг. через призму исторической урбанистики. Идея изучения идентичности горожан Винницы была подсказана предположением о недостаточности ее осознания. Так, по предварительным наблюдениям, рядовые жители слабо ориентировались в истории города, знании его героев, с трудом вспоминали социальные институты, так называемые «визитные карточки» Винницы (вроде львовских кофеен, одесского Привоза и т. д.).

Результаты исследования подтвердили, что ощущение винницкой городской идентичности недостаточно выражено, равно как и образ «другого», необходимый для самоидентификации, осознается нечетко.

«Размытость» коллективной памяти горожан объясняется их незакрепленностью и текучестью. По опросам 2008–2009 гг., родители 45% респондентов родились не в Виннице, в 2017 г. этот показатель снизился до 36%. Что же касается третьего поколения, то количество лиц, у которых среди бабушек и дедушек не было ни одного уроженца Винницы, более чем вдвое превышает количество тех, у кого хотя бы один представитель третьего поколения является коренным винничанином (по результатам обеих экспедиций). При этом в передаче коммуникативной памяти исключительная роль отводится именно первому поколению, которое доносит детям и внукам информацию не столько через даты, имена или факты, сколько через нарратив (эмоционально окрашенные детальные рассказы) и непосредственный опыт своей эпохи. А

от третьего поколения может передаваться, как правило, неполный и непрочный «микс памяти» других сообществ. К тому же в городском социокультурном пространстве коллективная память сохраняется гораздо труднее, чем в сельской общине, поскольку гетерогенное общество разрушает тесные связи с членами сообщества.

Потребность в повторном диагностировании локальной идентичности винничан вполне логично возникла в рамках Стратегии развития «Винница-2020», поставившей своей целью преобразовать Винницу из постсоветского города в современный европейский уникальный город. Ведь, кроме обеспечения достойных условий и высоких стандартов качества повседневной жизни ее жителей, одной из ключевых задач этой стратегии является формирование локальной идентичности населения.

С этой целью в 2017 г. проведено полевое исследование для отслеживания изменений в идентичности горожан, ее содержании, формах и уровнях проявления. Сравнительный анализ результатов опросов 2008–2009 и 2017 гг. показал, что за неполное десятилетие качественных изменений касательно сформированной локальной идентичности винничан не произошло. Среди предложенных видов самоидентификации (национальная, этническая, региональная) локальной жители оставляют последнее место при достаточно заметном предпочтении первых двух.

Диагностика отношения винничан к истории своего города обнаружила неглубокое ощущение прошлого собственного сообщества. Согласно данным повторного опроса, нижняя хронологическая граница городской идентификации еще больше сместилась к концу XIX в., обнаруживая тенденцию так называемого «омоложения» истории города. Это, очевидно, связано как с недостаточной популяризацией оригинальных историко-культурных событий XVI–XVIII вв., так и их визуализацией в городском пространстве. Есть и положительные сдвиги. Во-первых, в «персонализации» городской истории первенство закрепилось за фигурами, жизнедеятельность которых непосредственно связана с Винницей (Культурный... 2017). Во-вторых, обозначились новые локальные объекты (*замковая гора, вежа, мурь, казачья церковь*) и характеристики города (уровень благоустройства), уже сегодня претендующие на роль символов и маркеров «винничности».

Изучение культурного ландшафта актуализировалось еще и в контексте реформы децентрализации государственного управления, сопровождавшейся передачей большого количества полномочий и ресурсов на более низкие управленческие уровни, что и повышает роль социокультурной территориальной идентичности как фактора регионального развития и усиливает внимание к ней. Появление в последние годы междисциплинарных исследований территориальной идентичности населения региона подтверждает важность темы как в научно-теоретическом, так и в прикладном плане (Гнатюк 2015). Исходя из этого, летом 2020 г. были организованы и проведены экспедиции по Винницкой области.

Для выяснения регионально-локальной специфики были выбраны следующие детерминанты: 1) «образ другого» как фон для сравнения с «собой»; 2) «коллективное восприятие прошлого» (индивидуальная и коллективная память как обязательное условие формирования чувства идентичности); 3) локальные факторы идентификации (архитектура, топонимика, герои/антигерои и т. д.), которые опосредованно влияют или могут влиять на формирование чувства идентичности.

В вопросник вошел блок «Советская идентичность», поскольку именно в советское время состоялась социализация большей части взрослого населения современной Украины. А по результатам последних социологических опросов, практически треть населения ностальгирует по СССР. К тому же значительная часть из них – молодежь, которая родилась уже в постсоветский период. Поскольку советское прошлое в культурном ландшафте резонирует и сегодня, часто является «невидимым», завуалировано под другие, иногда даже декларативно противоположные образы и мировоззренческо-поведенческие конструкты, оно продолжает мимикрировать, поэтому крайне опасно.

Определение места и роли «советского» в формировании региональной социокультурной идентичности является важным также в контексте динамики проявлений советскости и проведения корреляционного анализа с предыдущими научными исследованиями (проекты «Донбасс и Подолье глазами людей», «Опыт переселения и адаптации в связи с текущими военными событиями»). Разрабатывалась тема взаимодействия «своего/чужого/иного» в восприятии друг

друга жителями Донбасса и Подолья, маркером их выражения, а также проявления советской ментальности в современных повседневных практиках представителей обоих регионов (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 33, оп. 1, спр. 1-60, 1458 арк.). Изучение образов «советского» продолжалось в 2017–2018 гг. уже через оптику визуальных объектов культурного ландшафта Винницкой области (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 38, оп. 1, спр. 14, 16 арк.; оп. 2, спр. 27, 24 арк.).

При изучении социокультурной идентичности жителей Винницкой области сквозь призму культурного ландшафта были применены такие методы, как анкетирование, опрос, интервьюирование, фото- и видеофиксация, включенное наблюдение. Обработка данных осуществлялась в соответствии со структурно-функционалистским подходом с использованием математико-статистического анализа. В 2020 г. собрано и обработано более 200 интервью, 102 из них – по разным районам Винницкой области, которые и приняты здесь к рассмотрению. Среди опрошенных: 49 информаторов мужского пола, 53 – женского. По возрастным категориям: респондентов молодого возраста (25–44 года) – 48 человек; среднего (45–60 лет) – 26; старшего (60–90 лет +) – 28.

Малой родиной подавляющее большинство называли родной (по рождению или проживанию) населенный пункт: село, пгт, город, поселок. При возможности выбора места для дальнейшего проживания 97% информаторов остались верны собственному населенному пункту, лишь 3% рассматривали как вариант Винницу или Европу. Исключительные особенности своих населенных пунктов они видели прежде всего в ценности человеческого потенциала местных жителей, а также в живописной и богатой природе.

При определении потенциала и значимости Винницкой области в Украине на 1-е место были выдвинуты «богатые сырьевые ресурсы и трудоспособное население», на 2-м находились «плодородная земля и сельское хозяйство», 3-е разделили между собой: «туристический потенциал», «искренний и трудолюбивый народ», «красивая природа»; «промышленный потенциал» занял 4-ю позицию. Эти ответы коррелируют с осознанием проблем и перспектив области, только 10% недовольны благоустройством, 50% считают именно туристическую отрасль перспективной для развития региона.

Итак, ощущение идентичности жителей области очень тесно связано с их сплоченностью и внутренним единством сообщества, которое предполагает наличие у них сформированного представления об общем прошлом. Отношение к прошлому своего региона исследовалось через персонифицированную историю, поскольку оценивалась не столько личность как таковая, сколько совокупность тех ее действий, которые повлияли на ход истории. Поэтому для выявления основных черт коллективного восприятия прошлого мы анализировали ответы о 10 «героях» и 10 «антигероях» области; выбор при этом не ограничивался только прошлым. Лидерами списка «героев» стали: М. Коцюбинский (1-е место), Н. Пирогов (2), Устим Кармелюк (3), В. Стус (4), И. Богун (5). Также в «десятку» самых популярных «героев» Винницкой области практически с одинаковыми процентами вошли В. Гройсман, М. Стельмах, Д. Нечай, Герои Небесной Сотни, В. Бронюк, П. Зибров, О. Полякова, Н. Леонтович, Г. Артынов, Д. Шуров и др. В список «героев» конкретных населенных пунктов чаще попадали председатели сельских советов / старосты объединенных территориальных общин, местные депутаты, бизнесмены. Список «героев» области составляют личности, жившие в XIX–XX вв. Предполагаем, что именно этот период в истории края воспринимается винничанами как наиболее значимый, что объективно совпадает с периодом модернизационных преобразований.

Тогда как ответы на вопрос об «антигероях» прозвучали довольно однообразно – люди отказывались называть кого-либо (98%), то есть «антигерои» как таковые не обнаружены. Здесь, по-видимому, следует говорить либо об исторической (религиозной) толерантности («не суди») подолян, либо об их амбивалентности к трагическому прошлому в лице его виновников.

Такое суждение опосредованно подтверждает утвердительный ответ о предпочтении жить на Подолье. Не только коренные жители, но и вновь прибывшие (переселенцы) попытались объяснить свой выбор, выделяя такие черты винничан, как доброжелательность, приветливость, гостеприимность, трудолюбие. По мнению опрошенных, этим они отличаются от жителей других украинских областей. В качестве второй определяющей черты признана комфортность: «здесь жить достаточно комфортно во всех смыслах»; третьим фактором

выбора преимуществ является «великолепная природа». Также в целом были получены положительные ответы в пользу продукции, производимой в Винницкой области.

В моделировании собственного образа жители Винницкой области сравнивали себя с жителями других населенных пунктов, как правило, регионально близких, хотя прямых отсылок к четким объектам сопоставления не было. Наиболее часто упоминаемые – крупные украинские города: Львов, Киев, Одесса, а также обобщенные понятия Восточной и Западной Украины и стереотипные представления о них. Единичность и разрозненность сопоставления свидетельствует об отсутствии единого собирательного образа «другого».

При определении сходства с жителями других регионов почти все респонденты признают схожесть с ними, однако образ «другого» для самоидентификации более очерчен при упоминании о переселенцах с востока и юга Украины, но конкретных характеристик или маркеров определено не было.

«Размытость» целостного образа собственного региона, на наш взгляд, связана, во-первых, с «центральной» положением самой Винницы как областного центра. Ведь потенциальным каналом формирования «другого» у винничан могла бы быть межгородская конкуренция внутри региона. Но в границах области, кроме, собственно, областного центра, нет крупных городов, которые могли бы претендовать на соперничество с Винницей за роль местного центра. Во-вторых, Винницкая область является относительно однородным регионом как в этническом, конфессиональном, так и в социально-экономическом (аграрном) контекстах. В-третьих, ближайшие областные центры (Хмельницкий, Житомир) являются такими же, как Винница, типичными провинциальными городами.

Кроме таких важных для формирования локальной идентичности компонентов, как общий образ «другого» и коллективное восприятие прошлого, на идентификацию жителей также влияют некоторые объекты в окружающей среде, так называемые локальные факторы идентификации.

Проявлением того, что определенное общественное пространство или отдельный архитектурный/природный объект значим для сообщества, является его восприятие жителями

как символа области. В ответах преобладали герб Винницкой области; Южный Буг; светомузыкальный фонтан «Roshen», музей-усадебка Н. Пирогова, музей-усадебка М. Коцюбинского.

Достаточно красноречивы ответы об осознаваемой идентичности: 46% считают себя прежде всего гражданами Украины; 42% – украинцами; 12% – жителями региона. Как видим, существенной погрешности между первыми двумя позициями нет. Относительно отчетливо прозвучали ответы о сути «украинскости»: «граждане Украины», «разговаривают на украинском языке», «ценят и любят Украину», «разговаривают на родном языке», «родились и живем здесь», «сохранили все древние традиции и обычаи, которые до сих пор актуальны», «люди считают себя украинцами», «сторонники единой Православной церкви Украины» и др. Это, в свою очередь, подчеркнуло слабо выраженную региональную самоидентификацию. К тому же 43% опрошенных вообще не ответили на данный вопрос, сознавая непонимание ее сущности; не зафиксировано существенной разницы между возрастными категориями респондентов: младшего возраста – 10% (не ответили 42%); среднего – 14% (не ответили 34%); старшего – 12% (не ответили 52%), что также говорит об однородности представлений населения. При этом проблематичным оказался вопрос о количестве этнических украинцев в Украине. 77% опрошенных отказались отвечать или не знали ответа. 11 информаторов называли от 60% до 80%, 6 информаторов – от 80% до 100%, 3 информатора – менее 40%, 2 информатора – около 50%. Приблизительно таким же является представление о количестве этнических украинцев в своем населенном пункте. Наиболее многочисленными национальными меньшинствами в Украине названы русские, белорусы, поляки, венгры и др. Градация факторов локальной идентичности такова: проживание в Винницкой области (224 балла); самосознание (200 баллов); рождены в Винницкой области (155 баллов); генетический фактор (140 баллов). Вместе с тем наблюдаются положительные сдвиги по повышению уровня сформированности региональной идентичности. В частности, речь идет о понимании идентификации как процесса активного взаимодействия в системе «я – сообщество – общественное пространство – я» через активные связи социокультурных структур и институтов, а не только через кровную принадлежность, рождение или проживание как достаточ-

ные факторы локальной «самопрезентации».

Ответы относительно значения религиозного фактора в жизни жителей Украины в целом и области в частности были также типичными и подчеркнули роль религии, прежде всего, как этнически и национально объединяющего фактора, обеспечивающего соблюдение народных традиций, обычаев, объединение украинцев в одной общей церкви (ПЦУ), как части национальной идеи, как одного из гарантов государственной целостности. Это мнение подтверждают данные: 44% респондентов определяли себя как «нерелигиозные» или «мало религиозные», у 56% возникли трудности с ответом. Такие цифры в целом совпадают с ответами на вопрос о факторах этнической идентичности, среди которых религиозный тоже занимает последнее место – 128 баллов (ср.: проживание в Украине – 652 балла; генетический – 264 балла; рождение в Украине и самосознание – по 200 баллов, языковой – 196 баллов).

При выяснении восприятия реформы по децентрализации были получены положительные ответы: «В моем населенном пункте все стало доступнее» (1994 г. р., высшее обр., Винницкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 3, арк. 14); «Наше село має освітлення, вивіз сміття... Не подобається, що жодне питання не розглядається, якщо не звернешся до центру надання послуг ОТГ, а не в свою сільську раду» (1992 г. р., высшее обр., бухгалтер, Хмельницкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 5, арк. 18, 28); «Відчуваю себе частинкою цієї громади і разом з усіма готова вирішувати нагальні питання. Трохи доріг позасфальтували, автобуси більше пустили» (1949 г. р., среднее обр., швея, Тростянецкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 11, арк. 41); «Зроблені дороги. Вуличне освітлення, відкритий інклюзивно-ресурсний центр, дитячий садок, центр надання адміністративних послуг» (1975 г. р.; высшее обр., педагог, Литинский р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 9, арк. 44); «Зробили дороги, поставили нові трансформатори, освітлення вулиць, ігрові майданчики» (2001 г. р., студент, Винницкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 3, арк. 77).

Как показали результаты опросов по блоку «Советская идентичность», 88% информаторов положительно восприняли декоммунизацию топонимов и местной символики. Снос памят-

ников Ленину, в частности, поддержали 78% опрошенных. В то же время при отстаивании сохранения коммунистической и советской символики прослеживается господствующая амбивалентность по отношению к советскому: «это наша история» / «это памятники культуры и искусства» (1-е место); консервативность: «это память о наших предках» (2); ностальгия: «это отказ от нашего детства и молодости» (3); социальная пассивность: «трудно все по-новому запомнить» / «с людьми не советовались» / «ничего кардинально не надо было менять» (4).

Приведем наиболее типичные ответы: «В нас школі два піонери стояло, передекраси їх в жовто-блакитний колір – хай стоять даліше... Так само той Ленін» (1966 г. р., среднее обр., охранник, Литинский р-н); «На рахунок ленінопаду, я – ні „за“, ні „проти“... хай би там стояв цей пам'ятник, а може це називається дикунство» (1949 г. р., среднее специальное обр., Литинский р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 9, арк. 45, 69-70); «Мій дід був другим секретарем комуністичної партії, заядлий комуніст, в 2011 році він помер, а в 2014 скидали пам'ятник Леніна. Дід завжди «вбивав» краску, сам купляв, сам красив, просто мені це було не так як пам'ятник Леніну – кат українського народу, а якийсь такий знаковий пам'ятник, наша сім'я була якось зв'язана з ним» (1996 г. р., высшее обр., учитель, Винницкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 6, арк. 142); «Була алея Героям Радянського Союзу... а от зараз цим афганцям зробили...поставили рядом з пам'ятником героям громадянської, вітчизняної війни...» (1954 г. р., среднее обр., Хмельницкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 9, арк. 22); «А пам'ятники Леніна просто так валити не нада було, можна було б зняти і переставити в друге місце» (1971 г. р., высшее обр., Хмельницкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 5, арк. 45, 69-70); «Що вона дала ця декомунізація, тільки людям проблем з документами додала. „Ленінопад“, а що вона мені заважала ця брила каміння, а різниця є, коли її знесли?» (1971 г. р., высшее обр., Тульчинский р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 15, арк. 12); «Що помінялося від зміни назв вулиці – нічого. „Ленінопад“ – так само... що був – що немає» (1991 г. р., высшее обр., Тростянецкий р-н) (РФ ННЛЕСХП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 11, арк. 44).

Постсоветская идентичность сказала и при обследовании в культурном ландшафте

мемориальных объектов. В коммеморативных стратегиях отчетливо прочитывается двойственное (часто взаимоисключающее) отношение к сосуществованию советских и постсоветских памятников: памятник Неизвестному солдату и баннер, посвященный Небесной Сотне и киборгам; сочетание советских форматов коммеморации (парады, митинги, концерты) с православными панихидами и современными интерактивными акциями; «по-пионерски» выстроенный почетный караул школьников с сине-желтой или казацкой символикой и атрибутами и т. п.

Приведем достаточно красноречивый и обобщающий пример такой амбивалентности (96% опрошенных) относительно восприятия Дня примирения (8 мая) и Дня Победы (9 мая). Следует подчеркнуть, что информатор относится к группе «молодежь», родился в постсоветское время: «8-го травня я зробив би День скорботи, а 9-го травня – День перемоги... коли грають „День Победы” – мурашки по шкірі, споминаєш, дивишся військові фільми, як люди раді, що прийшли до перемоги... але через чийось дурість стільки людей загинуло... розходяться в мене враження... поєднати: от як в нас було в школі – ввечері йшли від капличок до церкви з лампадками, а 9 травня – на парад» (1996 г. р., высшее обр., учитель, Винницкий р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 6, арк. 143).

Значительная часть информаторов (около 60%), несмотря на свою якобы задекларированную проевропейскую позицию, говорит одновременно и о целесообразности колхозов («все люди имели работу», «все люди получали зарплату»). Так же противоречиво оценивается жизнь во времена СССР: «Уверенность в завтрашнем дне, очень много было организаций, спортивных кружков, клубов, где мы занимались, тренировались, общались. Вот убраться оттуда чуть-чуть коммунистическую идеологию... сама система была хорошей» (1978 г. р., высшее обр., Винницкий р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 7, арк. 13); «Превага було більшість, але добре, що розпався» (1958 г. р., высшее обр., Литинский р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 9, арк. 36); «Не знаю, мені було нормально при Союзі. Тоді всі люди були однакові» (1959 г. р., среднее обр., няня, Хмельницкий р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 5, арк. 78); «Я не жила в Радянському

Союзі, але можу сказати, що людям було жити добре... хотя тоді багато грошей, но немає чого купити» (1996 г. р., высшее обр., Жмеринский р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 6, арк. 22); «Ми жили при комунізмі. Тільки ніхто не знав, що то комунізм» (1966 г. р., среднее обр., охранник, Литинский р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 9, арк. 49); «Ми жили харашо, переваг набагато більше, чим в цьому часі, на роботу можна було куда, ціни мінімальні» (1950 г. р., среднее техническое обр., Винницкий р-н) (РФ ННЛПЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 6, арк. 64).

Нынешний военный конфликт на востоке Украины 55% информаторов определяют, как русско-украинскую войну, 45% считают его одновременно русско-украинской войной и войной олигархических кланов.

Следовательно, можно говорить о нескольких типах проявления социокультурной идентичности: цивилизационном (европейском/постсоветском), национальном (украинском), региональном, субрегиональном, локальном.

Цивилизационная идентичность представлена двумя основными вариантами: Европой и постсоветским пространством (как географическим, политическим, экономическим, культурным, цивилизационным регионом). В целом из опрошенных жителей Винницкой области активных носителей (тех, кто гордится соответствующей самоидентификацией) европейской идентичности – свыше 75%, это в три раза больше, чем постсоветской – 25%. Но следует отметить, что часто ответы амбивалентны. Двойственность остается тем отличительным признаком современного постсоветского украинского общества, для которого демократические декларации и практики социально-политических институтов часто расходятся, а следовательно, наблюдается отсутствие четкой гражданской позиции.

По национальной (украинской) идентичности абсолютно все опрошенные четко позиционировали себя, прежде всего, как граждане и отметили единый государственный язык – украинский.

Уровень региональной идентичности определялся по двум показателям: самоидентификации населения с областью / областным центром и признанием областного центра центральным городом для своей территории. Выявлено, что второй показатель имеет гораздо большую пространственную вариацию и ослабляется на тер-

риториях, где существует значительное притяжение населения к региональным субцентрам. Например, в Винницкой области такое ослабление наблюдается в Могилев-Подольском, Гайсинском, Жмеринском, Барском, Тульчинском, Хмельницком районах. Следует отметить, что региональная идентичность ярко выражена в областном центре и на прилегающих к нему территориях, ослабляясь в ареалах влияния субрегиональных центров и в периферийных районах области.

Касательно субрегиональной идентичности следует подчеркнуть несколько важных аспектов. Так, на вопрос «Как бы Вы отреагировали на: а) объединение Винницкой, Хмельницкой и Тернопольской областей в единую Подольскую область с центром в Виннице? Хмельницком? Каменце-Подольском?» – 90% респондентов однозначно выбрали Винницу. Среди типичных аргументов выбора были: «своя», «комфортный областной центр».

Результаты характеристики субрегиональной идентичности в целом коррелируют с итогами других исследований территориальной идентичности населения Подольского региона. Так, в Винницкой области можно выделить 8 ареалов распространения субрегиональных идентичностей, связанных с границами соответствующих районов или крупными субрегиональными центрами (районами). Степень сформированности пространственных ареалов развития субрегиональных идентичностей в пределах Подольского субрегиона в целом уменьшается с запада на восток, в частности, в Винницкой области между ними существуют достаточно широкие промежутки. Возможны две причины такой ситуации: всеукраинская тенденция к ослаблению развития субрегиональной идентичности с запада на восток из-за большой давности исторического освоения и большой плотности населения, а также сама диспропорция между областным центром и городами-субцентрами в Винницкой области, по сравнению с другими областями Подольского субрегиона (Гнатюк 2015).

Анализируя локальную территориальную идентичность, следует помнить, что для каждого поселения свойственна своя, поэтому рассматривать ее пространственную структуру не совсем корректно. В целом она больше зависит от местных факторов, поэтому даже в соседних населенных пунктах уровень локальной идентичности может значительно отличаться. Различия в про-

явлении национальной идентичности в пределах региона рассмотрены под углом зрения местного патриотизма.

Слабо проявленная региональная социокультурная самоидентичность жителей Винницкой области обнаруживается, прежде всего, в невыраженном образе «себя»/«другого» (то есть у респондентов наблюдается отсутствие четкого ощущения собственной неповторимости, так называемой винницкости), а также в «размытом» и неглубоком ощущении общего прошлого, что, собственно, и совпадает с началом важных социокультурных и экономических изменений и преобразований, которые произошли в жизни области в 1960–1970-е гг. и придали ей современные признаки и характеристики. Намного лучше складывается ситуация с локальными символами самопрезентации, являющимися следствием повышения индивидуальной мобильности, популяризации в СМИ оригинальных историко-культурных объектов и событий, развития туристической отрасли в регионе, что способствует достаточно быстрому появлению новых объединяющих символов.

Наши выводы носят предварительный характер и не претендуют на исчерпывающий анализ сложных явлений и процессов, формирующих социокультурную идентичность жителей Винницкой области в частности и региональную в целом. По ряду позиций требуется верификация, более глубокое осмысление и интерпретация. Так, летом 2021 г. проведен повторный опрос по теме «Социокультурная идентичность подолян как составляющая культурного ландшафта края», что позволит определенным образом выйти за рамки географических границ районов, акцентировать внимание на пограничных контекстах и продолжить отслеживать динамику настроений населения во вновь образованных объединениях. Эти полевые материалы находятся на этапе систематизации и атрибуции.

Продолжение комплексных исследований социокультурной идентичности жителей Винницкой области и населения регионов Украины необходимо для повышения эффективности региональной политики в Украине, стимулирования использования местных ресурсов территориальными объединениями, оптимизации административно-территориального устройства страны, предотвращения и нейтрализации сепаратизма, создания механизма достижения гражданского единства в Украине.

Авторы убеждены, что имеющийся корпус собранного, систематизированного и проанализированного материала ценен и для дальнейшего выяснения соотношения концептуальных подходов к определению механизма территориальной идентификации (примордиализма, конструктивизма и инструментализма) и установления сбалансированности раскрытия всех основных компонентов территориальной идентичности населения – когнитивного, аффективного и деятельностного.

Наметился ряд проблемных вопросов, требующих более глубокого осмысления: качественная интерпретация эмпирических результатов исследования (взаимосвязей между отдельными показателями путем корреляционного, корреляционно-регрессионного, кластерного, факторного анализа и т. п., картографического отображения результатов на картах ментальных показателей, построения ментальных и образно-географических карт); сравнительная характеристика территориальной идентичности населения исследуемого региона и других регионов страны; конкурентоспособность территории в разных контекстах жизнедеятельности населения (социальный, экономический, политический, культурный, экологический); выработка рекомендаций для всех заинтересованных сторон (органов государственной власти и местного самоуправления, учреждений образования и культуры, бизнес-структур и т. д.) по учету и использованию территориальной идентичности населения региона в своей деятельности; определение и верификация маркеров диагностики «советскости» в мировоззрении и поведенческих практиках.

Надеемся, что проиллюстрированный эмпирический опыт и методологическо-методический инструментарий будет актуальным не только в отечественном гуманитарном контексте, но и на постсоветском/постсоциалистическом пространстве в целом.

Литература/References

Антропология простору. Т. 1. Культурний ландшафт Києва та околиць. За наук. ред. М. Гримич. Київ: Дуліби, 2017. 316 с. / *Antropologiaa prostoru. T. 1. Kulturnyi landshaft Kyieva ta okolyts. Za nauk. red. M. Hrymnych. Kyiv: Duliby, 2017. 316 s.*

Гнатюк О. М. Суспільно-географічні аспекти дослідження територіальної ідентичності населення подільського регіону. Дис. ... канд.

геогр. наук: 11.00.02 – економічна та соціальна географія. Київ, 2015. 277 с. / *Hnatiuk O. M. Suspilno-heohrafichni aspekty doslidzhennia terytorialnoi identychnosti naseleння podil'skoho rehionu. Dys. ... kand. heohr. nauk: 11.00.02 – ekonomichna ta sotsialna heohrafiia. Kyiv, 2015. 277 s.*

Культурний ландшафт Вінниці: від минулого до майбутнього. За наук. ред. О. Коляструк. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2017. 192 с. / *Kulturnyi landshaft Vinnytsi: vid mynuloho do maibutnoho. Za nauk. red. O. Koliastruk. Vinnitsia: TOV «Nilan-LTD», 2017. 192 s.*

Рукописний фонд навчально-наукової лабораторії з історії та етнології Східного Поділля Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (далеє – РФ ННЛІЕСхП ВДПУ), ф. 33, оп. 1, спр. 1-12, 1458 арк. / *Rukopysnyi fond navchalno-naukovoi laboratorii z istorii ta etnologii Skhidnoho Podillia Vinnytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Mykhaila Kotsiubynskoho (dalee – RF NNLIESkhP VDPU), f. 33, op. 1, spr. 1-12, 1458 ark.*

РФ ННЛІЕСхП ВДПУ), ф. 37, оп. 1, спр. 24, 106 арк. / *RF NNLIESkhP VDPU), f. 37, op. 1, spr. 24, 106 ark.*

РФ ННЛІЕСхП ВДПУ, ф. 37, оп. 2, спр. 5, 99 арк. / *RF NNLIESkhP VDPU, f. 37, op. 2, spr. 5, 99 ark.*

РФ ННЛІЕСхП ВДПУ, ф. 38, оп. 1, спр. 14, 16 арк. / *RF NNLIESkhP VDPU, f. 38, op. 1, spr. 14, 16 ark.*

РФ ННЛІЕСхП ВДПУ, ф. 38, оп. 2, спр. 27, 24 арк. / *RF NNLIESkhP VDPU, f. 37, op. 2, spr. 5, 99 ark.*

РФ ННЛІЕСхП ВДПУ, ф. 38, оп. 3, спр. 16, 26 арк. / *RF NNLIESkhP VDPU, f. 38, op. 3, spr. 16, 26 ark.*

РФ ННЛІЕСхП ВДПУ, ф. 40, оп. 1, спр. 1-45, 255 арк. / *RF NNLIESkhP VDPU, f. 40 op. 1, spr. 1-45, 255 ark.*

Valentina Grebeneva (Vinnița, Ucraina). Doctor în științe istorice, profesor asociat, Universitatea Pedagogică de Stat din Vinnița „M. Kotsyubinsky”.

Валентина Гребенева (Винница, Украина). Кандидат исторических наук, доцент, Винницкий государственный педагогический университет им. М. Коцюбинского.

Valentyna Hrebenova (Vinnytsa, Ukraine). PhD in History, Associate Professor, Vinnytsa

M. Kotsyubynsky State Pedagogical University.

E-mail: grebenyova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9343-7134>

Natalka Jmud (Vinnița, Ucraina). Doctor în științe istorice, profesor asociat, Universitatea Pedagogică de Stat din Vinnița „M. Kotsyubinsky”.

Наталка Жмуд (Винница, Украина). Кандидат исторических наук, доцент, Винницкий государственный педагогический университет им. М. Коцюбинского.

Natalka Zhmud (Vinnytsa, Ukraine). PhD in History, Associate Professor, Vinnytsa M. Kotsyubynsky State Pedagogical University.

E-mail: zmudnatalka@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7463-918X>

Olga Koleastruk (Vinnița, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, profesor, Universitatea Pedagogică de Stat din Vinnița „M. Kotsyubinsky”.

Ольга Коляструк (Винница, Украина). Доктор исторических наук, профессор, Винницкий государственный педагогический университет им. М. Коцюбинского.

Olha Koliastruk (Vinnytsa, Ukraine). Doctor of History, Professor, Vinnytsa M. Kotsyubynsky State Pedagogical University.

E-mail: kolvia58@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1099-5868>

Anatolii Voinarovskii (Vinnița, Ucraina). Doctor în științe istorice, profesor asociat, Universitatea Pedagogică de Stat din Vinnița „M. Kotsyubinsky”.

Анатолій Войнаровський (Винница, Украина). Кандидат исторических наук, доцент, Винницкий государственный педагогический университет им. М. Коцюбинского.

Anatolii Voinarovskiyi (Vinnytsa, Ukraine). PhD in History, Associate Professor, Vinnytsa M. Kotsyubynsky State Pedagogical University.

E-mail: voinarovskiy95@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9413-2025>

Вальдемар КАЛИНИН

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ РОМСКОГО (ЦЫГАНСКОГО) ЭТНОСА

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.11>

Rezumat

Despre formarea etniei romilor (țiganilor)

În acest articol, autorul încearcă să ia în considerare istoria și dinamica formării etniei romilor (țigănești) ca urmare a diferitelor influențe reciproce ale populației indigene și ale formațiunilor socio-economice ale acelor țări în care au trăit romii (țigani), temporar sau permanent; stabilirea contactelor interetnice; cauzele, rezultatele și consecințele cuceririlor inamice ale teritoriilor în care s-au stabilit romii (țigani), implicând schimbări forțate și naturale în limbă, obiceiuri și tradiții, precum și religie. Problema etnogenezei – procesul de formare a comunității etnice a romilor/țiganilor pe baza diferitelor componente etnice – continuă să fie una dintre problemele de actualitate. Discutând acest subiect, autorul revizuieste problema originii indiene a strămoșilor romilor moderni în lumina noilor progrese în genetică și a dovezilor concludente obținute, prezentând ca una dintre ipoteze, capacitatea romilor la rezistența genetică, care le-a permis să-și păstreze în mare măsură mentalitatea, tradițiile și obiceiurile, fundamentele dreptului cutumiar, fără a-și pierde, practic, limba maternă. Autorul abordează, de asemenea, problema definirii tipului de civilizație și cultură a romilor/țiganilor, care apare adesea atunci când se exprimă o opinie despre țigani ca despre popor exclusiv nomad. Autorul își prezintă ipoteza cu privire la cuvântul „nomad” folosit în legătură cu țiganii.

Cuvinte-cheie: proto-țigani (proto-romi), ipoteze ale formării unei etnii, genetică, India, Rajputs, egipteni, nomazi, limbă.

Резюме

К вопросу о формировании ромского (цыганского) этноса

В настоящей статье автор делает попытку рассмотреть историю и динамику формирования ромского (цыганского) этноса как следствие разнообразных взаимовлияний коренного населения и общественно-экономических формаций тех стран, где временно или постоянно проживали ромы (цыгане); установление межэтнических контактов; причины, итоги и последствия вражеских завоеваний территорий, где обосновались ромы (цыгане), влекущие за собой принудительные и естественные изменения языка, обычаев и традиций, а также религии. Вопрос этногенеза ромов/цыган – процесс складывания данной этнической общности на базе различных этнических компонентов – не теряет своей актуальности. Рассуждая на эту тему, автор пересматривает проблему индийского происхождения предков современных ромов в свете новых достижений в области генетики и полученных непреложных доказательств, выдвигая в качестве одной из гипотез способность к генетической устойчивости ромов (цы-

ган), которая позволила им в значительной степени сохранить свой менталитет, традиции и обычаи, основы обычного права, не утратив, в основе своей, родной язык. В статье также затронута проблема определения типа цыганской цивилизации и культуры, которая зачастую возникает тогда, когда высказывается мнение о цыганах как о народе исключительно кочевом. Автор выдвигает свою гипотезу относительно слова «кочевые», применяемого по отношению к цыганам.

Ключевые слова: протоцыгане (проторомы), гипотезы формирования этноса, генетика, Индия, раджпуты, египтяне, кочевники, язык.

Summary

On the formation of the Roma (Gypsy) ethnos

The author attempts to consider the history and dynamics of the formation of the Roma (Gypsy) a result of different impacts between the local population and the public-economic institutions of those countries, where Roma (Gypsy) lived temporarily or permanently; how ethnic contacts were established; reasons, results and post-effects of the enemy conquests of the territories, where Gypsies settled for good causing mandatory and natural changes in the language, traditions and customs, as well as religion. The issue of the ethno-genesis of the Roma/Gypsy – the process of the formation of this given ethnic community on the basis of various ethnic components – does not lose its relevance. Discussing this topic, the author revises the issue of the Indian origin of the ancestors of modern Roma in the light of new achievements in the field of genetics and the obtained irrefutable evidence that allows to put forward as one of the hypothesis the ability of Roma/Gypsy for genetic resistance, which helped them to preserve their mentality, traditions and customs, the foundations of customary law, without losing their native language. The author also touches upon the issue of defining the type of Gypsy social structure and culture, which often arises in the cases when the Gypsies are seen as exclusively nomadic people. The author puts forward his hypothesis regarding the word ‘nomadic’ used in relation to the Gypsies.

Key words: proto-Gypsies (proto-Roma), ethnos formation hypotheses, genetics, India, Rajputs, Egyptians, nomads, language.

Одним из самых актуальных вопросов, волнующих сегодня ромологов во всем мире, является происхождение современных ромов/цыган (ромá).

В одной из наших предыдущих книг (Калинин 2005: 2), в первой ее главе – «Из Азии в

Европу», мы попытались проследить весь путь, пройденный цыганами (ромами) из Индии. Сегодня, в свете изменившихся представлений и гипотез об этногенезе цыган (ромов), необходимо вернуться к некоторым аспектам данной проблемы. Дело в том, что новые научные данные, обнародованные в цыганской историографии последних лет, опираются на результаты из таких областей, как генетика, культура и типология цивилизаций.

В результате были обнаружены более полные генетические доказательства происхождения цыган (Kalaydjieva 2001; Fraser 1992: 22-25; Font-Porterias 2019; Martínez-Cruz 2016: 938-939); решена проблема хозяйственно-культурного типа (ХКТ) и культурного кода цыган (ромов) (Mroz 2016: 149-182; Смирнова-Сеславинская 2008: 364-384; Брус¹ 2009: 3-5; Калинин 2010: 9-23); сделана попытка представить хронологию происхождения и этнической истории цыган (ромов) (Taylor 2014: 28).

Версии происхождения цыган (ромов) по генетическим исследованиям

В 2004 г. мир облетело сообщение об окончании работы группы профессора Л. Калайджиевой и ее коллег над выявлением генетического сходства современных цыган (ромов) с жителями Индии. Эту же точку зрения разделяют исследователи Д. Грешэм и Ф. Калафель (Kalaydjieva 2001).

Сравнив генетические образцы жителей Индии и Европы, ученые выявили сходство в генетических маркерах и пришли к выводу, что первая группа цыган, возможно, в количестве тысячи человек покинула Индию 32–40 поколений назад, или 800–1000 лет назад (Kalaydjieva 2001: 24-36; Fraser 1992: 12-22).

Ранее чехословацкие ученые уже делали выводы о близком родстве цыган (ромов) с индустанцами (Encyklopedia... 1977: 320-321). Мировое цыгановедение говорит об этом родстве уже свыше 240 лет (Rüdiger 1782; 1990) и (Grellmann 1783: 33-36). Дело в том, что никто никогда и не отрицал связь протоцыган с Индией, что подтверждалось результатами сопоставления языковых данных.

Исходя из того, что в Индии появились протоцыгане, позже в Персии, на Ближнем Востоке и в Византии этнически сформировались более близкие предки, от которых впоследствии произошли различные цыганские мини-этноты.

Однако полученные генетические данные побуждают обратить внимание на ряд небольших расхождений. Речь идет о генетических различиях между цыганскими этническими группами и мини-этнотами. Замечено, что эти генетические отличия значительно существеннее, нежели те, которые существуют между представителями окружающего (нецыганского) населения, например, различия между венграми и шведами, румынами и финнами (Kalaydjieva 2001).

В таком случае можно предположить, что имели место разные волны миграции цыганских предков из Индии. Вполне возможно, что представители пяти основных этнических групп цыган (десяти языковых семей) – *домá*, *ромá*, *ломá*, *калэ́*, *сінти* имеют разную генетическую историю. Поэтому представляется уместным заметить, что не было единого исхода цыган из Индии. Различные группы прародителей современных ромов из Азии иммигрировали в Европу в разное время.

Именно результаты генетических исследований указывают, что европейские *ромá* произошли от единой небольшой группы людей (возможно, из одной касты или одного племени) примерно 800–1000 лет тому назад.

Цыганами цыгане стали в дороге

Исходя из вышесказанного, рискнем предположить, что у цыган не было никакого Зоттистана (Kenrick 2002: 20-27) и никаких событий, связанных с шахами Ардаширом (Kenrick 2002: 22), Байрам Гуром (Kenrick 2002: 14-17), Раджпутской революцией (Гумилёв 2011: 103), Газневидами (Kenrick 2002: 112-114) и т. д.

Исходя из вышесказанного, предположим, что формирование цыганского этноса начинается примерно в XI–XII вв. Однако Л. Гумилёв указывал, что цыгане покинули Индию в VIII в. (Гумилёв 2011:13). На самом деле (и это документально засвидетельствовано) в это время цыгане (асингáни) были уже в Византии. Получается, что уже лет 300–400 шел процесс формирования их этнической общности. И тут мы можем только предположить, чем они занимались и как адаптировались к окружающей среде.

Ученые-генетики обнаружили, что «женская генетическая линия» цыган более разнообразна. И это понятно, поскольку женами мужчин *ромá* становились представительницы других племен (не цыган).

Допустим, что проторомá-мужчины были пленниками или наемными воинами у Газневи-

дов или позже у турок-сельджуков. Выбирать жен из своего этнического окружения не приходилось, поэтому отдельным воинам, наиболее отважным, доставались избранницы не индустанского происхождения.

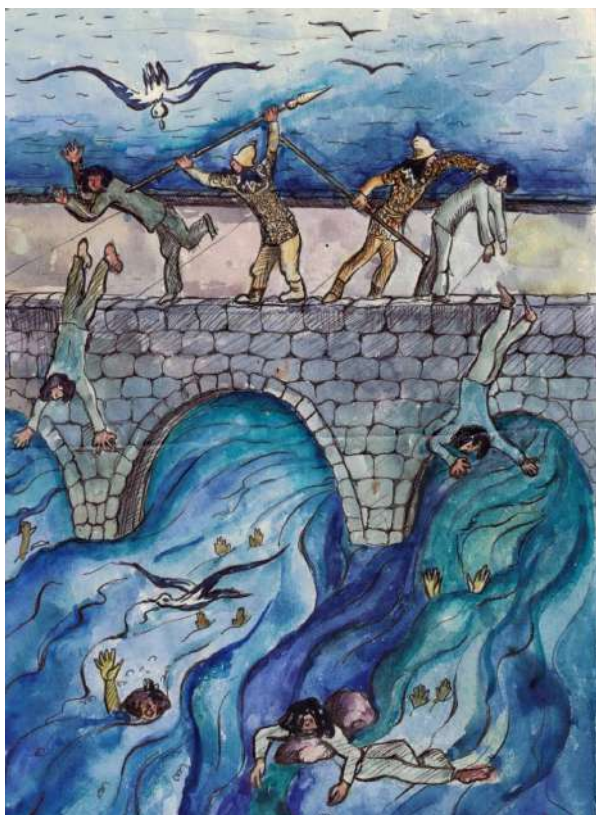


Рис. 1. Расправа арабов в IX в. с восставшими зотгами (ятами/джатами), которые по версии Д. Кенрика, были предками цыган (ромов).

Автор – С. Гнутова (Витебск, Беларусь)

В том, что цыгане произошли от касты воинов *ки́атриев*, заявлял французский лингвист, который был родом из латышских цыган *фандаритка рома*, Ян Кохановский² (Ванька Петров)³ (Rishi 1974: 4-12; Kochanowski 1994: 142-144).

Вопреки мнению некоторых цыганологов о том, что цыгане всегда были отличными воинами, истории известны факты избегания цыганами службы в армии во времена Николая I, Александра II, в результате чего они попадали на каторгу, а затем в штрафные и рабочие роты. И в наше время еще можно встретить пожилых цыган с отрубленными пальцами на правой руке, как следствие самоличного нанесения себе увечья, только чтобы не попасть на 3–4 года в Советскую армию и флот. Тем не менее российский цыганолог Н. Бессонов приводит в своих работах примеры героизма советских цыган (ромов) во время Второй мировой войны⁴.

Кроме того, известны случаи, когда цыгане были воинами в составе воюющих государств, а также служили вольнонаемными в армии Австро-Венгрии, Шведского королевства, Литовско-Польского княжества, в финских полках Русской императорской армии и др. Почти во всех армиях, сражавшихся в Первой мировой войне, в окопах были цыгане-мужчины. Вместе с тем во время Второй мировой войны многие цыгане воевали в составе как армий Вермахта и его союзников, так и в рядах Красной армии и ее англо-американских союзников. Знаменителен феномен, когда цыганские девушки шли добровольцами на фронт в Красную армию.

В 1889 г. два цыганских отделения в количестве 62 человек одного из полков Австро-Венгерской армии были описаны известным австро-венгерским антропологом А. Вейсбахом, который обрисовал их как «бравых черноволосых парней чуть выше среднего роста, чьи длинные ноги хорошо прятались в сапоги» (Weisbach 1889: 30).

Возвращаясь к вышесказанному, можно предположить, что исходная группа цыган (ромов) была значительно более многочисленной. Вероятно, они были навсегда уведены со своей родины воинствующим полководцем М. Газни из бывшей столицы Северной Индии – Канауджа, в декабре 1018 г., как утверждают профессор М. Куртиаде (Courthiade 1990: 4), а также доктор А. Марш (Marsh 2008: 22-24), В. Коваленко из Великобритании (Лондон)⁵, М. Бунто из Беларуси⁶ и некоторые другие.

Именно тогда могла сформироваться маленькая группа, объединенная по типу землячества, которая дошла до Иерусалима и до Святой Земли в составе армии турок-сельджуков, а затем была пленена египетскими Фатимидами. Рыцари Средневековья, посланные папой в 1098 г., вновь отвоевали Иерусалим и назвали пленных цыганских предков «египтянами».

Эта версия кажется вполне правдоподобной, если бы не одно обстоятельство, касающееся протоцыганского языка, который также является неоднородным, поскольку содержит не только индоарийскую лексику, но и лексику дравидской группы. Не исключено, что и эта исходная группа в 900–1000 гг. также была неоднородной в этническом отношении.

Констатируя наличие иноязычного компонента в цыганском языке и учитывая гибридность исходных браков у проторомов (инду-

станции-отцы, связанные узами родства, и женщины-матери иноэтничного происхождения), полагаем, что теория индийской праотчизны цыган (ромов) не может считаться состоятельной, и, на наш взгляд, продолжает оставаться на уровне гипотезы.

И тут совершенно нет противоречия, ибо смешанные исходные браки протоцыган потому-то быстро и «размыли» у цыган память о своей родине – Индии; по этой причине многие из них ничего не знают о своей истории и даже не признают свою историческую родину – Индию.

Более того, и теория происхождения цыган как этнической группы, базирующаяся на брачных союзах мужчин ромá (пленников или вольнонаемных воинов, уведенных мусульманами-афганцами из Индии, в том числе из Канауджа), и женщин, вышедших из окружающих неиндийских народов, кажется нам несостоятельной по следующим причинам:

Во-первых, откуда, во времена патриархальных устоев, когда семейный контроль над девушками/женщинами был жестким, пленники ромá могли взять себе в жены местных девушек?

Во-вторых, известно, что в цыганской (ромской) семье до сих пор важную роль играет материнский/женский авторитет в период роста и формирования ребенка. В случае матерей не индийского происхождения (что мы допускаем) язык и самосознание должны были бы значительно трансформироваться или утрачиться вообще.

В-третьих, и в прошлом, и в настоящем женщина из иноэтничного окружения, попав в цыганскую семью мужа, усваивала, как правило, соответствующий язык и культуру, а ее дети вырастали цыганами (ромами).

На заре цыганской истории

Видный российский деятель цыганской культуры профессор Г. Жемчужный считает, что отдаленные предки цыган могли однажды выйти из Индии, но нет доказательств того, что они жили всегда в Индии до их исхода (Жемчужный, 2007).

На основании новейших археологических и летописных спорных свидетельств группа ученых из Украины (В. Кандыба, Д. Кандыба, Б. Рыбаков, В. Даниленко и др.) выдвинули гипотезу о происхождении цыган от древнего племени *чингáни* (чанчár), которые жили на Чонгарском полуострове вблизи Азовского моря.

По их спорному утверждению, *чингáни* переселились в Пенджаб, где часть из них проживает до сих пор, а часть вернулась в 420 г. н. э. в район Средней Азии, где их прозвали *лúры* (лúри), что очень напоминает *лúли* (Кандыба 2002: 113).

Следующая волна чинган-цыган возвратилась из Пенджаба в VI в. и осела на землях Уристана (нынешнего Кавказа), где получила название *ботá* (*бошá* – В. К.). Другая часть цыган вернулась на свою прародину в VII в., заселив земли от Азовского моря до Дуная. В IX–X вв. эти же «возвращенцы» *чингáни* (цыгане) стали расселяться дальше по Европе.

Интересным представляется в этом плане провести культурные параллели между цыганами и индустанцами.

О духовно-этическом разрыве современных цыган с Индией говорит и тот факт, что они совершенно не знакомы с элементами ведического учения, с особенностями индийских магических действий и ритуалов. А ведь в период XI–XII вв., когда цыгане начали покидать Индию, астрономия и астрология были ведущими науками в индийском обществе. Единственное, что осталось у цыган, так это гадание по ладони (известное также грекам и персам). Кроме того, танцы цыган и индустанцев существенно отличаются в плане танцевальной и мелотонической системы.

Отдельные исследователи предполагают, что протоцыгане жили где-то на территории Передней Азии, а возможно, и северной Индии незадолго до начала и в начале Нового времени, когда происходило движение народов с Востока на Запад, а также бегство от кровавой Раджпутской революции в Индии в VIII в. (Гумилёв 2011: 103).

Мы принимаем и гипотезу о том, что предки современных цыган представляют собой конгломерат этнических групп и племен Индии и Западной Азии. Последние, находясь на другом уровне развития культуры, а может быть, и просто будучи более многочисленными, повлияли на становление нового цыганского (ромского) этноса. Например, в цыганской женской одежде наблюдается много сходных элементов с национальным женским костюмом курдов.

Любопытной представляется и гипотеза Д. Кенрика, В. Коваленко⁷, согласно которой цыганские предки сформировались как «монологичная нация» за пределами Индии в результате некоего трагического события: плен, депортация, геноцид (Кенрик 2002: 28–29, 120).

В беседе автора данной статьи с актерами театра «Ромэн» в сентябре 2003 г. они высказывались о том, что пребывание в Индии в течение пяти-шести месяцев кардинально изменило их представление об индийском происхождении цыган. Народный артист России, актер, режиссер, певец и танцор Роман Грохольский пришел к выводу, что у цыган и индийских народов – даже когда мы говорим о кочевом народе Индии *банджарá* – совершенно разный менталитет.

По нашим наблюдениям, все еще много самих цыган отвергает навязываемое, как правило, *гаджé* (нецыганами) утверждение: «Вы родом из Индии».

Если исходить из языковых корней, безусловно, в цыганских диалектах «индийского» значительно больше, чем в фарси или литовском.

Таким образом, если мы проследим главные черты цыганской жизни (общественный уклад, виды занятости, способы приготовления пищи и особенно гадание), то увидим, что они не несут в себе индийского влияния. Тот факт, что цыганам неизвестна теория кармы и перевоплощения души, говорит о том, что и в Индии предки цыган были как бы «не своими», чужими. У нас мало данных о том, когда и как цыгане приняли христианство, какие черты язычества были присущи им на тот момент, когда они были крещены. Поэтому только скрупулезное исследование церковных, монастырских и других культовых записей, возможно, позволит более точно выявить ряд аспектов истории цыган.

Тем не менее игнорировать «индийскую гипотезу» не следует. Неопровержимым фактом является то, что перед появлением цыган в Византии, а затем и в Европе их предки вышли из Индии, прошли через Персию и частично через Ближний Восток.

Византия в это время еще отличалась стабильностью власти, и ее границы были закрыты. Факты свидетельствуют, что тогда там уже были и «асинганы», и «египтяне», и древние предки музыкантов из Индии «сигинны». Таким образом, для новых пришельцев уже существовала благодатная почва для расселения среди сходного по исторической судьбе и такого же бесправного (в отличие от византийцев) народа.

Что касается жизненного уклада, все эти протоцыганские мини-этноты объединяло полное отсутствие прав по законам. Для них не было свободных земель, они были пришельцами, бо-

лее того – уцелевшими пленниками бывших вражеских государств. Прежние наемники не желали интегрироваться в социально-экономическую жизнь Византии. Оставалось им только одно – занятие кочевым скотоводством, которое было основной формой хозяйства в IX–XI вв.

Формирование цыганской общности на территории Византии напоминает отчасти формирование российского казачества. В данном контексте основным ядром, вокруг которого происходило объединение других групп, могли быть *сигинны* – древние странствующие музыканты и коневоды, бывшие *зотты* – беженцы, спасавшиеся после Раджпутской революции (Гумилёв 2011: 109), *асинганы*, *египтяне*, предки *канауджцев*. Вероятно, что все составные мини-этноты: *сигинны*, *зотты*, *асинганы*, *египтяне* к этому времени уже были христианами, а предки канауджцев были обращены в ислам.

Возможно, слияние этих групп происходило по признаку землячества (общая территория исхода), этнического и языкового родства. В результате этого образовался новый этнос, который нивелировал две линии прежнего рода – индийскую и неиндийскую. Таким образом, родился новый *проромский* этнос.

В процессе этнической консолидации этих групп формировалось единство языка и других компонентов культуры.

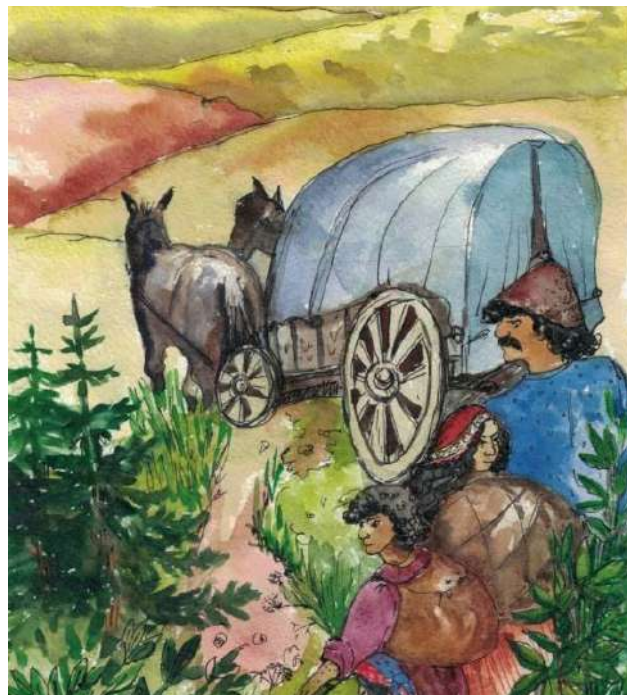


Рис. 2. Цыгане смотрят и гадают, что ожидает их на другой стороне Босфора, в Греции.
Автор – С. Гнутова (Витебск, Беларусь)

Носителями генетической доминанты нового этноса могли оказаться далекие предки современных цыган кочевого происхождения, этнически древние *сигинны*⁸ или кочевое племя музыкантов и ремесленников *домá*, бежавших из Пенджаба в период кровавой резни после Раджпутской революции (VIII в. – по утверждению Л. Гумилёва), потомки пленников из Канауджа. В это же время в Византии были и *асингáни* и *джипси*.

Всех этих людей сблизила общая цель – оставаться вольными, не похожими на окружающих *гаджэ*, а в плане исторической судьбы – возможность свободно кочевать.

На заре истории возникновения и формирования ромского этноса могло быть не только гармоничное слияние, но и столкновение мини-этносов, живших на территории Византии: бывшие *зотты*, *древние сигинны*, *асингáни*, *джипси*, *египтяне* (из которых вышли *ашкалй*), предки жителей Канауджа. Допустим, мини-этнос бывших воинов из Канауджа мог победить, господствовать над всеми остальными представителями, но он мог быть также поглощен каким-то участником вышеупомянутого союза мини-этносов.

Другим консолидирующим фактором являлась общность кочевого образа жизни, что помогало новому этносу выдерживать удары извне и изолировать себя от иноэтничных соседей, защищая свой генофонд.

Исходя из вышесказанного, можем утверждать, что в XI в. уже появился цыганский этнос как сложившаяся общность, отличавшаяся от окружающих ее соседей. При этом уже тогда он осознавал свою «исключительность» и воспринимал всех иноязычных как чужаков-*гаджэ*. Думается, что эти предки цыган отличались от окружающих языком, внешностью (то есть расовыми признаками), а также взаимоотношениями индивидов внутри цыганской общины (Гумилёв 2005: 58).

Следует отметить, что в языке некоторых цыган (например, балтийских) достаточно много лексики индоиранского происхождения, отражающей кочевой образ жизни: *тэ лодэс* (кочевать), *лодэпнытко* (кочевые), *шбшка* (перекладина, растягивающая шатер), *кросинь* (угол шатра) и др.

Резистентность цыганского этноса *проторомá* к ассимиляции (эллинами, славянами и др.) можно объяснить культурной самоизоляцией, консерватизмом, устойчивой межпоко-

ленной преемственностью в сфере традиционно-бытовой и соционормативной культуры, обычного права. Однако ученым еще предстоит выявить механизмы сохранения цыганской идентичности.

Проблема определения типа цыганской культуры

Проблема определения типа цыганской культуры зачастую возникает тогда, когда высказывается мнение о цыганах как о народе исключительно кочевом.

В «Толковом словаре» В. Даля (как и в других словарях) отмечается: «Кочевать – вести со всем семейством и хозяйством своим жизнь бродячую, неоседлую; переходить со стадами с места на место ради подножного корма...» (Даль 1905: 462).

Однако, на наш взгляд, слово *кочевые*, примененное в отношении цыган, можно воспринять как метафору, несмотря на то, что некоторые цыгане «ведут жизнь неоседлую», то есть мигрируют.

Сегодня в мире существует уже достаточно много научных и научно-популярных публикаций о цыганах (ромах), но ни в одной из них не говорится о них как о народе, кочующем со своими стадами. Именно поэтому данный вопрос вызывает дискуссии. Аргументация в данном случае сводится к тому, что цыгане, в отличие, например, от монголов, не кочуют со своими стадами коней, овец или других животных.

При этом выясняется, что больше половины всех цыган на свете вообще не мигрируют, а живут устойчивой оседлой жизнью десятки, сотни и даже тысячи лет. Разумеется, этот тезис верен в отношении современных *ромá*, которые уже более полувека перешли на оседлость. Так, например, более тысячи лет живут цыгане *дом/домá* в Иерусалиме и его окрестностях. Численность этих цыган составляет сегодня около 1200 человек. Они никогда не «кочевали», живут компактно, потому что стремятся сохранять свою национально-культурную общность⁹.

В работе М. Смирновой-Сеславинской о предках современных цыган отмечается, что, как и две тысячи лет назад, хозяйственно-культурный тип (ХКТ) *проторомов* принципиально отличался от уклада крупных скотоводческих племен с централизованным управлением в форме единого вождя, типа скотоводства монголов, казахов или белуджей (Смирнова-Сеславинская 2008).

Протоцыганские племена (проторомы) действительно имели так называемый «мобильный уклад», однако это был уклад жизни народа уже оседлого, характерный для переходного периода от скотоводства к земледелию. Этот тип оседлости предполагает передвижение по гораздо меньшему ареалу, чем при кочевом хозяйстве.

Вот почему мы и предлагаем либо оговаривать условность термина *кочевники* как по отношению к цыганам вообще, так и к современным ромам в особенности, либо считать это метафорой, либо не употреблять вовсе. На наш взгляд, даже в отношении предков цыган речь может идти только о полuosедлости.

В самой Византии ремесленники-цыгане прожили много лет не кочуя. Везде, где не было антицыганских государственных законов, цыгане отнюдь не стремились к кочевью, веками компактно проживая в городах или в их окрестностях. Вне всякого сомнения, они стремились жить вместе. Это было обусловлено их желанием сохранить свою идентичность. И если цыгане снимались с насиженного места, то только под давлением антицыганской политики государства.

Цыганская история развивалась при постоянно меняющихся условиях: менялся природный ландшафт, этническое окружение, политические системы и социально-экономическая ситуация. Однако неизменным оставался выработанный веками жизненный уклад и устойчивое стремление к сохранению своей самобытности и этнокультурной идентичности.

Опыт периодизации истории цыган в свете исторической глоттохронологии

В условиях практически полного отсутствия археологических данных, древних памятников и документов надежным инструментом для цыганологии пока остаются историко-языковые исследования.

В новом ключе выполнена работа киевского исследователя М. Т. Дьячка «Цыганский язык и глоттохронология». Первые результаты данного исследования появились еще в 2002 г. (Дьячок, Шаповал 2002: 14). Сам метод глоттохронологии предложен еще в начале 50-х гг. М. Сводешом (Сводеш 1960), значительно усовершенствован и переработан в 1980-е гг. С. А. Старостиным (Старостин 1989).

Результатом использования метода является получение количественных критериев при

определении степени близости родственных языков.

М. Т. Дьячок, на основании сравнения лексических единиц цыганских диалектов севернорусских, кэлдэрарских, финских и армянских цыган, с одной стороны, и лексических единиц западно-индийских языков *гиссарских парья, хинди, панджаби и непали* (по мнению многих исследователей – наиболее близких цыганскому языку), с другой стороны, провел лексико-статистические наблюдения генетически родственных слов и определил время расхождения языка цыган *бошá* с индийскими языками и трех диалектов цыганского языка с языком цыган *бошá*.

Согласно методике С. А. Старостина, за 1000 лет в двух разошедшихся языках сохраняется 91% основного словарного состава (стословного списка) (Старостин 1989: 3-39). Путем подсчета можно установить, что примерным временем расхождения трех европейских цыганских диалектов (кэлдэрарского, севернорусского и финского), является период 1250–1300 гг. Ориентировочное время расхождения языка-предка европейских цыганских диалектов и языка *бошá* – около 650 г., примерное время разделения цыганского языка и индоарийских языков Индии варьируется в пределах от 450 г. до н. э. (*непали* – кэлдэрарский) до 150 г. н. э. (*хинди* – севернорусский и финский). Усредненное время расхождения – 50–100 гг. до н. э. (70–71%).

Таким образом, в орбиту самого пристального внимания цыганских историков должны войти следующие временные интервалы:

– 50–100 гг. до н. э. – время распада общего предка цыганского языка и близкородственных цыганскому индийских языков. Другими словами, начинает формироваться индийский язык *домáри*, носители которого всё более этнически идентифицируются. Именно в это время, очевидно, и происходит миграция *домáри* на северо-запад (Персия) и запад (Ближний Восток);

– около 650 г. – расхождение языка армянских цыган *бошá (лом)* и языка будущих *ромов*, предков современных цыган Европы. Очевидно, это время прибытия будущих *ромов* в Византию и их отрыва от сородичей, оставшихся на территории Персии (в Армении). Позднее эти армянские цыгане начнут называть себя *лом (бошá)*;

– 1250–1300 гг. – начало движения цыган по Европе (расхождение кэлдэрарского, севернорусского и финского диалектов).

В свете вышесказанного особый интерес представляет поиск специфических дардско-цыганских параллелей, а также сближений с другими языками Гиндукуша и соседних регионов (в частности, с *бурушаски* и *думаки*) (Kochanowski 1994: 142-144). В свое время такое предположение сделал Р. Л. Тернер (Turner 1926: 126-138), указавший на раннее (еще до нашей эры) прекращение контактов предков цыган с носителями языков Индостана и северо-западной части Индии как о первом «перевалочном пункте» предков цыган на их пути в Европу.

Выводы

Обобщая вышеизложенное, можно констатировать, что в настоящее время достоверных сведений о причине и времени исхода протоцыган из Индии почти не существует.

Совершенно точно установлено, что цыгане (ромá) происходят от бывшего древнего населения северо-западной и центральной Индии (сегодня это пакистанские территории) от таких этнических групп, как *дом/джомбра/дómха/дómра*, названия которых помогают лишь определить географический район обитания протоцыган в древней Индии.

Нам представляется, что исход предков цыган мог быть не одноразовым, а происходил несколькими волнами: протоцыгане покидали Индию на протяжении ряда веков и вливались в уже сложившиеся общины своих земляков из Индии, костяк которых был составлен, возможно, из людей *лури* времен Байрам Гура (224–41 н.э.). Достаточно достоверные свидетельства об этом мы находим на территории Ирана, Армянских княжеств и Византийской империи. Болгары в VII в. бежали от хазаров и перешли Дунай. В свое время калмыки бежали в Россию (XVI в.), спасаясь от маньчжурской резни, которая осталась незамеченной в истории.

Мы также берем на себя смелость выдвинуть гипотезу относительно того, что предки цыган были кочевым народом, однажды прибывшим в Индию и покинувшим ее, когда оставаться там стало опасно.

Интересен и вопрос о том, каким образом сложилась история протоцыган в Индии, что они избежали регистрации и не попали ни в какую касту при слаженной многолетней и строжайшей всеобщей переписи населения этой древней страны? Возможны два объяснения этого факта: или цыган не было в Индии во время переписи по кастам, или они считались

инородными жителями, не подлежащими учету. Вопросов остается много.

Мы допускаем, что многие документы и материалы еще могут «всплыть» в архивах Индии, Афганистана, Армении и стран Передней Азии, которые способны повлиять на общую концепцию исхода протоцыган из Индии.

Примечания

¹ Василий Брус, поэт, литературовед, умер в 2011 г. Соавтор многих идей и гипотез, высказанных в данной статье.

² Kochanowski J. Gypsy studies. Vol. 1–2. New Delhi, 1963; Kochanowski J. Tsiganes noirs, Tsiganes blancs. – Les Tsiganes dans la perspective des migrations indoeuropeennes. В: Diogène, 1968, juillet-september, цит. по журн. «Etudes Tsiganes», an. 14, Paris, 1968, № 4, p. 65. Подробнее об этом см.: Санаров В. И. Проблемы историко-этнографического изучения цыган. В: Советская этнография, 1971, № 3, с. 59-67. – https://journal.iea.ras.ru/archive/1970s/1971/Sanarov_1971_3.pdf (дата обращения – 12.03.2021).

³ Kochanowski Vania de Gila. Parlons tsigane: Histoire, culture et langue du peuple tsigane (Collection «Parlons») (French Edition). Paris: L'Harmattan, 1994. 266 p.; Mégrét Jean-Claude. Vania de Gila-Kochanowski: un savant tsigane. L'Harmattan, 2017. 414 p.

⁴ Бессонов Н. В. Цыганская трагедия 1941–1945. Факты, документы, воспоминания. Т. 2. Вооружённый отпор, 2010. М.: Шатра, 2010. 376 с.; Бессонов Н. В. Патриотизм цыган Союза ССР в годы Великой Отечественной войны. М., 2010; Бессонов Н. В. Цыганская дорога. Воспоминания Ивана Корсуна с комментариями Николая Бессонова. М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, 2013. 128 с.

⁵ Из переписки с В. Коваленко – он проживает в Англии 23 года, причём последние 15 лет много общается с цыганами. Работал учителем-ассистентом в организации «Enfield Traveller Education Service». Подробнее о нем см.: Коваленко В. Конные ярмарки в Англии – <http://gypsy-life.net/foto-08.htm> (дата обращения – 05.01.2021).

⁶ Из переписки с М. Бунто. См. также: Бунто М. В. Князь Радзівіл. В: Газэта Republica, 28.06.2008, Мінск, с. 2.

⁷ Коваленко В. Личная переписка (2006–2009). Письма хранятся в личном архиве автора.

⁸ Из переписки с М. Бунто. См. также: Бунто М. В. Князь Радзівіл. В: Газэта Republica, 28.06.2008, Мінск, с. 2. Письма хранятся в личном архиве автора.

⁹ Domari Society of Gypsies in Jerusalem – <https://www.domarisociety.com/> (дата обращения – 05.01.2021).

Литература/References

- Большая российская энциклопедия. Кочевничество. Авт. ст. Н. Н. Крадин. В: <https://bigenc.ru/ethnology/text/2104532> (дата обращения – 17.04.2021). / *Vol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya. Kochevnichestvo. Avt. st. N. N. Kradin. V: https://bigenc.ru/ethnology/text/2104532 (data obrashcheniya – 17.04.2021).*
- Брус В. Новый взгляд на происхождение цыганского этноса (Рукописный материал), 2009. / *Brus V. Novyy vzglyad na proiskhozhdeniye tsyganckogo etnosa (Rukopisnyy material), 2009.*
- Гумилёв Л. Конец и вновь начало: популярные лекции по народоведению. М.: Айрис-пресс, 2011. 384 с. / *Gumilev L. Konets i vnov nachalo: populyarnyye leksii po narodovedeniyu. M.: Ayris-press. 2011. 384 s.*
- Гумилёв Л. Этногенез и биосфера Земли. М.: АСТ, 2005. 512 с. / *Gumilev L. Etnogenez i biosfera Zemli. M.: AST, 2005. 512 s.*
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб.–М.: т-во М. О. Вольф, 1903–1911. Том II, И–О. СПб.–М., 1905. 1019 с. / *Dal' V. I. Tolkovyy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. T. 1–4. SPb.–M.: t-vo M. O. Volf. 1903–1911. Tom II. I–O. SPb.–M., 1905. 1019 s.*
- Дьячок М. Цыганский язык и глоттохронология. В: Дьячок М., Шаповал В. *Opuscula glottological professori Cyrillo Timifeiev dedicate. M., 2002, s. 4-15.* / *Diachok M. Tsyganskiy yazyk i glottokhronologiya. V: Diachok M., Shapoval V. Opuscula glottological professori Cyrillo Timifeiev dedicate. M., 2002. s. 4-15.*
- Жемчужный Г. Н. Российская Академия театрального искусства. Семинар «История цыган» (Из лекций для студентов). М., 2007. / *Zhemchuzhnyy G. N. Rossiyskaya Akademiya teatral'nogo isskustva. Seminar "Istoriya tsygan". (Iz lektsiy dlya studentov). M., 2007.*
- Калинин В. Загадка балтийских цыган: очерки истории, культуры и социального развития балтийских цыган. Минск: Логвинов-пресс, 2005. 238 с. / *Kalinin V. Zagadka baltiyskikh tsygan: ocherki istorii, kultury i sotsial'nogo razvitiya baltiyskikh tsygan. Minsk: Logvinovpress. 2005. 238 s.*
- Калинин В. Известное и неизвестное о балтийских цыганах. Витебск: Двина, 2010, с. 9-23. / *Kalinin V. Izvestnoye i neizvestnoye o baltiyskikh tsyganakh. Vitebsk: Dvina, 2010, s. 9-23.*
- Кандыба В. История великого еврейского народа. СПб.: Лань, 2002. 416 с. / *Kandyba V. Istoriya velikogo evreyskogo naroda. SPb.: Lani, 2002. 416 s.*
- Кенрик Д., Паксон Г. Цыгане под свастикой. М.: «Текст», Журнал «Дружба народов», 2001. 210 с. / *Kenrik D. Pakson G. Tsygane pod svastikoy. M.: «Tekst». Zhurnal «Druzhba narodov». 2001. 210 s.*
- Сводеш М. Лексикостатистическое датирование доисторических этнических контактов (На материале племен эскимосов и североамериканских индейцев). В: Новое в лингвистике. Вып. 1. М.: Издательство иностранной литературы, 1960, с. 23-52. / *Svodesh M. Leksikostatisticheskoye datirovaniye doistoricheskikh etnicheskikh kontaktov (Na materiale plemen eskimosov i severoamerikanskikh indeytsev). V: Novoye v lingvistike. Vyp. 1. M.: Izdatelstvo inostrannoy literatury, 1960, s. 23-52.*
- Сводеш М. К вопросу о повышении точности в лексикостатистическом датировании. В: Новое в лингвистике. Вып. 1. М.: Издательство иностранной литературы, 1960, с. 53-87. / *Svodesh M. K voprosu o povyshenii tochnosti v leksikostatisticheskom datirovanii. V: Novoye v lingvistike. Vyp. 1. M.: Izdatelstvo inostrannoy literatury, 1960, s. 53-87.*
- Смирнова-Сеславинская М. Культурная матрица проторомов как фактор формирования ромской этнической субкультуры и проблемы социализации цыган в России. В: Наукові записки. Т. 15. Роми України. Киев, 2008, с. 364-384. / *Smirnova-Seslavinskaya M. Kul'turnaya matritsa protoromov kak faktor formirovaniya romskoy etnicheskoy subkul'tury i problemy sotsializatsii tsygan v Rossii. V: Naukovi zapiski. T. 15. Romi Ukraini. Kiev, 2008, s. 364-384.*
- Старостин С. Сравнительно-историческое языкознание и лексикостатистика. В: Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М.: Изд-во «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989, с. 3-39. / *Starostin S. Sravnitelno-istoricheskoye yazykoznanie i leksikostatistika. V: Lingvisticheskaya rekonstruktsiya i drevneyshaya istoriya Vostoka. M.: Izd-vo «Nauka», Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1989, s. 3-39.*
- Courthiade M. Petite histoire du peuple rom. Première diaspora historique de l'Inde. Paris: éditions Le Bord de l'eau, 2019. 209 p.

Courthiade M. Stuart Manns Wörterbuch des albanischen Romanes. Gießen: Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Soziologie, 1990. 43 p.

Encyklopedia Slovenska I A-D. 1. vyd. Bratislava: Veda, 1977. 719 s.

Encyclopaedia Britannica. Cambridge, 1911, p. 280-281.

Font-Porterías N., Arauna L. R., Poveda A., Bianco E., Rebato E., Prata M. J., Calafell F., Comas D. European Roma groups show complex West Eurasian admixture footprints and a common South Asian genetic origin. B: PLoS Genet 15(9): e1008417. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1008417> (data obrashcheniya – 19.04.2021).

Fraser A. The Gypsies. Cambridge: Blackwell, 1992. 359 p.

Grellmann H. Die Zigeuner. Dessau and Leipzig, 1783. 274 p.

Kalaydjieva L., Gresham D., Calafell F. Genetic studies of the Roma (Gypsies): a review. B: BMC Medical Genetics, 2 (2), 5 (2001) <https://bmcmmedgenet.biomedcentral.com/articles/10.1186/1471-2350-2-5> (data obrashcheniya – 14.05.2020).

Kenrick D. Romengiro drom: Indijatyur ke Maskiratuno Derjav. Pirichudia Valdemaro Kalinino, chibakire konsultanti Mikolaj Kaminsko i Gordana Sedjic. Berlin: Parabolis, 2002. 69 p.

Kochanowski Vania de Gila. Parlons tzigane: Histoire, culture et langue du peuple tzigane (Collection “Parlons”) (French Edition). Paris: L’Harmattan, 1994. 266 p.

Marsh A. No Promised Land: History, Historiography & the Origins of the Gypsies. Thesis: submitted for consideration for the degree of Doctor of Philosophy to Cultivating Canada the school of Humanities, University of Greenwich: Istanbul & London, 2008.

Martínez-Cruz B., Mendizabal I., Harmant C. et al. Origins, admixture and founder lineages in European Roma. B: Eur J Hum Genet 24, 937-943 (2016). <https://doi.org/10.1038/ejhg.2015.201> (data obrashcheniya – 14.05.2020).

Mégret J.-C. Vania de Gila-Kochanowski: un savant tzigane. L’Harmattan, 2017. 414 p.

Rishi W. R. [J. Kochanowski]. B: Multilingual Romani Dictionary. Chandigarh: Roma Publications, 1974. 65 p.

Rüdiger J. Ch. Ch. Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien. Reprint from: Neuester Zuwachs der teutsche, fremden und allgemeinen Sprachkunde in eigenen Aufsätzen. Hamburg: Buske, 1782 [1990].

Turner R. The Position of Romani in Indo-Arian. B: Journal of Gypsy Lore Society, 1926, nr. 6, p. 129-138.

Weisbachs A. Die Zigeuner. Ebendort. 19. Band. Wien, 1889.

Valdemar Kalinin (Londra, Anglia, Marea Britanie). Președintele Societății Misionare a Romilor din Baltica.

Вальдемар Калинин (Лондон, Англия, Великобритания). Председатель Балтийской цыганской миссии.

Valdemar Kalinin (London, England, United Kingdom). The chairman of Baltic Romani Missionary Society.

E-mail: kalininvaldemar@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7473-6550>

Aleksey ROMANCHUK

BULAESTIAN /ПОЧ'ЕСТНЕ/ AND SOME UKRAINIAN AND ROMANIAN ANALOGIES¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.12>

Rezumat

Tradiția /поч'естне/ la ucraienii din satul Bulăești și unele paralele în spațiul ucraienian și românesc

La ucraienii din satul Bulăești există o ceremonie de nuntă (și, în consecință, lexema care o denotă), /поч'естне/ „a face cadouri mirelui / miresei chiar la începutul nunții”. Obiectivul acestei cercetări este de a lua în considerare termenul /поч'естне/ și termeni – analogi ai săi în spațiul ucraienian și românesc. Rezultatele analizei demonstrează că în zona dialectelor carpato-ucraiene (în primul rând bucovinene și boikov) și a dialectelor ucraiene din regiunea Podolie, există o anumită interferență semantică a lexemelor [почесне] and *частувати*. Totodată, termenii analogi ai tradiției bulăeștene /поч'естне/ nu ne conduc la dialectele ucraiene bucovinene (care sunt cele mai apropiate rude ale dialectului bulăeștean) – ci la dialectele ucraiene din regiunea Podolie de Sud, apropiată teritorial de Nistru. Prezența unor paralele apropiate structural ale tradiției bulăeștene /поч'естне/ în spațiul românesc, care sunt denotate cu lexeme diferite, dar semantic (și în unele cazuri (anume – termenul românesc *cinste*) – și etimologic) apropiate, sugerează că și apariția tradiției /поч'естне/ la bulăeșteni, și schimbarea semantică în sensul acestui dialectism carpato-ucraienian însuși s-a produs tocmai sub influența românească.

Cuvinte-cheie: ucraieneni, Moldova, dialectologie, ritualuri de nuntă, influențe reciproce româno-ucraiene.

Резюме

Булаештское /поч'естне/ и некоторые параллели в украинском и румынском ареалах

У булаештских украинцев фиксируется такой обряд (и, соответственно, – обозначающая его лексема), как /поч'естне/ ‘предварительное одаривание невесты/ жениха в самом начале свадьбы’. Во время обряда гости подходят к столику с вином и вареньем, поздравляют невесту/жениха, бросая мелкие деньги на поднос, и их угощают стаканом вина и вареньем. Задачей данного исследования является рассмотрение термина /поч'естне/ и его аналогов в украинском и румынском ареалах. Результаты проведенного анализа демонстрируют, что в пределах ареала карпато-украинских (прежде всего буковинских и бойковских) и подольских говоров наблюдается определенная семантическая интерференция лексем [почесне] и *частувати*. При этом аналогии булаештскому /поч'естне/ уводят нас не к ближайше-родственным ему надпрутско-буковинским украинским говорам, а к южноподольским, территориально близким к Днестру. Наличие же структурно близких к булаештскому /поч'естне/ обрядовых параллелей, при том обозначаемых семантически (а в некоторых случа-

ях, как румынское *cinste* – и этимологически) близкими, хоть и отличными лексемами именно в румынском ареале, позволяет предполагать, что появление как обряда /поч'естне/, так и семантический сдвиг в значении самого этого карпато-украинского диалектизма произошел именно под румынским влиянием.

Ключевые слова: украинцы, Молдова, диалектология, свадебная обрядность, румыно-украинские взаимовлияния.

Summary

Bulaestian /поч'естне/ and some Ukrainian and Romanian analogies

The tradition (and, the lexeme also) of /поч'естне/ ‘the preliminary gifting to bride and groom in the early stage of wedding’ exists among the Bulaestian Ukrainians. During the /поч'естне/ guests entering the wedding hall come to the small table with wine and jam and/or sweets. They congratulate the bride / groom, throwing small money on the tray (which is denoted as /к'едате" на поч'естне/, ‘to throw on pochestne’), and then they are poured a glass of wine, offered jam or sweets for a snack. The task of the research is to analyze the term /поч'естне/ and its analogues in the Ukrainian and Romanian areas. The analysis has demonstrated that a kind of semantic interference between the words [почесне] and *частувати* exists in the Carpathian-Ukrainian region. The closest analogies to the Bulaestian /поч'естне/ addresses us to the South-Podolian Ukrainian dialects. The existence of ritual parallels that are structurally close to the Bulaestian *почестнэ*, and at the same time are denoted semantically (and, in some cases etymologically, like the Romanian *cinste*,) similar, albeit different, lexemes namely in the Romanian area, suggests that the appearance of the ceremony of *почестнэ*, as well as the semantic shift in the meaning of this word in the Carpathian-Ukrainian dialects occurred precisely under the Romanian influence.

Key words: Ukrainians, Moldova, dialectology, wedding ceremony, Romanian-Ukrainian mutual influences.

The issue of the tradition of /поч'естне/ (in Russian transliteration: *почестнэ*; hereinafter the cited words of Bulaestian dialect are given in the conventional for Ukrainian dialectology transcription or in Russian transliteration; the words of other Ukrainian dialects are given according to the etymological and dialectal dictionaries of the Ukrainian language), which exists among the Ukrainians of Bulaesti village (Orhei district, Republic of Moldova), was considered already

(Романчук 2021: 231, note 5; 2021a). The given article makes some new steps here.

Thus, we see the tradition (and, the lexeme also) of /поч'естне/ 'the preliminary gifting to bride and groom in the early stage of wedding' in Bulaesti village. During the /поч'естне/, the guests entering the wedding hall come to the small table with wine and jam and/or sweets. They congratulate the bride and groom and throw small money on the tray (which is denoted as /к'едаге" на поч'естне/, to throw on *pochestne*'), and then they are poured a glass of wine and offered jam or sweets for a snack.

According to the updated data (compared with the information in (Романчук 2021: 231, note 5; Романчук 2021a)), the extension of the rite to christening took place in Bulaesti tradition relatively recently, in the last half century. Initially, this ceremony was associated exclusively with weddings.

The informant says: // на хрестене" не робеле" поч'естне" |ран'ч'і // Лешен' на в'іс'іл'а // На в'іс'іл'а п'ісл'а страве у же дару'їале" // Стржава – це то, що кладесе" на ск'їу на хрестенах, на в'іс'іл'ове" / на празне"кове" // В'ід студенцу до |соусу// На в'іс'іл'а на поч'естне" к'едале" рубл'і // Тепер ч'ук' |б'їлше" / а |ран'ч'і по рубл'ове" // Дару'їале" і ч'іч'к'е на поч'естне" // |Б'їлше" не"ч'о // А у же на масамар'і дару'їале" // Хто шо |маў // І курей / хто пешенецу / хто шо // Нанашко с'г'їу коло молодех / п'ідходе"ле" тай к'едале" // Нехто не ш'їтаў // Хто |к'їлко маў / так'е і |к'енуў // (Елена Лунгу/Elena Lungu (maiden name – Долгиерь/Dolghier'), according to Bulaestian anthroponymicon – Иляна Удулова/Июана Udulova, born in 1936).

Thus, the gifting during the weddings takes place in two stages. The first gifting, preliminary, is /поч'естне/, and it takes place at the beginning of the wedding ceremony. The second gifting, the main one, takes place already at the final stage of the wedding, at /масамар'і/ (this comes from the Romanian *masa mare*, word for word: "big table").

The closest structural analogies to this rite are registered in the Moldovan villages located near Bulaesti (in particular: Myrzach and Myrzesti). However, a similar rite is characteristic in general for the Moldovan and, more broadly, the Romanian area.

According to the classic of Romanian ethnography, S. Fl. Marian, "almost as soon as the bride sits down at the table", the villagers invited to the wedding (especially young people) come and bring gifts to the bride, such as "ritual bread (ko-

lachi), wheat flour, eggs, butter, feta cheese, milk, honey, chickens, nuts, pears..." and so on (Marian 1890: 309). Simultaneously, a similar ceremony takes place in the groom's house.

In the Ukrainian area, as I can see through the studies about the Ukrainian wedding rituals I have examined (about fifty articles, mainly representing materials from the Carpathian-Ukrainian and Podolie regions of Ukraine; I did not include all of them in the list of references), there are no direct analogies to the Bulaestian *pochestne*. However, it seems that some more distant parallels can still be found (see, for example: Борисенко 2016: 117, 145; АНТОНІВ 2014: 99).

It is not the task of the article, however, to consider the extent to which these analogies correspond to the rite under discussion of Bulaestian wedding. Especially if we take into account that, in general, the wedding ceremony of the Bulaestian Ukrainians, as far as I can see, demonstrates many differences from the common Ukrainian wedding traditions. In particular, it is worth to note that according to V. K. Borisenko, in the entire Ukrainian area the main part of the wedding ("prince's table") took place in the bride's house. This, in her opinion, significantly distinguishes the Ukrainian wedding from the Russian one (Борисенко 2016: 113). Meanwhile, in Bulaesti, on the contrary, the main part of the wedding, *масамару* (to some extent or another it seems to correspond to the term "prince's table" in the main Ukrainian area), took place in the groom's house.

Therefore, based on our current capabilities, the task on which I would like to focus our attention in this study, and which is much more promising and productive, I think, is the analysis of the term itself and its analogues in the Ukrainian and Romanian areas.

Let's start from the Romanian data.

As S. Fl. Marian wrote concerning the described Romanian rite, which is similar to the Bulaestian tradition *pochestne*, "on the main part of Bukovina these gifts are named *Daruri* (i. e. – «Gifts») and *Cinste* (i. e. – «Honour»)" (Marian 1890: 309). Besides, it is worth mentioning that in the some districts (in Romanian: *judets*) of Romanian Moldova, such as Neamt, Roman (today it is a part of Nyeamts), and Bacau (all three mentioned districts are situated in the pre-mountainous part of Romanian Moldova, close to the Carpathian Mountains), this rite, according to S. Fl. Marian, is known as *Vedrele* (i. e. – "Buck-

ets”). The Muntenian name for the rite is *Poclonul* (Marian 1890: 315).

S. Fl. Marian especially pointed out the fact that this rite with different names (*Daruri*, *Cinste*, *Vedrele*, *Poclonul*) is known not only “among the Romanians from Bukovina and Moldova, but also among the Romanians from Muntenia”. Therefore, it has to be an ancient rite.

Yes, the conclusion is right. However, it is not less important that S. Fl. Marian did not mention here the Romanians of Transylvania.

Looking at the mentioned words more closely, let us start with the ascertaining that “*Daruri*” do not need special comments. Slavic *дары* ‘gifts’, from which this Romanian word comes, was not substantially changed in the Romanian language.

Concerning the lexeme *cinste*, which also has Slavic origin, I have analyzed in details (Романчук 2021). However, I have not considered this word as a Romanian wedding ritual term. Meanwhile, including it in the field of analysis, we can substantially enlarge our knowledge about the genesis of the Romanian verb *a cinsti*, which is similar to Bulaestian /ч’асту¹wamu^е/.

As I have noted earlier, Bulaestian /ч’асту¹wamu^е/ has the only meaning ‘to pour wine into glasses; to be a cupbearer’. This evidently differentiates the Bulaestian dialect from its closest relatives, the Ukrainian dialects of Bukovina, where such words as *чистувати*, *частовання* have the meaning ‘to make gifts to the bride/groom during the wedding (Словник... 2005: 674, 637).

I would like to emphasize here that the argumentation of this conclusion (as well as the following reference to the Ukrainian etymological and dialectal dictionaries) is based on the principle “these facts are mentioned in dictionaries” (and not on the principle “the dictionaries do not include these meanings”). It does not matter if the dictionary of Bukovinian Ukrainian dialects had represented all of the existing in the dialects meanings of the word *частувати*. It does matter that the dictionary evidently reflected the cited meaning.

Thus, as we can see, this meaning differs from the Bulaestian meaning of /ч’асту¹wamu^е/ . And, the Bulaestian dialect uses the word /пoч’естнe/ in the same meaning as Bukovinian dialects use *частувати*.

Returning to the Romanian data, the term *Vedrele* also comes from a Slavic word *въдро* ‘bucket’. The Romanian *vadră* means “bucket; measure of the weight of liquids and bulk solids corresponding to a

bucket”. Besides, *Vedrele* had also the meaning ‘type of tax in kind (wine, vodka) or money collected in medieval Moldova from wine producers of the winery Odobesti’ (DEX: *vadră*).

Finally, the last mentioned by S. Fl. Marian term, *Poclonul*, also has a Slavic etymology, and it is also associated with the semantics of gifts and taxes. According to Romanian dictionaries, «**по-клон** s. n. v. **plocon**» comes from Slavic *поклон*, and in the Middle Ages also had the meaning of “a gift sent to the Turkish sultan in recognition of suzerainty” (DEX: *poclon*).

Besides the mentioned by S. FL. Marian, on the territory of the Republic of Moldova, according to the kind consultation of R. Osadchi (I would like to take this opportunity to express my sincere gratitude to her), two more terms are used. The first is known in the Lower Dniester Valley, and it sounds as *Întâmpinarea oaspeților* (word for word: “the meeting of guests”). Namely, this term is used in the neighboring to Bulaesti Moldavian villages, Myrzachi and Myrzeshti.

Another term is specific for the northern part of the Republic of Moldova. This is *Datu mâinii* (word for word: “giving of hand; handshake”).

Besides, according to the information offered by R. Osadchi, the Romanian rite, which is similar to Bulaestian *почестнэ*, is known only in part of Moldovan villages in the Republic of Moldova.

Coming to the Ukrainian area, let us start with the fact that the term *почестнэ* (in any variants) is not mentioned in the cited above book of V. K. Borisenko (as it follows by the contextual search). I have not found it either in any other publications that deal with the Ukrainian wedding rituals.

However, the term *почесне* is mentioned by etymological and some dialectal Ukrainian dictionaries, but not in the context of wedding rituals.

Thus, according to the etymological dictionary, Ukrainian dialectal [почесне] means ‘treat’, and comes from the Polish dialectal [poczęsne], with the same meaning (ЕСУМ 4: 546). The dialectal dictionary of Boikov’s dialect informs us that *почесне* means ‘part of the donation for the church, which went to priests, local intelligentsia and beggars’ (Онишкевич 1985: 129).

Finally, according to the kind consultation of I. V. Gorofyanyuk (I would like to take this opportunity to express my sincere gratitude to her), in the southern part of Podolie dialectal area (Yampol’, and Chechelnytski districts of Vinnitsa oblast’) the

rite of *почесне* has the same meaning “the gifting to bride and groom during the wedding” (to precise, I. V. Gorofyanyuk wrote: “обряд одаривания молодых гостями свадьбы, которые взамен получали кусочек каравая и стопку водки” (Горофянюк 2021: 80)).

Interesting, that in a village of Yampol’ district the rite of *почесне* is named as *рука* ‘hand’ (Горофянюк 2021: 81); see in this context the mentioned above *Datu mâinii* from the northern part of the Republic of Moldova.

Thus, as I have mentioned before, we see a kind of semantic interferences between the words [*почесне*] и *частувати* in the Carpathian-Ukrainian region. The closest analogies to the Bulaestian *почестнэ* address us to the South-Podolian Ukrainian dialects.

The existence of ritual parallels that are structurally close to the Bulaestian *почестнэ*, and at the same time are denoted semantically (and, in some cases etymologically, like in the Romanian *cinste*) similar, albeit different, lexemes in the Romanian area, suggests that the appearance of the ceremony of *почестнэ*, as well as the semantic shift in the meaning of this word in the Carpathian-Ukrainian dialects occurred precisely under the Romanian influence.

However, it is worth to mention that some closest analogies exist in the wedding terminology of Russian (northern Russian, especially) dialects also: *почестно*, *почесно*, *почестный брат*, *почестное*, and some other (СРНГ 1997: 5-6).

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

DEX: Dicționar Explicativ Român Online. <https://dexonline.ro/> (vized 02.08.2021).

Marian S. Fl. Nuntalaromani. Studiuiistorico-etnograficul comparativul. București: EAR, 1890. 575 p.

Romanchuk A. Bulaestian [*почестне*] and its analogies in some Ukrainian dialects. In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția a 13-a. Programul și rezumatele comunicărilor. Ghilaș V. et al. (eds.). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2021, p. 117.

Romanciuc A. Romanian *a cinsti* in the light of some Romanian-Slavic contacts. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2021, vol. XXIX, p. 101-104.

Антонів П. Народне весілля в Ославиці на

лемківщині. In: Народнознавчі зошити, 2014, № 1 (115), с. 98-102. / Antoniv P. Narodne vesillya v Oclavitsi na lemktivshchyni. In: Narodoznavchi zoshiti, 2014, No 1 (115), s. 98-102.

Борисенко В. К. Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття. Київ: ІМФЕ, 2016. 256 с. / Borisenko V. K. Simeina obriadovist’ ukrainsiv XX – pochatku XXI stolittia. Kiiv: ІМФЕ, 2016. 256 s.

Горофянюк І. Традиційні сімейні обряди українців Подолля: архаїчні елементи культурного тексту. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2021, vol. XXIX, p. 78-86. / Gorofianiu I. Traditsionnye semeinye obriady ukraintsev Podol’ia: arkhaichnye elementy kul’turnogo teksta. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2021, vol. XXIX, p. 78-86.

ЕСУМ 4: Етимологічний словник української мови. Том 4. Під ред. О. С. Мельничука. Київ: Наукова думка, 2003. 656 с. / ESUM 4: Etimologichnii slovnik ukrains’koï movi. Tom 4. Pid red. O. S. Mel’nichuka. Kiiv: Naukova dumka, 2003. 656 s.

Онишкевич М. Словник бойківських говірок. Ч. II (О-Я). Київ : Наукова думка, 1984. 514 с. / Onyshkevych M. Slovnyk boikivs’kykh govirok. Ch. II (O-Ia). Kyiv : Naukova dumka, 1984. 514 s.

Романчук А. А. *Czestowac, частувати и a cinsti*: славянские заимствования с не-этимологическим /н/ в румынском и проблема их происхождения. In: Наукові записки ВДПУ імені Михайла Коцюбинського. Серія: Філологія (мовознавство). 2021. Вип. 32, с. 228-251. / Romanchuk A. A. Czestowac, chastuvati i a cinsti: slavianskie zaimstvovaniia s ne-etimologicheskim /n/ v rumynskom i problema ikh proiskhozhdeniia. In: Naukovi zapiski VDPU imeni Mikhaïla Kotsiubins’kogo. Serii: Filologiiia (movoznavstvo). 2021. Vip. 32, s. 228-251.

СРНГ 1997: Словарь русских народных говоров. Вып. 31 (почестно-присуть). Гл. ред. Ф. П. Сороколетов. Санкт-Петербург: Наука. 433 с. / SRNG 1997: Slovar’ russkikh narodnykh govorov. Vyp. 31 (pochestno-prisut’). Gl. red. F. P. Sorokoletov. Sankt-Peterburg: Nauka. 433 s.

Словник буковинських говірок. Ред. Н. В. Гуйванюк, К. М. Лук’янюк. Чернівці: Рута, 2005. 688 с. / Slovnik bukovins’kikh rovirok. Red. N. V. Guivaniuk, K. M. Luk’ianiuk. Chernivtsi: Ruta, 2005. 688 s.

Alexei Romanciuc (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Алексей Романчук (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Aleksey Romanchuk (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: dierevo@mail.ru , dierevo5@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2021-7958>

Olga GARUSOVA

MODUL DE VIAȚĂ ȘI TRADIȚIILE COMUNITĂȚII RUSE A CHIȘINĂULUI INTERBELIC DIN AMINTIRILE CONTEMPORANILOR

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.13>

Rezumat

Modul de viață și tradițiile comunității ruse a Chișinăului interbelic din amintirile contemporanilor

În articol sunt elucidate tradițiile cotidiene și culturale ale populației ruse din Chișinăul interbelic pe baza surselor private. Am selectat și analizat memoriile nepublicate din arhivele private a ANRM ale contemporanilor aparținând păturii urbane a nobilimii și intelectualității. Varietatea temelor și subiectelor reflectate de memorialiști este foarte largă, dar problematica rusească implicit este prezentă în ele. Vorbind despre obiceiurile de zi cu zi, timpul liber, activitățile profesionale și sociale ale intelectualității vorbitoare de limbă rusă din acei ani, autorii reflectă viziunile mediului lor etnocultural. Memoriile studiate denotă o continuitate a vieții și culturii rușilor din anii 1920–1930 și deceniile anterioare. În perioada în care Basarabia a făcut parte din Regatul României, în noile condiții sociale și ideologice, comunitatea rusă s-a străduit să păstreze vechile forme religioase, a modului de trai și culturale ale vieții de zi cu zi. Cu toate acestea, deși au rămas neschimbate în exterior, multe tradiții au fost umplute cu un conținut diferit, trecând de la viața publică spre sfera privată. Documentele personale, memoriile, ne permit să ne concentrăm pe subiectul cheie pentru etnologie și puțin studiat în discursul istoric, subiectul vieții de zi cu zi a rușilor din Basarabia în perioada interbelică.

Cuvinte-cheie: Chișinăul interbelic, comunitatea rusă, memorii, tradițiile cotidiene și culturale.

Резюме

Быт и традиции русского сообщества межвоенного Кишинева в воспоминаниях современников

В статье на материале источников личного происхождения рассматриваются бытовые и культурные традиции русского населения межвоенного Кишинева. Нами были выбраны и проанализированы хранящиеся в личных фондах Национального архива Республики Молдова неопубликованные воспоминания современников, принадлежавших к дворянско-интеллигентному городскому слою. Круг затрагиваемых мемуаристами тем и сюжетов очень широк, однако русская проблематика имплицитно в них присутствует. Рассказывая о бытовых привычках, досуге, профессиональных занятиях, общественной деятельности русскоязычной интеллигенции тех лет, авторы отражают мировоззрение и взгляды своей этнокультурной среды. По изученным мемуарам видно, что быт и культура русских 1920–1930-х гг. отражали преемственность с теми, которые были характерны для предыдущих десятилетий. В период нахождения Бессарабии в составе королевской Румынии русское сообщество стремилось сохранить

в новых для него социальных, идеологических условиях прежние религиозные, бытовые, культурные формы повседневности. Однако оставшись внешне неизменными, многие традиции наполнились иным содержанием, переместившись из публичной в сферу частной жизни. Документы личного происхождения, воспоминания позволяют акцентировать внимание на ключевой в этнологии и мало исследованной в историческом дискурсе теме повседневной жизни русских Бессарабии в межвоенный период.

Ключевые слова: межвоенный Кишинев, русское сообщество, мемуары, бытовые и культурные традиции.

Summary

Everyday Life and Traditions of the Russian Community of Interwar Chisinau in the Memoirs of Contemporaries

The article examines the everyday and cultural traditions of the Russian population of interwar Chisinau based on sources of personal origin. There were selected and analyzed unpublished memoirs of contemporaries who belonged to the noble and intelligent urban stratum, kept in the personal funds of the National Archives of Republic of Moldova. The range of topics and plots is very wide, but Russian problems are implicitly present in all memoirs. Describing everyday habits, leisure, professional occupations, social activities of the Russian-speaking intelligentsia of those years, the authors reflect the world outlook and opinions inherent in their ethno-cultural environment. The studied memoirs show that the everyday life and culture of the Russian population of the 1920s and 30s reflected continuity with those that were characteristic of the previous decades. During the period when Bessarabia was part of Royal Romania, the Russian community, being in new social and ideological conditions, tried to preserve their religious and cultural forms of everyday life. However, while remaining outwardly unchanged, many traditions were filled with a different content moving from social to private life. These personal documents and memoirs allow us to focus on the key topic in ethnology: investigation of the daily life of the Russian population in Bessarabia during the interwar period, less studied in historical discourse.

Key words: interwar Chisinau, Russian community, memoirs, everyday life and cultural traditions.

În studiul vieții de zi cu zi, a vieții culturale și cotidiene din trecut, un rol important revine surselor private. Amintirile și memoriile, jurnalele, notele autobiografice ajută la înțelegerea mai bună a vieții obișnuite, viziunii, comportamentului, sis-

temului de valori ale generațiilor trecute. Aceste proprietăți ale „documentelor subiective” sunt deosebit de semnificative pentru studierea aspectelor cotidiene și socio-culturale ale vieții populației ruse din Basarabia interbelică, perioadă cu discurs istoric politizat și, în consecință, modernizat.

În acest articol, folosind materiale din memorii, vom încerca să arătăm câteva aspecte ale vieții de zi cu zi și culturale a „Chișinăului rusesc”, așa cum le-au văzut contemporanii epocii interbelice. În acest sens, fondurile personale ale Arhivelor Naționale ale Moldovei reprezintă o sursă consistentă. Un interes deosebit pentru noi sunt memoriile inedite ale basarabenilor: cercetătorul G. G. Bezikoni («Портретов длинный ряд» / Șirul lung de portrete), avocatul N.N. Tolmacevski («Что я видел и слышал на своем веку» / Ce am văzut și auzit în viață), compozitorul K. K. Romanov («Мое жизнеописание» / Despre viața mea), nobilul A. D. Inglezi («Автобиография. Письма-записки» / Autobiografie. Scrisori-notițe), emigranții – muzicianul V. A. Bulicev («Год за годом в музыке» / An după an în muzică)¹ și fost avocat, artistul A. I. Dașkov («Воспоминания. Бессарабские очерки» / Amintiri. Eseuri basarabene). Scrise în anii 1940 – începutul anilor 1950, deci, după o perioadă cronologic scurtă de timp după evenimentele descrise, textele, nefiind destinate publicării, se disting prin convingerea documentară și emoțională. Acesta era încă un trecut viu și apropiat, legătura spirituală cu care se alimenta prin nostalgia pentru Basarabia dispărută irevocabil. Toți autorii au locuit în România, unii din anii 30, alții în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.

Memorialiștii au nu numai un destin comun, ci și o viziune similară asupra lumii. Este vorba despre oameni de aproximativ aceeași generație, care s-au născut în anii 80–90 ai secolului al XIX-lea (cu excepția lui Bezikoni, născut în 1910), educați, crescuți pe aceleași modele culturale și valori morale, neavând nicio relație directă cu politica. Deși varietatea temelor și subiectelor atinse în memorii este foarte largă, problematica rusă este permanent și implicit prezentă în ele. Vorbind despre activitățile culturale și sociale, tradițiile cotidiene, petrecerea timpului liber, activitățile profesionale ale rușilor, mai exact – a intelectualității acelor ani, autorii exprimă punctele de vedere ale acestei păături sociale a orașenilor.

Pe paginile memoriilor, Chișinăul apare ca un oraș multiethnic, în care, în general, erau acceptate varii forme externe ale vieții și culturii de zi cu zi.

Limba rusă rămânea încă principala limbă de comunicare și era pe larg vorbită în viața de zi cu zi, în comunicarea între persoane și profesională. După cum a remarcat V. Bulicev, „întregul oraș și tot anturajul meu vorbeau doar rusește” (Булывчев 1959: 214). Acest „mediu” numeros era alcătuit din oameni de diferite confesiuni și naționalități – muzicieni și artiști, jurnaliști, medici, profesori, avocați, preoți, personalități publice și politice...

Este de remarcat faptul că orașul este considerat de autori ca un spațiu socio-cultural în afara specificității etnice pronunțate. În acest sens, interesante sunt observațiile „sociologice” ale lui Dașkov, care vedea în împărțirea „geografică” a Chișinăului în două părți de strada Aleksandrovskaya², diferite „fizionomii sociale” și stiluri de viață ale locuitorilor... Străzile „de jos”, locuite în principal de „cei cu capital și comercianți”, semănau cu „vechea provincie sudică cu toată simplitatea ei inerentă a manierelor”. „Cele de sus” – „cu tendință spre *capitală* și semne aparente ale europenizării” – se distingeau prin „cultura tipic urbană” (Дашков 1947: 101-102). Pentru vechii locuitori ai Chișinăului acestea aveau reputația de străzi aristocratice. Partea aceasta era dominată de nobili, oficiali, angajați, reprezentanți ai profesiilor liberale. Trebuie menționat că memoriile conțin preponderent numele celor care au trăit în orașul „de sus”.

K. Romanov descrie o casă tipică pentru o „familie provincială înstărită”, construită la sfârșitul secolului al XIX-lea de tatăl său pe strada Sadovaia: „Șase camere nu foarte mari, o baie, o bucătărie, o cameră pentru servitori, o terasă, un coridor vitrat, o pivniță, o spălătorie și așa-numitele «acareturi» în curte: o șură pentru trăsură, un grajd și o căsuță cu cămări. Lângă casă era o grădină” (Романов 1946: 1). După ce au vândut casa în 1925, Romanovii au închiriat o casă de vacanță de la Panaioti pe aceeași stradă.

Intelectualii refugiați preferau și ei să închirieze locuințe în orașul „de sus”. În anii interbelici, a apărut o nouă categorie de proprietari care trăiau din chirie. Concediați în urma reorganizării sistemului judiciar și administrativ și lipsiți de principala sursă de venit, foștii oficiali începuse să închirieze o parte din apartamentele lor. Astfel, Bulicev a închiriat mai întâi o „cameră confortabilă” de la G. A. Troțki, fost membru al Judecătoriei Chișinău, apoi – două „camere destul de mari” de la fostul notar I. F. Bartelemanov, a cărui familie ocupa o casă întreagă la colțul străzilor Reniskaia și Gogolevskaia. Adresele se schimbau în funcție de posibilită-

țile financiare. După ce a primit moștenire, același Bulțev a închiriat „conacul luxos” al lui Kirkorov iar, odată cu înrăutățirea situației sale financiare, s-a mutat într-un mic apartament în casa de vacanță a lui Kara-Stoianov la Buiucani. În intervalele căutărilor locuinței, el era primit cu ospitalitate de mai mulți chișinăuieni, printre care „a făcut cunoștințe multe și diferite”, și care au participat activ la viața și proiectele sale muzicale.

Sociabilitatea și ospitalitatea au fost întotdeauna distincte la basarabeni. Un exemplu personal, dar foarte expresiv, este dat de Dașkov. Când faimosul doctor din Chișinău, F. F. Ciorba, a apărut în cafeneaua lui Koval, „chelnerița mi-a adus un pahar cu ceai și ce se servea la el (chifle, prăjituri cu brânză) și, pentru prima dată, a trebuit să întreb ce ar înseamnă, mai târziu am aflat că Foma Fedoseevici comandase asta” (ДАШКОВ 1947: 114).

Formele obișnuite de petrecere a timpului liber și locurile de comunicare ale chișinăuienilor aproape că nu s-au schimbat. Plimbările de seară de-a lungul străzii Aleksandrovskaja și aleile parcului orașului au rămas o distracție obișnuită. Conform tradiției de sărbători, în prima zi a Anului Nou, se făceau vizite pentru felicitări cunoștințelor, prietenilor și rudelor, după-amiaza, pe vreme bună, Aleksandrovskaja „era plină de oameni care se plimbau”, seara fie primeau oaspeți, fie mergeau în vizită.

Cafenelele rămâneau principalele locuri publice pentru întâlnire și comunicare. În memoriile sale, A. Inglezi povestește în detaliu despre cafenele populare din Chișinău de la începutul secolului XX, despre proprietari și vizitatori obișnuiți, fideli obiceiurilor lor din vremurile ulterioare. „Pe la 12 în cafeneaua lui Koval, vizavi de Grădina Publică, se aduna în fiecare zi un grup a celor *de-ai casei*, 4-5 persoane, fără ocupații, la aceleași ore sau în general (un fost judecător, un proprietar de cinematograf, un oficial de la trezorerie etc.), pentru a vorbi, afla, «ce este nou în lume» etc.” (ДАШКОВ 1947: 114). Cea mai veche cofetărie din Chișinău, a lui Manikov, pe stradela Fontannîi, anterior, era „vizitată doar de cunoscători și amatori de produse de cofetărie de clasa întâi” (ИНГЛЕЗИ 1943: 104). Și în anii '20 această unitate selectă era preferată de angajații ziarelor în limba rusă, unde discutau despre publicații la o ceașcă de cafea.

Comunicarea în cercul persoanelor apropiate ca spirit și interese era de o mare importanță. Serile în timpul săptămânii adesea se petreceau în conversații intelectuale la tradiționala ceașcă de ceai.

Potrivit lui Bulțev, o astfel de distracție „era o plăcere deosebită în familia de intelectuali ruși Kalinin”, care locuia pe strada Sadovaia, „la marginea unei grădini imense de fructe și viță de vie, într-o casă mică, deasupra unei stânci abrupte, de unde se deschidea o priveliște minunată asupra Buiucanilor. Problemele comunității și muzica erau subiectele comune ale conversațiilor”. Iar după ore era adesea „târât la el acasă” de către A. V. Iakovlev, profesor de canto la Școala de muzică din Chișinău și directorul corului bisericii Frăției Alexandr Nevski, care a studiat și la Școala Sinodală, cu care „își amintea deseori la un ceai vremurile de altă dată de la Moscova” (Бульчев 1959: 34). Bezvikoni își amintea cum în copilărie, „seara, savurând ceai, ne citeau cărți interesante” în familia vecinului său, fost oficial al băncii de stat ruse K. G. Oglinda. Și în anii 20 această „familie deosebită pentru ospitalitatea sa”, era vizitată „pentru a citi cărți, a bea ceai și a vorbi despre viitorul patriei noastre...” (Безвиконный 1952: 54).

Între intelectuali, citirea literaturii de ficțiune cu voce tare a fost întotdeauna cel mai frecvent mod de petrecere a timpului liber la domiciliu. Tradiția, despre care vorbesc mulți memorialiști, mărturisește despre locul important al cărții în rusă în viața spirituală și de zi cu zi a chișinăuienilor din acei ani, continuitatea culturii cărții. Bibliotecile personale bune s-au format datorită abonamentelor la suplimentele literare ale revistelor rusești pre-revoluționare, precum și ale vânzătorilor de cărți la mâna a doua locali. În anii interbelici, cărțile rusești puteau fi achiziționate la vânzările bibliotecilor private și de la vânzătorii din piață. Proprietarii celor mai mari biblioteci din Chișinău erau: „un expert absolut excepțional” N. N. Tolmacevski, criminalistul S. F. Davidovici, celebrul scriitor V. L. Lașkov. Mândria bibliofililor o constituiau colecțiile bogate ale studiilor despre Basarabia. Pasiunea pentru lectură devenise fundamentul apropierei intelectualității de limbă rusă. Astfel, în timpul vânzării bibliotecii regretatului Davidovici, care a durat mai mult de un an, în apartamentul surorii sale „în fiecare seară se aduna o mulțime de oameni, dacă nu pentru a cumpăra cărți, apoi doar pentru a discuta și a schimba gânduri, încât astfel acolo s-a format un gen de club rusesc, unde se aduna crema intelectualității basarabene” (Толмачевский 1955: 89).

La Chișinău au existat întotdeauna așa-numitele „case deschise”, unde în anumite zile, de obicei iarna, se întâlnea cel mai pestriț public. Adresele și proprietarii lor se schimbau, dar tradiția continua.

În anii 20–30 casa „vechilor locuitori ai Chișinăului” a soților Șumanski era cunoscută pentru ospitalitate deosebită, în care „se adunau tinerii minorității rusești, erau organizate dispute literare, copiii se distrau la seratele de familie” (Безвиконный 1952: 19).

Viața culturală a intelectualității ruse este marcată de crearea diferitelor asociații informale, de obicei, pentru o perioadă scurtă de timp, cum ar fi, de exemplu, Cercul de artă și literatură, inițiat de refugiații din Rusia sovietică. La începutul anilor 1920 în apartamentul violoncelistului G. Cantacuzen au avut loc întâlniri muzicale, iar în casa lui K. Romanov – „Vinerea muzicală”, „foarte aglomerată și plină de viață, care a avut un mare succes printre interpreți și prieteni, cunoscuți invitați” (Романов 1946: 24). De mare popularitate erau seratele organizate de directoarea școlii particulare de muzică K. F. Hrșanovskaia. În ciuda lipsei de fonduri, ea „n-a abandonat întrunirile preferate până în ultimul moment și, ca și înainte, în casa ei și la concertele sale, se putea întâlni întregul Chișinău inteligent și gânditor”, scria Tolmacevski, care s-a întâlnit cu poetele O. Gordon și A. Razu la Hrșanovskaia... El menționează și „casa primitoare” a lui G. G. Mileant, unde îl întâlnea adesea pe „jurnalistul talentat” M. N. Bialkovski, care publica săptămânalul «Молва» / *Zvonul* (Толмачевский 1955: 107, 100).

Continua tradiția celebrării unor date semnificative ale scriitorilor și compozitorilor ruși. De obicei, aceste evenimente erau relatate pe larg în presă, dar unele momente scăpau atenției jurnaliștilor. De exemplu, Bulîcev, în legătură cu o prelegere despre P. I. Ceaikovski, programată să coincidă cu aniversarea a 40 de ani de la moartea compozitorului, a remarcat că „contrar obiceiului, această prelegere a adunat o mulțime de oameni” și „s-a cerut să o repete în unele organizații de femei”. Despre impresia puternică și de neuitat a serii grandioase dedicate centenarului morții lui A. S. Pușkin și participarea sa la ea a scris Tolmacevski.

Numai din memorii aflăm despre unele trăsături ale vieții cotidiene și culturale basarabene, legate direct de deceniile anterioare. Astfel, Dașkov explică invitația trupei rusești a lui V. M. Vronskii de a juca un spectacol de caritate în teatrul spitalului psihiatric din Costiujeni prin faptul că „printre personalul medical au rămas medici de pe vremuri, ca Moiseev, Cijevski, Pojoga. Aparent, tradițiile culturii unei instituții de zemstvă se păstrase încă...” (Дашков 1947: 139).

Autorii enumeră fapte puțin sau deloc cunoscute care mărturisesc dorința intelectualității ruse de a trăi vechea viață „rusă”, păstrând tradițiile și memoria istorică a grupului lor social. În anii 20–30 sărbătoarea studentească „Ziua Sfintei Tatiana” a fost sărbătorită în stilul vechi și într-un cadru restrâns. „La 12 ianuarie, de sărbătoarea celei mai vechi universități rusești, adică cea din Moscova, foști elevi ai instituțiilor de învățământ superior s-au adunat într-un restaurant pentru o cină colegială. Se obișnuia să fie ales cel mai în vârstă, fostul profesor Manuilov, ca președinte la masa tradițională. După moartea sa a fost profesorul-psihiatru A. D. Koțovski” (Инглези 1943: 141). La aceste serate, ultimul președinte al sărbătorii „a ținut discursuri laudând cultura, literatura și știința rusă” (Булычев 1959: 166).

Erau sărbătorite date memorabile, semnificative pentru basarabeni. Așadar, la împlinirea a 25 de ani de la absolvire, în 1905, elevii primului gimnaziu din Chișinău au venit din toate colțurile Basarabiei. Foștii profesori și educatori ai gimnaziului au fost invitați la o cină colegială la restaurantul „Suzanna”, „seara a trecut într-o conversație prietenoasă și amintiri ale zilelor luminoase ale tinereții”. Pregătirea și organizarea sărbătorii dedicate aniversării a 100 de ani a gimnaziului este descrisă în detaliu de Tolmacevski. Un eveniment semnificativ, care a atras un public numeros din foști elevi ai gimnaziului, l-a surprins cu „simpatia și interesul profund și dezinteresat al publicului basarabean pentru sărbătoarea noastră” (Толмачевский 1955: 101).

Conservarea culturii ruse, „legăturile cu fostul public” au fost facilitate de asociațiile apărute în anii interbelici – Liga Culturii Ruse, Liga Cetățenilor Basarabeni, Societatea Muzical-Istorică. Memorialiștii au înregistrat atât detalii importante ale activităților acestor organizații, cât și informații interesante despre inițiatorii și participanții lor. Informații valoroase sunt conținute în memoriile lui Tolmacevski, în special referitoare la „Asociația minorității naționale rusești”, creată la sfârșitul anilor 1920. Participant activ la această organizație socială și de caritate, el „din interior” dezvăluie circumstanțele specifice existenței sale, motivele acțiunilor liderilor săi. Atenția principală este acordată încercărilor nereușite de a înființa o biserică minoritară rusă cu slujbe în limba slavonă pentru a satisface nevoile credincioșilor ortodocși.

Apăruse date unice despre mișcarea tinerilor cercetași din Basarabia în primăvara anului 1917. Mai târziu, Tolmacevski a încercat să reînvie mișcarea cercetașilor ruși, după ce a amenajat la mij-

locul anilor 30 în satul său o tabără „pentru 60 de copii de ambele sexe, care au petrecut aproximativ o lună acolo, urmând un curs de formare a cercetașilor și studiere a limbii ruse”. Tabăra a durat doar o vară, „deoarece părinții se temeau să-și lase copiii să meargă acolo, având în vedere posibilele represalii din partea guvernului român” (Толмачевский 1955: 106). Au fost organizate excursii private în împrejurimile Chișinăului și prin Basarabia. „A fost mai mult decât interesant să-l însoțesc pe Nikolai Nikolaevici în plimbările sale prin țara sa natală, – își amintea Bezvikonni. – Plin de viață, vioiciune, fără oprire, povestind despre trecut, ne-a călăuzit cu îndemânare pașii de-a lungul cărării care reflecta cel mai viu tot farmecul și bogăția frumoasei Basarabii” (Безвиконный 1952: 8).

În memorii comunitatea rusă este reprezentată de o multitudine de persoane cunoscute „în tot Chișinăul”. Cu toate acestea, o atenție specială este acordată anumitor personaje. Aceștia sunt în principal oameni în vârstă, intelectuali de formare rusească veche, datorită cărora s-au menținut vechile valori culturale și norme morale. De fapt, memorialiștii au încercat să păstreze memoria „oamenilor demni” pe care i-au întâlnit în viață. Ei își caracterizează „eroii” pentru calitățile lor profesionale și umane și, ceea ce este deosebit de important, serviciul în folosul societății.

Dașkov îi remarcă pe cei care au adus o contribuție deosebită la viața culturală a orașului, „dreptii”, conform definiției lui Leskov. În povestea despre D. P. Harjevskaja, el pune accentul pe „conducerea culturală vastă” a șefei de ani mulți a bibliotecii orașului, bogăția compartimentelor, în special a studiilor teatrale, a studiilor Basarabiei, a cărților pentru copii și tineri. Doctorul F. F. Ciorba, un profesionist „cu o părținare personală pentru o atitudine cordială, în general, față de oameni”, este plasat de autor în „istoria dezvoltării culturale rusești” în rând cu „sfântul doctor” Haass (Дашков 1947: 103, 113).

Schițele de memorii ale lui Bezvikonni, create din impresii profund personale, nu numai că pictează portrete vii și expresive ale contemporanilor săi mai în vârstă, ci personifică diverse aspecte ale activităților comunității ruse. Despre Iu. P. Geyking, director al unui gimnaziu privat pentru fete, care „în ciuda multor persecuții din ultimii ani, a existat până în 1931”, autorul își amintea: „Am văzut-o pe Iulia Petrovna de mai multe ori în vacanțele școlare de Crăciun, când ea, în tact cu cântecul elevelor *O brad frumos*, bătea din palme. Scundă, cu trăsături

delicate, până în ultimele zile era numită Smoleanka”. Pe angajatul ziarelor locale și străine în limba rusă G. G. Bloc autorul l-a cunoscut îndeaproape în timp ce lucra la Academia de Științe Română, fiind bine informat și apreciind înalt activitatea sa jurnalistică. „Spre deosebire de majoritatea confrăților săi, Ghenrih Ghenrihovici era instruit, cult și decent. <...> A fost întotdeauna un apărător ferm al intereselor plaiului, a cărui viață a studiat-o nu mai puțin decât cei mai buni originari ai săi” (Безвиконный 1952: 20, 64).

Numele unei personalități cunoscute, a vestitului doctor A. D. Koțovski apărea mai des ca altele în memoriile sale. Un detaliu remarcabil. După ce a descoperit în biblioteca spitalului din Costiujeni darul primului său director – „câteva sute de volume de conținut general și medicină”, Dașkov concluzionează că Anatolii Dmitrievici înfăptuia organizarea instituției medicale nu numai din datorie, ci și de asemenea, „dintr-o căldură sufletească aparte, care în viața noastră pestriță nu se întâlnește atât de des” (Дашков 1947: 138). Personalitate de o „onestitate cristalină și foarte cult”, cu autoritatea sa, Koțovski a contribuit la multe inițiative culturale. „La Chișinău aproape că nu exista societate sau cerc în care să nu fi luat parte activă și să nu aducă un flux de energie exuberantă și credință vivace în viitorul luminos al patriei noastre și al culturii rusești” (Толмачевский 1955: 94).

Unul dintre subiectele cheie ale memoriilor este asociat cu activitățile profesionale ale autorilor lor. Din memorii reiese că mulți reprezentanți ai profesilor liberale – artiști, profesori de muzică, jurnaliști, medici își continuau munca, deși situația lor financiară era diferită și instabilă. A fost mai dificil pentru persoanele cu studii juridice care au refuzat să depună jurământul în fața guvernului român sau nu cunoșteau limba română. Unii, precum Tolmacevski, au găsit un loc de muncă în birourile notariale private. Alții își câștigau existența în domenii diferite de ocupațiile lor anterioare.

Menționăm că memoriile reflectă percepția realității înconjurătoare de către partea neangajată din punct de vedere politic a intelectualității de limbă rusă. Acestea sunt mărturiile ale oamenilor obișnuiți, „actori obișnuiți” ai istoriei. Fiind influențați de diferite regimuri și ideologii, autorii evaluează atent evenimentele politice, ceea ce nu înseamnă reconciliere cu realitatea sau aranjamente cu autoritățile. Toți vedeau perfect realitatea. Acțiunile adversarilor zeloși ai „propagandei rusești inacceptabile” au fost evaluate în contextul vieții zilnice, prin prisma circumstanțelor personale și a problemelor specifice.

Paginile memoriilor conțin o mulțime de „cazuri din viață” când era necesar să se apere dreptul de a organiza concerte, spectacole, evenimente publice în limba rusă, de a crea societăți naționale rusești. Relatările despre „cum a fost” devine, de asemenea, o dovadă a rezistenței culturale. Cu toate acestea, principalul stimulente pentru scrierea memoriilor a fost dorința autorilor de a păstra memoria trecutului, care a devenit istorie.

Memoriile selectate oferă o idee doar despre unele aspecte ale vieții de zi cu zi din anii interbelici rusești. Reflectând continuitatea vieții culturale și a tradițiilor rușilor din anii 1920–1930 cu epoca anterioară, cu propria experiență a vieții de zi cu zi, ele sunt un indice „material” important al memoriei istorice a comunității ruse. Având în vedere că cea mai mare parte a inteligenței rusești din Basarabia interbelică a fost dispersată de cataclismele deceniului ce a urmat, valoarea acestei surse primare nu poate fi subapreciată.

Note

¹ La Arhiva Națională a Republicii Moldova există o parte din memoriile lui Bulicev. Textul integral se păstrează la Muzeul Național de Muzică din Rusia „M. I. Glinka” (Российский национальный музей музыки им. М. И. Глинки) (Fondul lui V. A. Bulicev – 277).

² În perioada interbelică – Alexandru cel Bun, în prezent – bulevardul Ștefan cel Mare și Sfânt.

Referințe bibliografice / References

Безвиконный Г. Г. Портретов длинный ряд, 1952. În: Arhiva Națională a Republicii Moldova. F. 7983, inv. 1, d. 7. / Bezviconniiy G. G. Portretov dlennyiy ryad, 1952. In: Arhiva Nationala a Republicii Moldova. F. 7983, inv. 1, d. 7.

Булывчев В. А. Год за годом в музыке, 1959. În: ANRM. F. 2960, inv. 1, d. 327. / Bulychev V. A. God za godom v muzyke, 1959. In: ANRM. F. 2960, inv. 1, d. 327.

Дашков А. И. Воспоминания. Бессарабские очерки, 1947. În: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 19. / Dashkov A. I. Vospominaniya. Bessarabskie ocherki, 1947. In: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 19.

Инглези А. Д. Автобиография. Письма-записки, 1943. În: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 22. / Inglezi A. D. Avtobiografiya. Pis'ma-zapiski, 1943. In: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 22.

Романов К. К. Мое жизнеописание, 1946. În: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 44. / Romanov K. K. Moe zhizneopisanie, 1946. In: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 44.

Толмачевский Н. Н. Что я видел и слышал на своем веку, 1955. În: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 50. / Tolmachevskiy N. N. Chto ya videl i slyshal na svoem veku, 1955. In: ANRM. F. 7983, inv. 1, d. 50.

Olga Garusova (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ольга Гарусова (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Olga Garusova (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: olgagarusova@ich.md

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0813-1553>

COMUNICĂRI

Ion DUMINICA

RELIEFAREA FRAGMENTARĂ A TRADIȚIILOR ROME ÎN
PUBLICAȚIILE PERIODICE INTERBELICE ROMÂNEȘTI¹<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.14>

Rezumat

**Reliefarea fragmentară a tradițiilor rome
în publicațiile periodice interbelice românești**

În acest studiu sunt expuse 25 tradiții rome reliefate fragmentar în 10 texte descoperite de autor în publicațiile periodice interbelice românești. Tradițiile sunt parte constitutivă a identității rome (pe lângă ocupațiile rome și limba romani); acestea sunt practicate de romi doar în mediul comunității rome, într-un anumit context istoric, social-economic și teritorial. În mod convențional putem clasifica tradițiile rome abordate în acest studiu în 5 compartimente funcționale: 1) tradițiile care reglementează modul de prestare a ocupațiilor rome; 2) tradițiile care reglementează relațiile sociale cotidiene în interiorul comunității rome; 3) tradițiile care reglementează relațiile romilor cu reprezentanții autorităților; 4) tradițiile care relevă modul de manifestare a romilor față de varietatea fenomenelor naturale și sociale externe; 5) tradițiile care reglementează desfășurarea ritului nupțial în mediul comunității romilor nomazi. Misiunea esențială a acestui studiu este focalizată pe dezvăluirea parțială și descrierea variabilă a tradițiilor rome practicate într-un anumit context istoric, social-economic și teritorial, pentru a facilita construcția mozaicului cultural al romilor, care este parte componentă a mozaicului cultural european.

Cuvinte-cheie: tradițiile rome, ocupațiile romilor, identitatea romă, publicațiile periodice interbelice românești, mozaicul cultural al romilor.

Резюме

**Фрагментарное освещение цыганских традиций
в румынских межвоенных периодических изданиях**

В данном исследовании рассматриваются 25 цыганских традиций, фрагментарно представленных в 10 текстах, которые обнаружены автором в румынских межвоенных периодических изданиях. Традиции являются составной частью цыганской идентичности (вместе с цыганским языком и цыганскими промыслами); они практикуются ромами только в цыганской среде, в определенном историческом, социально-экономическом и территориальном контексте. Автор условно разделяет цыганские традиции на 5 функциональных категорий: 1) традиции, регулирующие способ осуществления цыганских промыслов; 2) традиции, регулирующие повседневные социальные отношения внутри цыганской общины; 3) традиции, регулирующие отношения ромов с представителями власти; 4) традиции, раскрывающие способ проявления ромов по отношению к разнообразию внешних природных и социальных явлений; 5) традиции, регулирующие

проведение брачного обряда в среде кочевых цыган. Основная задача данного исследования сосредоточена на частичном раскрытии и вариативном описании цыганских традиций, бытующих в определенном историческом, социально-экономическом и территориальном контексте, для того, чтобы способствовать процессу построения культурной мозаики ромов, которая является частью европейской культурной мозаики.

Ключевые слова: цыганские традиции, цыганские промыслы, цыганская идентичность, румынские межвоенные периодические издания, культурная мозаика ромов.

Summary

**Fragmentary coverage of Roma traditions in
Romanian interwar periodicals**

This study identifies 25 Roma traditions, fragmentarily represented in 10 texts, which were discovered by the author in Romanian interwar periodicals. Traditions are an integral part of the Roma identity (in addition to the Romani language and the Romani crafts); they are used by the Roma only in the Romani environment, in a specific historical, socio-economic and territorial context. The author conventionally divides the Roma traditions into 5 functional compartments: 1) traditions that regulate the way that Romani crafts are fulfilled; 2) traditions that regulate everyday social relations within the Romani community; 3) traditions that regulate the relations between Roma and government authorities; 4) traditions that reveal the way the Roma express themselves towards the variety of external natural and social phenomena; 5) traditions that regulate the development of the marriage ceremony among the nomadic Roma community. The main objective of this study is focused on the partial disclosure and variable description of Roma traditions, applied in a specific historical, socio-economic and territorial context, to facilitate the process of building the cultural mosaic of the Roma, which is part of the European cultural mosaic.

Key words: Roma traditions, Romani crafts, Roma identity, Romanian interwar periodicals, cultural mosaic of the Roma.

Modul de trai și cultura țiganilor/romilor² au constituit liantul atractiv pitoresc specific spațiului românesc, unde acest popor, timp de jumătate de mileniu, și-a acumulat bucuriile și necazurile într-o singură gamă existențială, care la un moment dat necesita a fi explorată și exteriorizată. Romii – o comunitate etnică cu profil complex de vulnerabi-

litate socială, în perioada interbelică erau angrenați într-un proces anevoios de transformări asimetrice: de la starea declasării extreme (foștii „țigani robi”) spre emanciparea culturală (noii cetățeni români „romii emancipați”). În virtutea diversității intersectoriale a problemelor social-economice rome, care diminuau semnificativ nivelul de „prosperare civilizațională” a acestei comunități etnice, totuși, romii au generat involuntar un motiv de inspirație exotică pentru jurnaliștii români, care prin încercările rudimentare de a plăzui „tabloul pitoresc al țiganilor” – au redat tangențial tradițiile rome.

Tradițiile, ocupațiile și limba romani – sunt pilonii principali care definesc identitatea comunitară a romilor, acestea sunt transmise, aplicate și respectate incontestabil din generație în generație în mediul comunității rome. Scopul acestui studiu va fi focusat pe valorificarea tradițiilor rome, reliefate fragmentar în publicațiile periodice interbelice românești. Inițial, vor fi redată în ordine cronologică, 10 texte dezvăluite de autor în publicațiile periodice interbelice românești, ce vor fi abordate prin prisma compartimentului tematic „tradițiile romilor”. Ulterior, din conținutul explorat al celor 10 texte, vor fi detașate 25 tradiții rome, suplinite fragmentar cu interpretări variabile; la final – vor fi prezentate concluziile concise ale studiului.

În mod convențional putem clasifica 25 tradiții rome abordate în acest studiu în 5 compartimente funcționale:

1) tradițiile care reglementează modul de prestare a ocupațiilor rome (1/1; 4/3; 10-11/6);

2) tradițiile care reglementează relațiile sociale cotidiene în interiorul comunității rome (8/5; 12-14/7; 15-17/8; 18-22/9);

3) tradițiile care reglementează relațiile romilor cu reprezentanții autorităților (3/2);

4) tradițiile care relevă modul de manifestare a romilor față de varietatea fenomenelor naturale și sociale externe (2/1; 5/4; 6-7/5; 9/5; 23/10);

5) tradițiile care reglementează desfășurarea ritului nupțial în mediul comunității romilor nomazi (24-25/10).

Textul nr. 1 – *Revista Jandarmeriei* (15.01.1923):

„După unii scriitori poporul țigan este un popor indo-european, cu originea din India. Au apărut în Europa pe la începutul secolului al XIII-lea. Pe teritoriul României de azi au emigrat pe la 1370. Mult timp au trăit sub numirea de «Țigani de laie» (*lăieși*, în Banat; *corturari*, în Transilvania). La începutul secolului XV îi găsim răspândiți în toate ță-

rile Europei, ca un popor fără de căpătâi, căruia nu-i place supușenia, ca un popor nomad și dornic de libertate. Unii istorici spun, că acest popor la început a apărut în grupuri mici, apoi tot mai mulți. Țiganii au plecat precis de undeva, însă nimeni nu poate ști de unde; merg și azi încotrova, însă nici ei nu știu unde. Azi putem să-i vedem într-o parte a țării, iar mâine în cealaltă. A cunoaște adevărata viață, obiceiurile și înclinările acestei rase de oameni, a fost și va fi greu totdeauna. Sufletul țiganului este atât de misterios, întrucât nici cu ajutorul psihologiei nu-l putem analiza. Rezultatul celor, care au căutat contactul cu ei, pentru a-i studia, a rămas aproape nul. Această rasă, deși a venit în grupuri destul de mari, însă nici până în prezent nu s-a putut uni ca masă, ca popor stabil. Trăiesc răspândiți, ba putem spune chiar izolați unii de alții; totuși ca exterior fizic, limbă și obiceiuri sunt toți la fel.

Calitatea primordială a țiganului este dragostea față de viață și frica față de moarte. Despre frica țiganului deseori ne-am putut convinge chiar cu ocazia serviciului nostru. Nu odată s-a întâmplat că o patrulă din 2 jandarmi a escortat o ceată întregă de țigani. S-a întâmplat, că un singur jandarm a escortat 20–30 de țigani, dintre care mai mult de jumătate au fost bărbați, iar restul femei și copii. Ajungând la închisoare, au fost întrebați de șeful arestului: «Cum se poate, că ați fost reținuți de un singur jandarm și v-ați lăsat să fiți aduși aici?». Răspunsul țiganilor reținuți a fost următorul: «Domnul jandarm are armă și în armă sunt 5 cartușe» / «Bine, însă și voi sunteți mai mulți și pe toți nu vă putea împușca» / «Da, este adevărat că pe toți nu ne putea împușca, însă nici unul dintre noi nu avea dorința de a ne găsi între cei cinci, care ar putut fi împușcați...». Altfel, în părțile noastre a rămas și un proverb: «Își teme averea, ca țiganul pielea»” (Berzescu 1923: 13).

Tradițiile rome: 2 (1/1; 2/1) – reliefate în textul nr. 1:

1/1: *Tănuirea rutelor de migrație și punctelor de staționare sezonieră – stabilite anual de liderii romi.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 1/1: Timp de jumătate de mileniu pe potecile carpato-nistrene au peregrinat taberele romilor (constituite din 4-5 șatre (familii) rome). La începutul primăverii, odată ce apărea „prima iarbă verde”, liderii romi se strâneau la „Sfatul Mare de Primăvară”, în cadrul căruia decideau rutele planificate pe potecile carpato-nistrene: „drumul nostru” (limba romani „amaro drom”), pe care fiecare ta-

bără a romilor urma să se pornească. Itinerarul ales pentru peregrinare era ținut în taină și avea drept scop stabilirea locurilor de staționare temporară (nu mai mult de 3 zile) a taberelor rome în preajma anumitor localități selectate, pentru acumularea unor câștiguri ocazionale prin intermediul meseriilor prestate în baza muncii manuale. Aspectul esențial care era luat în considerare se concentra asupra circulației „într-un singur sens” pe un itinerar labirintic, respectat de o anumită tabără de romi sub îndrumarea liderului ei, care nu era „plagiat” de celelalte tabere. Totodată se ținea cont și de numărul șatrele (familiilor rome) care constituiau o tabără de romi; pentru a nu trezi spaima localnicilor o tabără de romi era constituită din 4–5 șatre (familii, căruțe, corturi) de fierari, pieptănari, lingurari, lăutari, ciurari, căldărari, ciubotari, ghicitoare etc., care prestau diferite meserii/ocupații necesare populației locale. În timp ce pe câmpii se așternea „prima brumă de toamna târzie”, liderii romi se strâneau din nou cu șatrele lor – la „Sfatul Mare de Toamnă” – pentru a împărți solidar („frățeste”) câștigurile sezoniere adunate și a decide locurile agreabile pentru iernat. Popasurile de staționare sezonieră (pentru perioada rece a anului), care erau selectate de liderii romi, trebuiau să fie asigurate cu: condiții climatice mai blânde (la poalele munților sau pe fundul văilor; între dealuri, ferite de vânturi); accesul asigurat la sursele naturale necesare pentru iernat (păduri, fânețe și râuri) și sursele alimentare (hrană). Stabilirea prealabilă și repartizarea distinctă a punctelor de staționare sezonieră se făcea cu scopul de a evita aglomerațiile pentru taberele rome (pentru repartizarea echitabilă a accesului la sursele naturale și alimentare). Actualmente, unele dintre aceste locații naturale prielnice pentru iernatul taberelor rome – au devenit baștina lor; majoritatea reprezentanților comunității rome din Republica Moldova este concentrată compact în orașele: *Otaci, Soroca, Edineț, Râșcani*; raioanele: *Drochia, Orhei, Călărași, Hâncești*; satele: *Ursari* (comuna Buda), *Parcani* (comuna Răciula), *Schinoasa* (comuna Țibirica)/raionul Călărași și *Vulcănești* (comuna Cio-rești)/raionul Nisiporeni.

2/1: *Respectul (dragostea) față de viață și frica (prudența) față de moarte.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă

nr. 2/1: De-a lungul timpului romii s-au condus după concepția biblică: „Pământul este o proprietate divină și aparține lui Dumnezeu, iar oamenii sunt așezați aici cu traiul „în ospetie temporară” (doar o singură dată), pentru ca să se răsfețe în plăceri și bucurii”. Evident, că dragostea față de viață a fost mai pro-

nunțată în mediul acestei comunități, iar moartea a stârnit permanent o frică, fiind un fenomen necunoscut. Din această cauză romii se conduceau după principiul vital: „trăiește din plinătate cu ziua de azi” (cât ești în viață); căci mâine nu se știe, dacă vei avea posibilitatea să mai vezi „o nouă zi, o nouă viață” și să mai spui cuiva „o nouă bună dimineată”. Totodată, romii pe parcursul vieții respectau anumite norme de conduită comunitară, una dintre care era grija permanentă față de rudele apropiate „din șatră”: bunici, părinți, copii, frați, surori etc. În cazul unei tragedii neașteptate, urmată de plecarea „într-o altă lume necunoscută” a unuia dintre membrii familiei extinse a romilor: bărbatul, care era „sursa generatoare de venituri ocazionale”; sau femeia, care era „sufletul casei” – suferea întreaga șatră. De aceea, romii mai mult prețuiau propria viață („propria piele”), propria familie (șatră/casă), decât averea (o valoare efemeră): „orice avere risipită cu timpul poate fi restabilită, însă viața odată pierdută, nu poate fi refăcută”.

Textul nr. 2 – Viața Basarabiei (iunie 1932):

„Orașul Soroca se bucură de o minunată poziție geografică. Poate fi asemănat cu Sinaia sau cu Piatra Neamț. O parte din oraș este așezat pe munte, pe uriașele stânci de piatră; vatra orașului este în vale, pe malul Nistrului. E o vrajă care cuprinde pe călătorul care coboară în oraș pe ulița «boierească», adică țigănească. În fața caselor frumoase se zăresc puradeii sub supravegherea omului mărunț și cu barba însurită, Arsenie Stoian, primarul țiganilor. Nu e glumă să fii primar peste acești «nomazi ai verei». Arsenie Stoian este primar peste țiganii din 3 județe. El știe rostul și așezarea fiecăruia și ori-decâteori poliția, judecata sau armata are nevoie de lămuriri, numai el le poate da” (Iov 1932: 28-29).

Tradițiile rome: 1 (3/2) – reliefate în textul nr. 2:

3/2: *Comunicarea dintre romi și autorități se realizează doar prin intermediul Liderului local al romilor – „Primarul țiganilor”.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă

nr. 3/2: În perioada interbelică, comunicarea membrilor comunităților rome cu autoritățile era asigurată prin intermediul liderilor locali romi: „bulibași”, „vătafi”, „primari”. Tradițional, adresarea romilor cu anumite solicitări individuale către autoritățile locale nu era oportună; puntea de legătură dintre membrii comunității rome și autorități era asigurată de liderii romi. Respectiv, sursa de informare a autorităților vizavi de situația romilor era limitată de opinia subiectivă a liderilor romi.

Textul nr. 3 – *Revista Jandarmeriei* (noiembrie 1932 – februarie 1933):

„Se știe că triburile de țigani nu vagabondează niciodată întrunite, ci desfăcute în grupe mai mici, în caravane de 4–5 căruțe. Pentru ca să știe unii de alții și să poată da știri, se folosesc de o corespondență simplă și ingenioasă («poșta țigănească» n. a.), formată din materiale, semne și sunete acustice («limba păsărească» n. a.), care se moștenește din tată în fiu și este cunoscută de toți țiganii, dar este ținută în mare taină față de străini. Vălul pe această taină nu se ridică nici chiar de cei proscritti, deoarece există credința, că în caz de trădare, spiritele strămoșilor morți îi vor chinui toată viața. Toți țiganii nomazi întrebuințează pentru corespondență, aceleași semne. Cea mai simplă corespondență cuprinde următoarele semne: Semnul informativ care conține știrea; Semnul coloristic al vătafului (șefului tribului); Semnul personal al șefului caravanei (grupului mic) sau al țiganului care lasă știrea. La acestea se mai adaugă un semn care arată ziua în care s-a depus corespondența. Pentru socotirea timpului țiganii iau ca puncte de reper 4 sărbători mari asociate cu cele 4 anotimpuri: Crăciunul (iarna), Paștele (primăvara), Rusaliile (vara), Sfântul Arhanghel Mihail (toamna). Cea mai obișnuită corespondență este «Semnul Migrațiunii» prin care o caravană de țigani nomazi dorește să arate celor care ar veni din urmă, că a fost pe aici și a plecat într-o anumită direcție. Pentru aceasta se înfinge în pământ o crenguță cu trei rămurele, dintre care cea de mijloc arată direcția luată de caravană. O crenguță de liliac, pusă sub semnul migrațiunii, arată că o persoană din grup este bolnavă. Creanga de brad înseamnă logodnă, creanga de salcie – o naștere. Dacă salcia este înfășurată cu ață roșie – noul născut este băiat; cu ață albă – fată. Creanga de stejar – un membru al grupului s-a înapoiat din pribegie sau din închisoare. Creanga de mesteacăn semnifică faptul că un tovarăș a fost prins de jandarmi. Bucăți de piele amplasate lângă semnul migrațiunii însemnează că toți membrii tribului de țigani nomazi trebuie să se întrunească pentru chestiuni importante. Locul și timpul întrunirii se arată prin găuri și cusături din piele: găurile rotunde arată sate; găurile pătrate – orașe. Părul de porc semnalează că «ne așteaptă noroc»; părul de câine – «primejdie»: deci, este necesară schimbarea direcției de migrațiune” (Birț 1932: 909-912).

„Țiganii în călătoriile lor, trimit înaintea caravanei o avangardă, compusă din una sau două persoane, care au menirea de a depista și semnala toate

știrile ce pot interesa caravana. Pe lângă semnele materiale și grafice, care pot fi «observate și citite» pe parcursul zilei, se uzitează și semnalele acustice, numai noaptea, pe distanțe scurte. Prin semnalele acustice se imită vocea diferitor animale și păsări («limba păsărească» n. a.), în această privință țiganii fiind mari meșteri. Astfel, un șuier și glas de cucuvea dă de știre, că urmează să se treacă peste un râu; țipăt repetat de bufniță: ne apropiem de o localitate; croncănit de corb: întâlnire cu oameni pașnici; croncănit de corb alternat cu glas de cucuvea: întâlnire cu jandarmi; șuierături scurte și stridente: întâlnire cu țigani; cântec de cuc repetat de 3 ori: fiți precauți; șuierături alternate cu cântece de cuc: un pericol necunoscut este în curs; două șuierături și două țipete de cucuvea: am găsit un loc bun pentru popas; lătrat de câine: foc suspect în depărtare; orăcăit de broască de 3 ori: am dat de păsări nepăzite; un ciripit caracteristic: «uchi uchi uchi chiu», avertizează că un paznic este ascuns în porumb, în vie etc. Astfel, țiganii nomazi – dușmanii oricăror progrese de civilizație, și-au constituit o «organizație poștală secretă», bazată pe diverse semne și semnale, formând o limbă fără cuvinte, a cărei gramatică este destul de complicată. Semnele de toate categoriile, care compun poșta țiganilor, dau dovadă de spirit și inteligență” (Birț 1933: 115-116).

Tradițiile rome: 1 (4/3) – reliefate în textul nr. 3:

4/3: *Comunicarea internă a țiganilor nomazi („poșta țigănească”) este bazată pe un sistem codificat de materiale, semne și sunete acustice („limba păsărească”), care nu este oportun să fie cunoscut și răspândit în afara comunității.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 4/3: Limba romani rămâne a fi un atribut comunitar, fiind utilizată strict în interiorul comunității. Componentele structurale aferente limbii romani (vorbirea, lexicul și scrisul) încă nu sunt pasibile unui curs didactic într-un format standartizat la nivel european; funcția de bază a limbii romani este utilizarea ei codificată/secretă în beneficiul pragmatic/supraviețuirea cotidiană a comunității. Răspândirea limbii romani în afara comunității („descifrarea codificărilor”) este inoportună, fiind periclitate secretele aferente activităților generatoare de venituri ocazionale.

Textul nr. 4 – *Revista Jandarmeriei* (februarie 1933):

„De la începutul apariției lor pe continentul european, țiganilor li s-a făcut o mare nedreptate: fiind urmăriți fără milă în toate țările, împinși de

la o graniță la alta, alungați în mizerie și lipsuri, maltratați pe baza unor vagi bănuieli, aceștia au fost excluși oricărei influențe de civilizație și cultură. Despre acești oameni s-a crezut și s-a susținut totdeauna tot ce este mai rău; tratați ca un neam de răufăcători, nu este de mirare dacă uneori s-au văzut siliți să agonisească unele lucruri necesare pentru trai prin intermediul furtului. Astfel, țiganii și-au dezvoltat noțiuni curioase de morală, în baza cărora furtul nu este considerat ca o faptă rea și rușinoasă. Toată străduința țiganului se îndreaptă spre păstrarea independenței și libertății sale, ca să poată pribegi când vrea și unde vrea. El nu are ambiția să domnească peste nimeni, dar nici nu-i place să fie supus cuiva. Silit de împrejurări, a ajuns în decursul timpului să considere că cea mai mare fericire a sa sunt – lenea și libertatea, iar pentru a și le păstra, caută să-și câștige cele necesare existenței pe căi nelegale, prin viclenie și furt.

Țigăncile consideră că cea mai importantă a lor datorie pedagogică de a sădi și dezvolta în sufletul copilului este virtutea furtului. Însă aici nu se face o școală înaltă a hoției; țiganul nu face planuri mărețe pentru a practica furturi care cer o pregătire deosebită. El se mulțumește cu obiecte mai mici, după care numai mâna poate s-o întindă, de regulă cu alimente și îmbrăcăminte, lucruri de care are absolută nevoie pentru traiul cotidian. În viziunea țiganului, aceste lucruri (hrana și îmbrăcăminte) formează dreptul său de a le deține, iar eventuala pedeapsă pe care o suferă, o consideră nedreptate. Cuvântul țigănesc «cior» (hoț) îl găsim și în «cioro, ciorori» (mizerie, sărăcie). A fi sărac și a fura este pentru el cauză și efect. Furtul este considerat ca un proces de egalizare oferit de natură. Dacă țiganul ar cunoaște și dogma comunistă, după care proprietatea este un produs al furtului, desigur el ar fi de acord cu ea; astfel, el este un «comunist inconștient». În viziunea țiganilor cerșetori, expresia «a face milă cu săracii» – înseamnă în realitate crimă față de săraci: adică, mila celor avuți are ca substrat conștiința păcătuirei față de cei nevoiași.

Aproape jumătate din furturile ce se întâmplă în țară, sunt comise de țigani. În special, dacă în aceeași noapte s-au comis într-un sat mai multe furturi sau tentative, fără a se fi ales prea mult victimele, putem fi siguri că autorii sunt țigani nomazi, care după isprava săvârșită au dispărut tot atât de repede și de neobservați precum au venit. Hoțul de rând fură pe nopți furtunoase, țiganul totdeauna pe vreme bună. Pe vânt și furtună, țiganii se ascund în «gaură de șarpe».

Organele de siguranță publică nu trebuie să se lase copleșite de farmecul romantismului, cu care se înconjoară acești paraziți mondiali, aceste curiozități întunecate și enigmatice. Căci țiganul este într-adevăr un vagabond romantic mai isteț, mai șiret și mai original decât toți ceilalți vagabonzi și care trebuie să provoace toată neîncrederea organelor de siguranță publică. Oriunde s-ar găsi, sunt toți la fel ca exterior, limbă și obiceiuri” (Birț 1933: 110-115).

Tradițiile rome: 1 (5/4) – reliefate în textul nr. 4:

5/4: *Furtul lucrurilor mici (hrană și îmbrăcăminte) practicate de țiganii nomazi sunt focusate spre diminuarea nivelului de sărăcie.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 5/4: În viziunea țiganilor nomazi înstrăinarea lucrurilor mici (hrană și îmbrăcăminte), necesare pentru traiul cotidian – nu poate fi considerată o acțiune condamnată. Lucrurile mici – formează dreptul natural de a le deține pentru supraviețuire, iar eventuala pedeapsă pe care o suferă țiganii nomazi pentru furtul ocazional al acestora, o consideră nedreptate. În percepția moștenită a țiganilor nomazi, care nu dețin capacități/posibilități de a menține o proprietate stabilă (țiganii „fără căpătâi”) – „a fi sărac și a fura” este cauză și efect. Furtul este considerat ca un proces natural de egalizare social-economică.

Totodată, această tradiție este concordantă cu reglementările notate în zăceala 123 din *Cartea românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe* (sau Pravila lui Vasile Lupu (1646); compartimentul „Pravilele împărătești pentru furțișaguri”: „Țiganul sau țiganca lui, sau copilul, de va fura o dată sau de două ori, sau și de trei ori, găină, găscă sau alt lucru micșor, să se iarte; iar de va fi alt lucru mai mare furat, să se cearte, ca să știe ce a furat” (Rădulescu 1961: 68).

Textul nr. 5 – *Ilustrațiunea Română* (07.06.1933):

„Poporul cu chipul bronzat și pletele negre a împânzit, ca un mozaic frumos, cele patru zări și aproape toate satele și orașele românești. Oriunde ar fi statorniciți, nu-i greu să ghicești după cortul, bordeiul sau locuința alcătuită din tot ce e lepădat de alții ca netrebuincios, că acolo își petrece viața o familie de țigani. Un purcel și un cățel, slabi ca un chibrit, o droaie de copilași, câte odată și un cal de soi, dar cu coastele lipite de șira spinării – iată toată bogăția unei familii de țigani. Deși pământul nu le

oferă cu dărnicie hrană zilnică, ei totuși îl iubesc; doresc să-l cunoască și-l străbat în lung și-n lat. Dacă imaginația le este vie și câte odată îi rătăcește, adeseori, însă dau probe că rațiunea îi stăpânește: înzestrați cu darul observației și intuiției, nu sunt lipsiți de discernământ. Fini observatori, în privința faptelor care se produc în jurul lor, au ajuns la convingerea că învățătura nu dă totdeauna exemple de ordine și moralitate. Civilizația noastră este o monstruoșitate pentru țigani, aceștia au ferma convingere, că civilizația nu numai că mărginește libertatea, dar chiar o suprimă. Acești pribegi, a căror țară este pământul întreg, nu pot înțelege existența frontierelor și deosebirile dintre ființele omenești. Originalitatea acestui popor stă tocmai în refuzul de a se închina la ceea ce noi numim progres. Singurul fapt, că țigani după atâtea secole păstrează încă, cu o persistență și o integritate tot așa de accentuată – tradițiile și mii de obiceiuri strămoșești, fără să graviteze în jurul unui cămin comun național sau religios, dotați cu o organizare unitară – acest fapt arată că ei formează un popor plin de vitalitate și explică zădărnicia eforturilor făcute de statele în care trăiesc, de a-i putea asimila complet. Plecați de pe țărmurile râului Gange, ce se revarsă pe pământurile bogate și pline de curiozități ale Indiei, țigani noștri vor rămâne o enigmă pentru toți, chiar și pentru ei înșiși. Curiozitatea îi mână mereu înainte: nevoia face din țigani meșteșugari; visul din suflet îi face artiști. Permanent, undeva într-un colț al bordeiului sau a cortului, o vioară, uscată de ani și nevoi, așteaptă mâna iscusită a genialului cântăreț țigan, al cărui singur blazon de noblețe din strămoși – a fost ea, mângâierea și alinarea necazurilor sufletești, care în ceasurile de adâncă tristețe, cântă versurile atât de duioase:

«Doamne, nu mă mai omori! / Fă să vină primăvara / Să mai beau în cârciumă / Cu nevasta după mine / Cu mama după gât / Și cu copiii în brațe! / Și eu mor, eu mor, eu mor / Dar, de ce, nu știu nici eu» (No Author³ 1933: 14).

Tradițiile rome: 4 (6/5; 7/5; 8/5; 9/5) – reliefate în textul nr. 5:

6/5: *Dragostea față de Viață – asociată cu venirea Primăverii prin voința lui Dumnezeu;*

7/5: *Fericirea scurtă a romilor este asociată cu petrecerea timpului liber în cârciumă (complinită cu o gustare și un pahar de vin);*

8/5: *Grija cotidiană inerentă față de femeie (soție), femeie (mamă) și copii;*

9/5: *Confuzia convențională a conștientizării*

apropierii morții (care este un fenomen iminent și misterios).

Textul nr. 6 – Realitatea ilustrată (04.01.1934):

„Poporul faraon cum sunt numiți țigani când se găsesc în grupuri mari, ca la noi, acești tuciuiri nomazi, neliniștiți, pe jumătate sălbateci, sunt și astăzi oamenii cei mai fantastici și misterioși din mijlocul oamenilor de cultură. Sunt un popor romantic, care mai bine de șase sute de ani nu-și poate găsi odihnă. Temperamentul lor de meridionali, fantasia lor vie și sângele lor sălbatec se opune «prostului obicei» al găzduitorilor lor, de-a voi cu orice preț să-i lege de locul pe care trăiesc, să-i deprindă la munca câmpului, să-i deprindă a locui în case și a lucra ordonat. Țigani au fost alungați și urmăriți pretutindeni. Foarte puține ramuri au rămas în Apus: cei mai mulți s-au strămutat în răsăritul Europei, în Balcani, în țara noastră (România n.a.) și în Ungaria, unde au izbutit totuși să se așeze și să-și păstreze până azi vechile lor obiceiuri. În vechiul regat (românesc n.a.) și în multe locuri din Ardeal, aproape nu există sat unde să nu întâlnim bordeiele lor de lut sau corturile lor.

Poporul faraon are și azi aceleași îndeletniciri pe care le-au avut oamenii cu o mie de ani înainte. Ei sunt lăcătuși sau potcovari, spoitori, lingurari, aurari, și întotdeauna utilizează instrumente rudimentare. Locuințele lor sunt sau corturi din pânze vechi, sau bordeie de lut, asemănătoare găurilor de cârțiță. Însă fie în corturi, fie în bordeie, ei nu locuiesc decât iarna. În timpul verii, țigani – sau romii, cum își mai spun azi, rămân sub cerul liber și dorm pe pământul gol. Singurii sugacii sunt culcați în copăi mari, pe care țigani știu să le scobească din trunchiuri de copaci. Albia (din lemn n. a.) e de altfel pentru țigan obiect casnic universal. Ea este totodată leagăn, vas de plămădeală, albie de spălat și cămară de alimente. Aproape toți țigani sunt strungari sau fierari. Cu cele mai primitive instrumente ei ard și scobesc trunchiurile de copac. Ei cioplesc linguri și vase de lemn, repară oalele de tinichea și fier.

Singurele instrumente pe care știu să le folosească cu o deosebită virtuozitate, – în afară de instrumentele lor primitive – sunt vioara și flautul. Țigani sunt muzicanți aleși atât în țara noastră cât și în Ungaria. Nu există nuntă, serbare populară sau chiar îngropăciune, fără muzică de lăutari țigani. De sute de ani ei sunt la noi, purtătorii doinelor, horelor și sârbelor, iar la unguri ai cântecelor sălbatece și visătoare maghiare. Pentru un țigan tânăr cariera cea mai strălucită e să ajungă de la țară la

oraș, lăutar în vreo cârciumă mică. Mai târziu va trece într-un restaurant mare, iar în cele din urmă chiar și în țări străine. Izbutește astfel să trăiască o viață mai civilizată, rămânând tot nomad” (No Author 1934: 16-18).

Tradițiile rome: 2 (10/6; 11/6) – reliefate în textul nr. 6:

10/6: *Îndeletnicirile caracteristice ale romilor practicate cu îndemânare cu instrumente de lucru rudimentare – prelucrarea fierului (fierăria) și prelucrarea lemnului (fabricarea ustensilelor casnice: coveți, linguri, vase de bucătărie etc.) – au devenit treptat pilonii identitari ai romilor fierari (ciocănari (Republica Moldova); căldărari (România) și romilor lingurari.*

11/6: *Comandarea de interpretare a diverselor „orchestrații muzicale” la diferite serbări populare a fost un atribut practicat eminent de către reprezentanții comunității romilor: lăutarii țigani – „muzicanții aleși”, care au fost păstrătorii și promotorii folclorului popular muzical în spațiul românesc (doine, sârbe, hore).*

Textul nr. 7 – Timpul (17.02.1934):

„Acum să trecem la adevăratul apostolat pe care îl duce poetul Marin I. Simion (voievodul țiganilor) în Oltenia! Sprijinit de vătafi Parulea Miclescu, Gheorghe Bălțeanu și Miușescu (nomad căldărar, cu armata făcută) – a ajutat cu bani pe mulți meseriași țigani. Unde s-a întâmplat un deces în rândurile țiganilor asociați la «Cercul Oltenia» (filiala Asociației Generale a Țiganilor din România) – a dat ajutor de înmormântare. Respectă Sfatul Bătrânilor, potrivit tradiției, care judecă pe cei împricinați. De exemplu, în Craiova un țigan a trăit în concubinaj cu o țigancă timp de 20 de ani <...> După 20 de ani de căsnicie, țiganul cu toate că era bogat, a îndepărtat-o din casă, lăsând-o muritoare de foame. Țiganca s-a adresat după dreptate justiției române. Însă aceasta, conducându-se strict, după legile țării, nu i-a dat câștig de cauză. Recurgând la Sfatul Bătrânilor, după 24 ore de continuă judecare, vătaful Gheorghe Bălțeanu dă verdictul, prin care țiganul e condamnat să dea o casă din cele multe pe care le avea femeii, plus și o sumă însemnată de bani, ce i s-a pus imediat la dispoziție. Astfel, judecata romilor înfăptuită de Sfatul Bătrânilor este cea mai bună” (No Author (a) 1934: 2).

Tradițiile rome: 3 (12/7; 13/7; 14/7) – reliefate în textul nr. 7:

12/7: *Ajutorul material acordat în mod privile-*

giat de liderii romi – romilor meseriași pentru a le susține activitatea antreprenorială pe timp de criză;

13/7: *Ajutorul material acordat solidar de toți membrii comunității rome – pentru înmormântarea cuvenită a romilor decedați (în conformitate cu normele moral-creștine);*

14/7: *Respectul manifestat de toți membrii comunității rome – față de deciziile aprobate de Sfatul Bătrânilor (compus din romii care au acumulat înțelepciunea vieții, dețin autoritate în comunitate și care judecă după dreptate, exceptând normele juridice).*

Textul nr. 8 – O Rom (23.09.1934):

„Ce trebuie să facă un Rom: <...> Să respecte pe bătrâni, pe frații și surorile lui; Să apeleze totdeauna, când a întâmpinat vreun neajuns, la sfatul și ajutorul conducătorilor Uniunii Romilor; Să aleagă conducători dintre cei mai cinstiți, mai pricepuți și mai harnici dintre romi; Să nu-și ascundă originea lui de Rom și să nu-i fie rușine de neamul din care își trage obârșia” (No Author (b) 1934: 2).

Tradițiile rome: 3 (15/8; 16/8; 17/8) – reliefate în textul nr. 8:

15/8: *Respectul nemărginit față de membrii familiei extinse rome (copii, bătrâni, frați, surori).*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 15/8: Romii niciodată nu lasă la nevoie rudele apropiate (de același sânge) ce fac parte din „familia extinsă romă”: copiii, bătrânii, frații, surorile etc. Tradiția romă nu permite copiilor rămași fără părinți să fie plasați în orfelinat (aceștia sunt crescuți de rudele apropiate); bătrânii sunt lăsați în grija unuia dintre copii (plasarea bătrânilor în azilurile specializate – se consideră o faptă insolentă în mediul romilor); frații sau surorile aflate în situație de criză, nu sunt abandonate (sunt primite în casa rudelor apropiate, până la aplanarea situației).

16/8: *Respectul indiscutabil față de Liderii romi.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 16/8: Pe parcursul unei anumite perioade de timp, liderii romi acumulează o autoritate în comunitatea lor: prin atitudinea cotidiană față de muncă, respectul incontestabil al tradițiilor nescrise rome, priceperea intuitivă de a găsi soluții echitabile pentru aplanarea conflictelor interne. Totodată, după ce erau aleși în fruntea comunității – liderii romi erau respectați de toți: nici o persoană de etnie Romă nu putea să pună la îndoială deciziile luate de liderii romi.

17/8: *Respectul afiliat față de originea etnică Romă și propriul neam/comunitate:*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 17/8: „Romii care cunosc și nu se sfiesc să vorbească în limba romani, respectă conștient tradițiile rome, pot apela învederat, în caz de necesitate urgentă, la ajutorul acordat de propriul neam/comunitate (de aceeași origine etnică). Solidaritatea nescrisă a romilor se respectă în orice țară, indiferent unde se află, aceștia primesc ajutorul necesar pentru a înlătura problemele generate de circumstanțe neprevăzute. Actualmente, aspectul aferent gradului de repulsie/sfială în contrast cu respectul/stima de sine față de Identitatea Romă (originea etnică comună) poate fi grupat în 8 paliere identitare” (Duminica 2020: 39-40):

„Stima de sine Romă respinsă integral” – persoana de etnie Romă se înstrăinează de orice legături de rudenie cu strămoșii săi romi (din motiv de a evita discriminarea externă pe criteriul etno-social: „țigăni – descendent al țiganilor-robi”);

„Stima de sine Romă restrânsă la nivel individual” – persoana de etnie Romă își asumă doar propria identitate etnică; totodată, se disimulează referințele aferente familiei ce se confruntă cu o stare social-vulnerabilă extremă – din motiv de a evita discriminarea internă pe criteriul de castă: „rom cioro – țigăni din familie săracă”;

„Stima de sine Romă extinsă la nivel familial” – cuprinde îmbinarea stimei de sine individuale cu cea familială (respectul față de sine și rudele apropiate – „de același sânge”);

„Stima de sine Romă extinsă la nivel comunitar” – cuprinde îmbinarea stimei de sine individuale, familiale și comunitare (respectul față de comunitatea/neamul (subgrupul etnic al romilor) la care este afiliată persoana de etnie Romă și familia sa: Romii ursari, lăutari, lăieși, lingurari, ciurari etc.);

„Stima de sine Romă extinsă la nivel regional” – cuprinde persoanele de etnie Romă originare din regiunea istorico-geografică unui stat: Romii valahi, ardeleni, olteni, basarabeni etc.;

„Stima de sine Romă extinsă la nivel național” – cuprinde persoanele de etnie Romă atașate la cetățenia unui stat: Romii din Bulgaria, Romii din România, Romii din Ungaria etc.;

„Stima de sine Romă extinsă la nivel continental” – cuprinde persoanele de etnie Romă localizate pe teritoriul unui continent: Romii europeni, Romii americani, Romii australieni etc.;

„Stima de sine Romă extinsă la nivel internațional” – cuprinde persoanele de etnie Romă („de

aceeași origine etnică”) localizate în majoritatea statelor lumii:

„În perioada interbelică (anul 1937 – n. a.), pe tot întinsul globului pământesc trăiau 15.313.500 persoane de etnie Romă, dintre care în: America de Nord și America de Sud – 2.200.000 romi; Asia – 1.500.000 romi; Rusia – 1.500.000 romi; Polonia – 1.100.000 romi; România – 950.000 romi; Spania – 750.000 romi; Australia și insulele Oceaniei – 700.000 romi; Iugoslavia – 700.000 romi; Italia (cu insulele Sardinia și Sicilia) – 650.000 romi; Germania – 560.000 romi; Franța – 550.000 romi; Cehoslovacia – 500.000 romi; Grecia (cu toate insulele egeice) – 350.000 romi; Marea Britanie (Anglia, Scoția și Irlanda) – 300.000 romi; Bulgaria – 250.000 romi; Ungaria – 250.000 romi; Austria – 200.000 romi; Portugalia – 200.000 romi; Suedia – 120.000 romi; Belgia – 100.000 romi; Danemarca – 100.000 romi; Olanda – 100.000 romi; Norvegia – 50.000 romi; Estonia – 10.000 romi; Finlanda – 10.000 romi; Letonia – 10.000 romi; Lituania – 10.000 romi; Elveția – 8.000 romi; Turcia europeană – 8.000 romi; Albania – 5.000 romi; Luxemburg – 500 romi” (No Author 1937: 2).

Textul nr. 9 – Timpul (08.03.1938):

„Sunt și eu romă cehoslovacă, cunoscătoare de 5 limbi, stenografă și dactilografă; muncind funcționară, ca să ajut material pe soțul meu. Și pe lângă slujba mea, fac și gospodăria casei, fără servitoare la ușe, așa cum se cere unei soții harnice și înțelepte. Știu că și voi, surorile mele rome, munciți alături de bărbații voștri, luați parte la necazurile și bucuriile lor, vă străduiți să duceți greul mai ușor. Voi sunteți acelea care printr-un cuvânt bun, printr-o mângâiere afectuoasă, încurajați bărbații voștri să înfrunte amărăciunile vieții. Cunosc tot zburciumul vostru, căci am fost în casele cele mai umile de romi, am vizitat șatrele nomazilor din corturi, dând un sfat, un ajutor, un cuvânt cald de mângâiere. Am ținut ușa deschisă tuturor romelor soții de lăutari, zidari, spoitori, ursari, fierari și nomazi, fără să fac deosebire, fără să le umilesc cu un singur gest de dispreț. N-a intrat în casa mea un pui de rom care să plece fără un bănuț, fără un fruct sau fără o jucărie-oră” (Lăzurică 1938: 2).

Tradițiile rome: 5 (18/9; 19/9; 20/9; 21/9; 22/9) – reliefate în textul nr. 9:

18/9: *Grija unilaterală cotidiană a femeilor rome față de treburile casnice (fără a fi implicate alte femei străine: servitoare);*

19/9: *Suportul inerent al soțului în problemele*

de ordin material (implicarea ocazională în diferite activități generatoare de venit) și spiritual (înlăturarea tristeții din casă în virtutea oricăror pricini: femeia este sufletul casei, cu ajutorul căreia bărbatul rom poate să treacă peste orice obstacole);

20/9: *Vizitarea periodică a familiilor sărace ale romilor, pentru a le oferi ajutoare și suport necesar (liderii romi nu trebuie să dezonozeze sărăcia semenilor lor: este cuviincios faptul să ajuți pe cei care se află într-o stare de sărăcie umilitoare);*

21/9: **În lipsa bărbatului (care este deseori antrenat în diverse ocupații generatoare de venit), femeile rome pot să primească în casele lor doar alte femei rome; pe de altă parte, bărbații romi pot să intre în casele semenilor lor doar în prezența capului de familie (care de regulă este bărbat);**

22/9: *Orice copil rom, care vine în oșpeție, trebuie să fie onorat de stăpânii casei cu un mic cadou (este jenant să lași un copil rom să plece cu mâinile goale din casa care a vizitat-o).*

Textul nr. 10 – *Ilustrațiunea română* (21.06.1939):

„Sunt aici, în câmpia întinsă a Dobrogei, lângă Surtuchioi, la marginea Mării (Negre n.a.), adunate zeci de sălașuri de țigani nomazi, din toate colțurile țării. Sunt lingurarii săraci și căldărarii cu chimirile pline de galbeni. Lăieții cu privirea cruntă sub plețele negre și-au adunat căruțele deoparte. Sub zdrențele lor murdare au chipuri mândre de prinți asiatici. Mulțimea aceasta de țigani adunați aici, a venit să prăznuiască, după o veche datină țigănească, pe Sfântul Eremeu⁴, pe care l-au ales ca patron al neamului lor rătăcitor. În ziua Sfântului Eremeu, toate neamurile de nomazi din toate colțurile țării, vin aici, în jurul capului Caliacra, să-și serbeze patronul. Legenda lor spune, că aici, prin aceste locuri, Sf. Eremeu i-a creștinat pe primii țigani.

Întâlnirea aceasta anuală a nomazilor prilejuește și un adevărat târg, în care fiecare șatră face diverse schimburi de unelte, mărfuri și fete. Fetele de măritat, țigănci tinere, cu ochii jucăuși și buzele roșii, care nu și-au găsit tovarăși de viață în propria lor șatră, așteaptă Sf. Eremeu ca să se întâlnească cu celelalte șatre și să-și găsească mirele. Un bulibașa cu ochi focoși și cu o barbă neagră și creață ca de rege asirian, însoțit de doi flăcăi, nu mai mari de 16–17 ani, cu ochi în migdală și plete unse cu seu, se plimbă mândru în mijlocul țigănimii. Feciorașii sunt ai lui bulibașa, care domnește peste 15 căruțe, cu aproape 100 de țigani.

Într-un colț, lângă un șir de căruțe, unde s-a aprins un foc mare și sfârâie un miel întreg la frigare, câteva fete, cu picioare subțiri și negre, au început să salte ușor în vârful degetelor. Feciorașii bulibașei au pus ochii pe cele mai frumoase dansatoare și, după ce se sfătuiesc repede cu tatăl lor, se duc cu toții în peșit. Una din mirese e fata unui căldărar cu chimirul întreg bătut în ținte de aur. Cealaltă e moștenitoarea unui bulibașa mai sărăcuț. Tocmeala începe repede și durează ore întregi. Lăieții fac gesturi mari, scuișă pe jos, strigă, se prefac că s-au supărat, se împacă, pleacă «definitiv» și după o clipă se întorc înapoi. Între timp, flăcăii și-au luat fetele și au plecat să se cunoască mai bine, ascunzându-se după căruțe. Se vede că s-au plăcut, pentru că atunci când bulibașa vine să-i ia, fiindcă nu a încheiat târgul, îl conving să continue tratativele. În cele din urmă, abia spre seară, s-au împăcat din preț. Bulibașa dă pentru fiecare fată, câte 8 tingiri de aramă, 2 lăvice-re și 6 bani de aur. În schimb părinții fetelor, după cum e obiceiul, plătesc mesele de nuntă. La masă, socrii sunt însă supărați, sunt gata să se încaiere și-și trag deoparte copiii. Numai după multă tocmeală se împacă din nou lângă ulciorul cu rachiu de izmă și de chimion.

Noaptea s-a lăsat încet peste tabăra țigănească. Ici și colo ard focuri, lăutele cântă și vocea unei femei se ridică spre cerul înalt, cântând de dor și de alean. Câte un răs sparge întunericul nopții; apoi se aud bătăi din palme și o vioară începe să salte sub arcuș. Abia târziu, după miezul nopții, se potolește petrecerea și nomazii adorm lângă focurile lor. Așa prăznuiesc nomazii, în fiecare an, pe Sf. Eremeu, patronul lor” (No Author 1939: 6).

Tradițiile rome: 3 (23/10; 24/10; 25/10) – reliefate în textul nr. 10:

23/10: *Evlavia solidară manifestată anual de romii nomazi față de sfinții creștini „aleși”.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 23/10: În perioada interbelică, romii nomazi se adunau anual pe 28 iunie (conform calendarului creștin romano-catolic), în câmpia Dobrogei, în apropiere de satul Surtuchioi (plasa Balcic, județul Caliacra) – pentru a-l omagia pe Sf. Eremeu (Irineu): cel, care potrivit unei legende răspândite în mediul comunității rome, i-a creștinat în aceste locuri pe primii țigani nomazi.

24/10: *Alegerea mireselelor rome se înfăptuia doar în interiorul comunității.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă nr. 24/10: Tinerii romi, trebuiau să-și caute nevas-

tă exclusiv în interiorul comunității rome. Dacă în propria șatră nu se găsea o candidatură potrivită, căutările se efectuau doar în cadrul întrunirilor anuale, când se adunau mai multe șatre de romi. De obicei, băieții erau cei care inițiau procedura de cunoștință cu viitoarele parteneri de viață; aceștia se apropiau de fetele rome care le-au „trezit un anumit interes” (manifestat tradițional printr-un dans) și schimbau câteva priviri și cuvinte. Ulterior, la solicitarea băieților, părinții acestora plecau la familiile fetelor rome și inițiau „tocmeala de nuntă” (peșitul).

25/10: *Peșitul și aranjamentele de nuntă se făceau strict de părinți sau de rudele apropiate ale tinerilor romi.*

Interpretarea variabilă pentru tradiția romă

nr. 25/10: Fără învoiala părinților, tinerii romi nu aveau dreptul să se căsătorească; „tocmeala de nuntă” (peșitul), se petrecea gradual, fără o înțelegere prestabilită. Părinții băiatului trebuiau să negocieze „la greu” prețul pe care urmau să-l plătească pentru mireasa romă (negociat în bani, bijuterii, obiecte necesare pentru gospodărie, animale etc.). În schimb, părinții fetei, erau obligați să suporte cheltuielile aferente pentru organizarea petrecerilor de nuntă.

În concluzie, putem constata că tradițiile rome (25) reliefate în cadrul acestui studiu – erau practicate de romi doar în mediul comunității rome, într-un anumit context istoric, social-economic (perioada interbelică: 1919–1939) și teritorial (Regatul României). Unul din factorii structurali care penetrează exhaustiv pe parcursul istoriei în comunitatea romă este – *diversitatea*.

Tradițiile, ocupațiile și limba romani (aliajul subtil „limbă–meserii–valori”) sunt elemente flexibile care evoluează gradual în anumite contexte istorice, social-economice și structuri teritoriale, determinând nemijlocit variațiunea identității rome: *socială* (grupul țiganilor robi/persoane discriminate, marginalizate, persecutate, etc.); *etnică* (comunitatea romilor – „țigani emancipați” (eliberați din robie)/persoane integrate sub aspect social-economic); *culturală* (*Romanipen*-ul/sistemul comun de tradiții (valori simbolice și coduri de conduită socială „corecte”) care unește/definește comunitatea romă). În prezent, constructul *Romanipen*-ului (dirijat voit de elitele rome) devine o acțiune delicată care riscă să producă un concept abstract de „identitate unitară”, în care persoanele de etnie romă să nu se regăsească (Radu 2005).

Astfel, identitatea romă nu poate fi concepută ca un construct etnosocial rigid/unitar, care să

fie transpus integral în diverse perioade istorice și anumite structuri teritoriale. Misiunea primordială a cercetătorilor care abordează studiile rome – este prospectarea minuțioasă a surselor istoriografice inexplorate (publicații periodice, arhive, manuscrise, etc.) pentru a releva diversitatea funcțională a componentelor identitare ale comunității rome (tradițiile–ocupațiile–limba romani) în anumite contexte istorice, social-economice și structuri teritoriale; ulterior, descrierea și sistematizarea acestora va facilita construcția mozaicului cultural al romilor.

Note

¹ Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.02 „Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale” al Programului de Stat (2020–2023).

² Termenul „Romi” este utilizat în conformitate cu recomandarea elaborată de experții Consiliului Europei (CAHROM/ Comitetul ad-hoc al Experților în „problemele romilor”) pentru a cuprinde diversitatea largă a grupurilor vizate de activitatea în acest domeniu: a) Romi, Sinti/Manuș, Cale, Kaale, Romaniceli, Băiași/Rudari; b) Egipteni balcanici (Egiptenii și Așkali); c) Grupurile orientale (Dom, Lom și Abdal); și, pe de altă parte, grupurile Yeniș și alte populații nomade desemnate prin termenul administrativ francez “Gens du voyage” și englez „Travellers”, precum și persoanele care se autoidentifică ca fiind „Țigani” (eng. Gypsies). În: CAHROM (2015)16. Final Abridged Report of the 9th CAHROM Meeting. Strasbourg, 27–29 May 2015. Mai multe detalii vezi: <https://rm.coe.int/16803061e5> (vizitat 18.06.2021).

³ În majoritatea surselor valorificate din publicațiile seriale interbelice românești, pentru a se încuraja „libertatea de exprimare” – autorii preferau să-și „ascundă” identitatea; deseori, în mod intenționat, numele și prenumele acestora nu era publicat. În cadrul acestui studiu, lipsa autorilor va fi alternată prin sintagma anglofonă „No Author”.

⁴ Sfântul Irineu de Lyon (Lugdunum) este un Părinte al Bisericii și ierarh care, prin viața și scrierile sale, a mărturisit și apărât învățătura creștină în fața gnosticismului și montanismului, principalele erezii în sec. II–III d. H. Sfântul Irineu de Lyon este sărbătorit de Biserica Ortodoxă pe 23 august, iar de Biserica Romano-Catolică pe 28 iunie. Sfântul Irineu s-a născut în Asia Mică, probabil în Smyrna sau în împrejurimile acestei cetăți, în jurul anului 130 d. H. În tinerețe a fost ucenic al Sfântului Policarp, Episcopul Smirnei, fostul ucenic al Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan. Nu se cunoaște data exactă a venirii sale în Galia însă, în anul 177/178 d. H., se pare că Sfântul Irineu era „preotul bisericii din Lion”. După moartea Episcopului Potin de Lyon (177 d. H.) a devenit succesorul acestuia în tronul episcopal. Principalele slujiri pe care le-a desfășurat în calitate de episcop au fost deopotrivă propovăduirea Sfintei Evanghelii în mijlocul poporului galilor și lupta împotriva ereticilor prin cuvânt și prin scris. Mai multe detalii vezi: Sfântul Irineu de Lyon. <https://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-irineu>

neu-lyon-137172.html (vizitat 17.08.2021).

Referințe bibliografice

Berzescu Lt. (locotenent – n. a.). Țiganii nomazi. În: Revista Jandarmeriei, 1923, nr. 2 (15 ianuarie), p. 13.

Birț D. Poșta țiganilor nomazi (I). În: Revista Jandarmeriei, 1932, nr. 11 (noiembrie), p. 909-912.

Birț D. Poșta țiganilor nomazi (II). În: Revista Jandarmeriei, 1933, nr. 2 (februarie), p. 110-115.

Birț D. Poșta țiganilor nomazi (II). În: Revista Jandarmeriei, 1933, nr. 2 (februarie), p. 115-116.

Duminica I. Respectul față de aspectul identitar și tradițional reliefat în presa interbelică romă din România. În: Valorificarea patrimoniului etnocultural în cercetare și educație. Programul și rezumatele comunicărilor conferinței științifice internaționale (Ediția a V-a, 24 noiembrie 2020). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, p. 39-40.

Iov D. Un oraș de graniță: Soroca. În: Viața Basarabiei, 1932, nr. 6 (iunie), p. 28-29.

Lăzurică M. Către femeile rome. În: Timpul (Oficiul Romilor din România; Craiova), 1938, nr. 70 (8 martie), p. 2.

No Author. Redeșteptarea Țiganilor. În: Ilustrațiunea Română, 1933, nr. 24 (07 iunie), p. 14.

No Author. Poporul faraon – nomazii Europei. În: Realitatea ilustrată, 1934, nr. 362 (04 ianuarie), p. 16-18.

No Author (a). Poetul Marin I. Simion „Voevodul țiganilor din Oltenia”. În: Timpul (Ziarul țiganilor din România; Craiova), 1934, nr. 28-29 (17 februarie), p. 2.

No Author (b). Ce trebuie să facă un Rom. În: O Rom (Organ de îndrumare culturală și de reven-

dicări sociale ale romilor din România; Craiova), 1934, nr. 1 (23 septembrie), p. 2.

No Author. Câți romi trăiesc în lumea întreagă. În: Țara Noastră (Ediție specială săptămânală pentru romii din România; București), 1937, nr. 1 (11 iulie), p. 2.

No Author. Sărbătoarea romilor nomazi. În: Ilustrațiunea română, 1939, nr. 26 (21 iunie), p. 6.

Radu D. Romii: supraviețuire culturală, cultura supraviețuirii. În: BBC Romanian.com, 08 iulie 2005. http://www.bbc.co.uk/romanian/news/story/2005/07/printable/050708_romi_cultura.shtml (vizitat 23.08.2021).

Rădulescu A. (coord.). Carte românească de învățătură 1646. Ediție critică. Vol. VI: Seria „Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc”. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1961, p. 68.

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

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

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

E-mail: johnny_sunday@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5896-6850>

Tatiana CALLO

MERITOLOGIE VERSUS MERITOCRAȚIE CA FACTOR DE CULTURALIZARE

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.15>

Rezumat

Meritologie versus meritocrație ca factor de culturalizare

Actualmente, în sistemul socio-cultural, ca și în cel educațional, sunt elaborate unele ideologii bazate pe merit: ideologia selecției, de natură liberală și ideologia refuzului selecției, de natură democratică. Discuțiile privind meritologia se înscriu în problematica socio-culturală și sunt privite ca un simptom al democratizării și egalizării șanselor de ascensiune socio-culturală. Esența idealului meritologiei devine ideea că dacă toți au șanse egale, atunci câștigătorii își merită succesul. În școala modernă totul trebuie să se articuleze egalității și meritului. Meritocrația și meritologia sunt principii ale dreptății. Preocuparea principală a meritologiei presupune un șir de credințe: credința în educație, în dreptate, în rezultat, în nediscriminare. Meritologia asigură șansă ca elevul să demonstreze capacitățile sale. La zi, școala se confruntă cu o serie de probleme cărora trebuie să le facă față și dintr-o perspectivă socio-culturală. Când vorbim de șanse egale pentru toți elevii, aceasta nu înseamnă că toți sunt egali, ci că pot aspira și pot concura la toate pozițiile sociale cu șanse egale. Selectarea după merite și acceptarea inegalității bazate pe merite presupune, de fapt, o egalitate reală a posibilităților.

Cuvinte-cheie: merit, meritocrație, meritologie, ideologia selecției, culturalizare, acces egal la educație, educație de elită, educație elitistă.

Резюме

Меритология versus меритократия как фактор культурного развития

В настоящее время в социокультурной, а также в образовательной системе выработан ряд идеологий, основанных на заслугах: идеология отбора либерального характера и идеология отказа от отбора демократического характера. Обсуждения меритологии являются частью социокультурных вопросов и рассматриваются как симптом демократизации и уравнивания возможностей для социокультурного восхождения. Суть идеала меритологии заключается в том, что если у всех равные шансы, то победители заслуживают своего успеха. В современной школе все должно быть сформулировано на основе равенства и достоинств. Меритократия и меритология – это принципы справедливости. Основная задача меритологии связана с рядом убеждений: вера в образование, в справедливость и, как следствие, в недискриминацию. Меритология дает возможность ученику продемонстрировать свои способности. Сегодня школа сталкивается с рядом проблем, которым ей приходится противостоять с социально-культурной точки зрения. Когда мы говорим о равных возможностях для всех учащихся, это не означает, что все равны, но что

они могут стремиться и конкурировать на всех социальных позициях, исходя из равных возможностей. Выбор на основе заслуг и принятие неравенства, основанного на заслугах, фактически предполагает реальное равенство возможностей.

Ключевые слова: заслуги, меритократия, меритология, идеология отбора, культурное развитие, равный доступ к образованию, элитное образование, элитарное образование.

Summary

Meritology versus meritocracy as a factor of culturalization

Currently, in the socio-cultural system, as well as in the educational one, some ideologies based on merit are elaborated: the ideology of selection, of a liberal nature, and the ideology of the refusal of selection, of a democratic nature. Discussions on meritology are part of socio-cultural issues and are seen as a symptom of democratization and equalization of opportunities for socio-cultural ascension. The essence of the ideal of meritology is that if everyone has equal chances, then the winners deserve their success. In the modern school, everything must be articulated in the basis of equality and merit. Meritocracy and meritology are principles of justice. The main concern of meritology involves a series of beliefs: belief in education and in justice, and as a result, in non-discrimination. Meritology provides the chance for the student to demonstrate his abilities. Today, the school faces a series of problems that it must face from a socio-cultural perspective. When we talk about equal opportunities for all students, this does not mean that everyone is equal, but that they can strive and compete in all social positions based on equal opportunities. Merit selection and acceptance of merit-based inequality presupposes, in fact, a real equality of opportunity.

Key words: merit, meritocracy, meritology, selection ideology, culturalization, equal access to education, elite education, elitist education.

Introducere

Se știe bine faptul că cultura este ceea ce rămâne după ce ai uitat tot ceea ce ai învățat, deși conceptul de cultură este utilizat ca sinonim cu educația sau învățământul. Toți știm că ea este ceea ce ne susține, dar niciunul dintre noi nu știe destul ca să poată spune ce este cultura. A face un act de cultură nu înseamnă altceva decât *mit-teilen* (în germană *a comunica, a transmite*), adică a împărți cu altcineva un lucru care, prin împărțire, în loc să scadă, sporește. În acest sens, toate cunoștințele, virtuțile, perfecționările posibile ale unui om nu ne pot de-

termina să-i atribuim calitatea de a fi cult, dacă ele acționează numai ca adaosuri care rămân, în fond, în afara lui (Râmbu 2006: 32-33). „Viitorul unei națiuni este hotărât de modul în care aceasta își pregătește tineretul”, afirma încă în secolele XV–XVI marele umanist olandez Erasmus. Oamenii se formează și se educă cu greutate, disponibilitatea unor resurse umane decente fiind sever condiționată de factori cu acțiune pe termen lung, plecând de la mediul de familie din copilărie, mediul socio-cultural în ansamblu, calitatea educației preuniversitare etc. Culturalizarea, astfel, este o completare necesară a naturii umane, este ceea ce nu știm că se petrece cu noi, este o putere a spiritului (Frangapol 2019: 20).

În felul acesta, apare o rațiune epistemică a abordării meritocrației în procesul de educație printr-o diversitate fenomenală a acesteia, diversitate ce poate fi raportată deductiv la un proces de culturalizare a personalității, reevaluând o anumită ordine constituită progresiv. Ipostazierea fenomenului meritocratic în contextul pedagogic de cultură urmărește, oricare ar fi scopurile sale imediate, o abordare rațională sau ceea ce noi am numit factor de culturalizare. În felul acesta, încercăm să promovăm o idee viguroasă, cea de meritologie în învățare, reluată pe baze analitice. Această abordare se dorește a fi o contribuție la un demers constructiv ce își propune să participe la clarificarea esențelor principiului meritologic în învățare.

Tradițiile meritocratice ale școlii sunt puternice și își au originea în timpuri străvechi. Meritocrația școlară debutează, probabil, o dată cu primele forme de organizare școlară, încă din anii 1800, consolidate prin *Legea lui Cuza* din 1864 și care continuă evolutiv până în zilele noastre. Dintotdeauna, elevii merituosi erau recunoscuți și primeau premii și recompense. În timp, meritul școlar și meritul social au devenit solidare în teorie și în practică. Lumea a înțeles faptul că școala reprezintă sau poate reprezenta o șansă pentru a „evada” dintr-o lume sau dintr-o comunitate mai puțin prielnică (Manolescu 2019: 196).

Actualmente, după cum afirmă M. Manolescu, practic se prefigurează două ideologii: *ideologia selecției* bazată pe merite școlare (de sorginte liberală) și *ideologia refuzului selecției*, în baza dreptului la educație (de sorginte democratică). Reușita sau nereușita socială sunt din ce în ce mai mult asociate cu școala. Școala, prin ceea ce face, promovează încrederea în meritocrație. În același timp, accesul liber la educație generează din ce în ce mai multe semne de întrebare privind meritocrația școlară.

Desigur, meritocrația școlară și meritocrația socială îmbracă forme diferite, în contexte diferite (Manolescu 2019: 203-204).

Un adevăr binecunoscut de toată lumea civilizată este faptul că, astăzi, în secolul XXI, o națiune năzuiește către o societate a valorilor, a meritocrației. Sistemul socio-cultural și de educație reclamă a fi structurat în așa fel încât să fie capabil să selecteze pe cei care au valoare, talent, energie și, mai ales, caracter, care să constituie generația următoare de lideri pentru fiecare segment al societății. A oferi oportunități egale pentru fiecare din cetățenii unei țări și aceștia să fie promovați numai pe criteriul valorii, al meritului, constituie un aspect al justiției sociale. O țara care eșuează să încurajeze, să sprijine dezvoltarea talentului și a capacității creatoare din fiecare individ poate fi în mare dificultate, fiindcă, se știe, calitatea unei națiuni depinde, în cea mai mare măsură, de elitele sale (Frangapol 2019: 47).

În acest context, meritocrația ar putea să încurajeze obținerea bunurilor și a serviciilor în raport cu meritele individuale. Astfel, inclusiv ocuparea posturilor, ar putea să se facă în raport cu meritele individuale. Arbitrariul ar dispărea în procesele de selecție a personalului. Educația ar cultiva meritele în raport cu competențele și eforturile individuale.

Pe de altă parte, și în meritocrație există riscul ca oportunitățile să nu fie distribuite în mod egal. Un rol important în definirea principiului meritocrației îl are modul în care este condusă societatea. Găsirea unei „lumi noi” poate însemna părăsirea propriului sistem de valori și înlocuirea acestuia cu un sistem care poate însemna moștenirea tuturor avantajelor de către urmași, inițial câștigate prin merite personale. Dorința de a trăi un alt tip de viață poate conduce la dorința de a trăi în altă lume. Este evident că modelele parentale joacă un rol important în modelarea fiecărui individ. Dar un copil nu este produsul doar al meritelor familiei lui, al materialului genetic, el reprezintă și meritele societății, ale contextelor culturale în care evoluează. Copiii care se nasc în condiții precare doresc, atunci când înțeleg sensurile ascunse ale vieții, să acumuleze informație, să se educe și să participe plenar la luarea deciziilor, la conducere și la modelarea culturală.

Plecând de la aceste considerații și asociindu-ne unui punct de vedere analitic asupra noțiunii de meritocrație, încercăm să obținem o imagine reverențială asupra noțiunii de meritologie, pertinentă pentru mai multe domenii pedagogice și susceptibilă de a transgresa limitele unei definiri particulare. Configurându-se, inițial, ca un principiu în

învățământ, capabil să organizeze în mod riguros domeniul învățării eficiente și calitative, acesta urmărește adevărul empiric, raportându-se la propria coerență internă. Astfel, adevărata rațiune a acestei poziții trebuie căutată în prezența considerațiilor epistemologice vizând procedurile de descriere efectivă și, mai ales, în elementele de construcție demonstrată.

Meritologia și rolul ei socio-cultural

Meritocrația este un termen larg vehiculat prin deceniile șase–șapte ale secolului trecut în limbajele filosofic, sociologic, jurnalistic și altele, desemnând situația în care pozițiile sociale și recompensele asociate acestora (venit, putere, prestigiu, privilegii etc.) nu sunt moștenite, ci dobândite de indivizi în funcție de calitățile și meritele lor personale. Meritocrația este considerată un *symptom al democratizării*, permeabilității și egalizării șanselor de ascensiune socio-culturală. La un moment dat, creșterea continuă a indicilor de mobilitate socială, aparenta slăbire a mecanismelor de prescriere în favoarea celor de dobândire a statusului social și condiționarea tot mai accentuată a nivelului acestuia de către nivelul de educație, au subliniat ideea că societățile industriale avansate intră într-o „*eră a meritocrației*”.

Într-o școală democratică și modernă, totul ar trebui să se articuleze egalității și meritului. Meritul este un *principiu esențial al dreptății*: „dans ce cadre, l'ecole et a la fois centrale et juste parce que chacun peut y reussir en fonction de ses efforts et de ses qualites” (Dubet, Duru-Bellat 2004: 106). Astăzi, din punct de vedere formal, toți elevii pot pretinde la excelență, deoarece fiecare poate, în principiu, trece prin filiere prestigioase în condițiile când rezultatele lor școlare îi autorizează. Școala meritocratică este foarte importantă, deoarece face din școală un agent principal de selectare școlară, socială și culturală.

De fapt, astăzi școala se transformă fundamental într-o școală democratică, ale cărei principii sunt egalitatea de șanse și de acces, generalizarea învățământului, obligativitatea pe anumite trepte etc. Cu toate acestea, performanțele școlare ale elevilor au fost și sunt inegale din diferite rațiuni: sociale, psihoindividuale, pedagogice, culturale etc. Este important ca școala să recapete câteva din caracteristicile ei de *sanctuar*, dar este vorba de un sanctuar special, un sanctuar cultural, care nu mai este un spațiu sacru rupt de lume, ci un sanctuar care protejează timpul și personalitatea copilului și adolescentului (Manolescu 2019: 37-38).

Cuvântul *meritocrație* este adesea utilizat în zilele noastre pentru a descrie un tip de societate în care bogăția și poziția socială sunt obținute în principal prin competiție sau prin talent și competență demonstrate. Principalul este că o poziție investită cu responsabilități și prestigiu socio-cultural trebuie dobândită, nu moștenită sau obținută prin criterii arbitrare. Meritocrația înseamnă puterea celor mai buni, a excelenților (*kratos* din gr. înseamnă *putere*), înseamnă suveranitatea meritului. Meritologia, la rândul său, o plasăm în șirul noțiunilor din pedagogie, care indică obținerea unui rezultat personal în baza meritului sau a superiorității personale. Gândul sau convingerea meritologică este că lumea este corectă și că fiecare primește ceea ce merită. Noțiunea de *meritologie* vine etimologic din greacă: *meritus-merituous; logos – cuvânt, idee, sens, noțiune*. Deci meritologia presupune o idee, un *logos* despre merit. Heraclit a numit *logosul* ca o necesitate universal veșnică, reprezentând și legitățile discursului despre meritului individului. Evident, meritologia derivă de la *meritocrație*, fondatorul fiind M. Young, însă ideea meritocrației vine încă de la Socrate, care a formulat principiul unei guvernări ideale – nu cel care este născut împărat trebuie să conducă, ci cel care are capacitatea în a conduce. M. Young considera că progresul socio-cultural depinde de *combinarea puterii cu intelectul*, depinde de folosirea potențialului și talentului individului. De aceea el vedea destinația meritocrației în *intelectualizarea vieții socio-culturale* și dezvoltarea capacităților naturale ale individului (Ишпак).

În acest cadru analitic, trebuie să ținem cont de faptul că aceste noțiuni constituie – lucru deloc neglijabil – valori ferme pentru viitoare reconsiderări, căci acționând asupra procesului de învățare din perspectiva acestui principiu ele devin garanții de progres. Chiar negate, ele își „continuă drumul”, obligând procesul să „se deschidă” pentru a le îngloba și a perfecționa procesul ca atare. Se confirmă astfel, în virtutea unei posibilități de dialectizare, tendința de a le considera ca pe un domeniu distinct. Pedagogia trebuie să facă loc meritologiei pentru a putea integra acele elemente ce conferă fenomenului de merit un aspect de culturalizare și sociologizare. O atare percepție ne permite să legăm într-o relație mai suplă elemente atât de importante, cum ar fi acțiunea susținută, efortul, rezultatele, succesul etc. Susținem această viziune bazându-ne pe observația că nu putem separa net aceste două noțiuni, deoarece în acest caz meritologia va pierde mult din calitățile sale culturale și sociale.

Trebuie să observăm că *meritologia* înseamnă în general inteligență plus efort, având obligația de a identifica (la fiecare persoană) cât de mai timpuriu capacitatea acestor calități, pentru a fi formate selectiv prin promovarea unui sistem educațional menit să încurajeze și să impună meritele respective cât mai repede posibil, în așa fel încât acestea să se configureze sub forma unei elite pregătite temeinic pentru a-și asuma guvernarea.

În prezent, în Franța, de exemplu, perspectivele asupra meritocrației au evoluat. Meritul este *o valoare în creștere*. Chiar la nivel de politică de stat se promovează sloganul „*A munci mai bine, ca să trăim mai bine!*” Aceasta înseamnă accent mai mare pe muncă, pe efortul individual, pe cultura și responsabilitatea fiecăruia. În consecință, apare în prim plan ideea conform căreia fiecare are posibilitatea să se ridice prin muncă, prin efort personal. Într-o astfel de ideologie în structura meritului *achizițiile (dobândite prin efort) sunt cele care au prioritate*. Mesajul transmis de concepția meritocratică este că se face dreptate, că fiecare este ceea ce este în funcție de aptitudinile sale, de meritele sale, de efortul depus și de rezultatele pe care le obține. Evoluția și ascensiunea socială trebuie să depindă, să fie condiționată de merit. Meritul trebuie să devină *marele ordonator cultural* (Manolescu 2019: 131-133).

Meritologia ține mai mult de morală decât de lege, de norme de viață. Meritologia presupune crearea cadrului de șanse egale în afirmarea meritelor elevilor și o selecție *ultrarespectuoasă* a acestor merite înnăscute sau dobândite personal, diriguindu-le spre merite recunoscute în plan socio-cultural (Leu: 2013: 52). Noțiunea de meritocrație a fost folosită pentru prima oară, după cum am menționat, de către M. Young în cartea sa „*Ascensiunea meritocrației*” (1958), într-un sens peiorativ, care descrie un viitor în care poziția socială este determinată de coeficientul de inteligență (IQ), plus efort. Ideea principală era ca școala să pregătească elite care să-și asume guvernarea. Se afirma că trebuie cât mai din timp identificate meritele inteligenței și ale avântului în efort și să se ofere un sistem educațional de formare, încurajare și catapultare cât mai rapidă spre guvernare a unei elite bine pregătite. Astfel, ulterior, aceste idei au definit *formula meritocrației* sau a *meritologiei*. Dificultatea alegerii noțiunii adecvate din acestea două: meritocrație și meritologie (ne referim la școală), constă nu atât în noutatea și exclusivitatea lor, cât, mai curând, în faptul că noțiunile au valori

identice, dar niveluri diferite, în funcție de aderent sau opozant.

Un studiu interesant în direcția specificării meritocrației a fost făcut de P. V. Tyulenev, care a emis un șir de idei relevante. Astfel, autorul afirmă că succesele în susținerea copiilor capabili, talentați au generat acest *domeniu strategic* – meritologia (Тюленев 2014).

Dacă examinăm, dincolo de diversitatea lor istorică, teoriile care dau naștere unor răspunsuri, am putea distinge deci că ceea ce este bun de păstrat din meritologie este impulsul de a da tot ce putem, însă trebuie abandonată ideea că, dacă avem succes, atunci meritul ne aparține în totalitate și avem drepturi depline asupra lui. Mai trebuie eliminat și sentimentul de superioritate, pe care îl conferă subit o anumită poziție față de cel alături de care am activat, dar care a rămas în urmă. Pe măsură ce noi am tot crescut în propriii noștri ochi, valoarea morală și umană a celuilalt a tot scăzut, până când a devenit aproape nulă. Dacă acestea sunt consecințele logicii meritologice, atunci tot ce am expus mai sus poate genera mai multe întrebări, dar problematica abordată nu poate fi înțeleasă la suprafață, ca simplă constatare, ci numai în și *pornind de la* raportul pe care îl stabilește cu procesul de formare a personalității elevului.

Intellectualizarea și culturalizarea presupune, în acest context, o permanentă frământare a minții individului/elevului, tendința de a dori să cunoască, să descopere, căutând adevărul, atașament față de valorile culturale și morale, limbaj cultivat, ales, un comportament civilizată, spirit elitist, nevoia de a oferi soluții, de a fi ascultat, de a ghida, de a transmite ideile sale și celorlalți (Enăchescu 2005:184).

Esența meritocrației constă în faptul de a oferi posibilitatea de șanse egale pentru a deveni inegali, după cum afirmă cercetătorii în domeniu, existând o concurență deschisă pentru a ocupa cele mai râvnite locuri, cele mai responsabile și plătite slujbe, iar oamenii devotați și competenți, de regulă, reușesc în atingerea acestor poziții (Чекарева). Dar nu numai talentul și mintea determină poziția socială a persoanei, ci, mai mult, șansa *de a-și demonstra capacitățile sale*. Anume aceasta este una din consecințele principale ale abordării principiului meritologiei în învățământ. Învățarea riguroasă, eficiență, fundamentală a elevului îi oferă acestuia șanse reale *de a-și demonstra capacitatea, intelectul, cultura, competențele atât în perioada școlară, cât și în activitatea ulterioară*.

Preluând o idee a lui A. Zhuk, putem afirma că una din caracteristicile definitorii ale discursului meritologic este faptul că ideile în care se transformă au o validitate reglatoare. În China, de exemplu, funcționează un șir de mecanisme meritocratice, cum ar fi examenul de stat pentru accesarea la o slujbă publică. Criteriile de selecție sunt minimale, deoarece dacă criteriile sunt prea multe, atunci înseamnă că ele nu lucrează. Tot aici este vehiculată formula „selection plus election” / „selecție plus alegere” / „отбор плюс выбор” (Жук 2015).

Potențialul formativ al elitopedagogiei

Meritologia este un cuvânt magic, fiind și un factor de sociologizare și culturalizare. În el se includ multe aspecte, conotația lui fiind foarte diversă. Ideea principală a meritologiei însă este de a conduce sistemul educațional în corespundere cu cerințele concurenței pe plan mondial. Ea presupune un ideal socio-cultural la care trebuie să tindă în evoluția sa învățământul modern. Meritologia permite de a învinge inerția sistemului pentru a ajunge la performanțe reale. În acest context, egalitatea șanselor pentru fiecare elev nu presupune ridicarea lui pe o anumită scară socială, cât, mai ales, șansele egale pentru fiecare, indiferent de nivelul său intelectual, de a-și dezvolta capacitatea și talentul cu care este înzestrat, toate atitudinile de a aprecia frumosul și profunzimea experienței umane, tot potențialul pentru a dezvolta plenitudinea vieții. Fiecare elev este un individ prețios, nu, pur și simplu, un potențial element funcțional al societății.

Abordarea sociologică și culturologică a educației rezidă din faptul că oricât de pragmatici am fi, nu putem da la o parte efuziunile educogene ale mediului cultural în care are loc învățarea. Influența socio-culturală își pune amprenta sigură în procesul de realizare a educației.

Realitatea școlară actuală scoate cu pregnanță în evidență, pe de o parte, *elitismul* bazat pe selecție, iar pe de altă parte, este promovată generalizarea învățământului care a condus la accesul progresiv al tuturor elevilor la școală. Școala s-a văzut confruntată cu o multitudine de probleme, cărora trebuie să le facă față dintr-o perspectivă pedagogică și socio-culturală (Leu 2013: 52).

Așadar, pentru ceea ce urmărim este necesar să definim meritologia ca fiind o calitate umană pe care o recunoaștem ca dependentă de voință noastră, iar promovarea ei ca pe o certitudine este un fenomen real și are caracteristici specifice. Tocmai în acest sens, noțiunea are relevanță pentru sistemul educațional.

Instituind meritologia ca principiu în învățământ, actualizăm astfel și revigorăm valențele euristice ale învățării, pentru că, procedând în așa mod, se stimulează apariția selecției pozitive, care traduce, de fapt, apariția unor similitudini între elemente concatenate. Motivul pentru care meritologia este mai bine pusă în valoare în procesul de învățare este evident: este nevoie de un model cu dominantă cognitiv-spirituală lucrativă, având ca fundal acțiunile formative echilibrate, recunoscute ca atare.

În aria acestor reflecții, elitopedagogia poate fi o direcție de cercetare serioasă în științele educației. Ea poate studia geneza formativă a personalității talentate, procesul autoeducației și a acelor sisteme pedagogice care îi permit să-și descopere începutul creativ (Аксенов 2011: 263). *Educația elitară* sau *de elită* este un tip de educație superioară calitativă, având un *caracter deschis*, incluzând copiii cu un intelect înalt dezvoltat, din diverse clase sociale. Spre deosebire de *educația elitară*, *educația elitistă* este pentru un cerc restrâns, destinată pentru cei din familii asigurate, social superioare, ca un *sistem închis*.

Educația secolului XXI trebuie să aibă un caracter umanitar-cultural, elita cunoștințelor devenind un hegemon al societăților informaționale. Or, educația de calitate conduce la apariția unei elite de calitate, *elită* însemnând aici cei care *crează noi valori*. Elita școlară fiind, în acest sens, ceea ce însumă în sine tot ce este cel mai valoros, cel mai bun. Elita nu este un domeniu al privilegiului, dar o sferă a datoriei: elita are mai multe datorii, decât drepturi. Omul elitei este omul științei, iar elevul elitei este elevul cunoașterii (Канарш 2019: 16). Menționăm că sarcina principală a principului meritologic în educație este de a aduce sistemul educațional în corespundere cu *concurența internațională*. Idealul societății informaționale este de *a merita pe dreptate*, iar orientarea principală afirmă că este imposibil de a face o bună carieră, fără a avea o educație bună. Acest fapt reflectă o neegalitate, însă dreaptă.

Educația elitară este analogia unei calități superioare, care acționează asupra a tot ce este cantitate și determină prin superioritatea ei alte calități. Din punct de vedere dialectic, elita este o formă conținutul căreia este *elitatea*, iar vectorul de dezvoltare este calitatea. Anume prin această triadă (formă, conținut, dezvoltare) elitologia încearcă să descrie codul unei personalități aparte. Elita este deci o superioritate în calitate, aceasta este o calitate

care are o influență asupra cantității și asupra altor calități subsecvente (de nivel mai jos). Elita deține primatul în toate unde este *concurență* și producerea calității (Карабущенко 2017: 49).

Lucrurile devin clare atunci când domeniul analizei meritologice generează o atitudine pozitivă a mișcărilor pasionate de efortul de a ajunge la nivel superior în acțiunile întreprinse. Sub presiunea constrângerilor culturale și sociale, principiul meritologic are o adecvare originară, imposibil de anulat. Elevul este modelat de merit aproape în aceeași măsură în care el însuși îl modelează, aceasta fiind o calitate care reprezintă condiția esențială a elevității.

Orientarea educației în actualitate se bazează pe sloganul „Școli care gândesc și națiuni care învață”. Accentul trebuie pus pe ideea „A studia mai puțin, dar a învăța mai mult”. Învățarea trebuie să fie conștiință, să furnizeze cunoștințe și competențe utile pentru viață (Жук 2017).

Dacă elevul este *deștept (D)*, *inteligent (I)*, *creativ (C)* și depune un anumit *efort (E)*, fapt care prefigurează *principiul DICE*, el trebuie și va primi tot ceea ce merită. Acest elev trebuie să lucreze independent, permanent și să se afle într-un proces de concurență, care ajută dezvoltarea. Elevii talentați, deștepti, harnici merită aprecieri pe măsură. Cu cât elevii se ridică în ierarhia meritologiei, cu atât ei colaborează mai activ cu alți elevi mai deștepti, mai instruiți, mai interesați și astfel ei tind să ajungă nivelul acestora. Ei devin puternic motivați. Pentru realizarea principiului meritologic în școală este nevoie ca elevii să fie *cinștiți, onești, meditativi*. Onestitatea la nivel superior este garantul succesului meritologiei.

Indispensabilitatea socio-culturală a școlii astăzi este un fapt real, aceasta fiind instituția care a valorificat și valorifică potențialul și meritele personale ale elevilor, asumându-și acest rol și pe care îl îndeplinește mai bine sau mai puțin bine. În mentalul omenirii este impregnată ideea potrivit căreia viața fără școală nu se poate. Aceasta a devenit cea mai mare *religie a omenirii*. Iar efectul de „prestigiu personal” al elevului și „prestigiu instituțional” al școlii este din ce în ce mai prezent în dezbateri, în analize, în documente de politică și strategie educațională (Manolescu 2019: 18).

Meritologia este elita cunoștințelor, este *standardul superior al calității*, iar secolul XXI mai este numit și *secolul preconizării*, adică a ceea ce stă în fiecare din noi ca persoană, ceea ce este de nebirit în noi. Și fiecare primește după merit și

doar ceea ce este al său. Meritologia este *elita viitorului*.

Așadar, educația elitară se prezintă ca o *elitare sistematică orientată a persoanei* în baza actualizării ei creative. A ne imagina viitorul fără educația elitară de azi, care creează un nou *personism*, este greu sau chiar imposibil, deoarece într-o societate actuală poate supraviețui doar acela a cărui sistem socio-cultural și economic este construit optimal din punct de vedere al progresului științific (Leu 2013: 54).

Personizarea încearcă să dezvolte, în orice situație, cea mai înaltă cultură a competenței posibile a persoanei și în cât mai multe zone posibile. Dezvoltarea în fiecare elev a abilității de a aborda cunoștințele într-un mod critic și metacognitiv preconizat este un obiectiv fundamental în concepția modernă a educației. Personizarea înseamnă a avea o *mentalitate de creștere* (Cornelius 2017). Mentalitatea de creștere este un semn al preconizării, o abordare valorificată din ce în ce mai mult al cărei scop este să pună elevii în poziția de a-și controla propria învățare.

Elitologia pedagogică este un strat cultural superior în sistemul educației, având funcții deosebite, legate de sistem în general, de elaborare a valorilor și normelor, care asigură funcționarea sistemului, dezvoltarea lui, orientarea spre mișcarea într-o anumită direcție. Elita în educație este acea grupă relevanțială la valorile căreia se orientează tot sistemul. Există anumite legități ale elitologiei – legități ale structurii, legități de funcționalitate, de dezvoltare. Ashin G. afirmă că *educația elitară și elitopedagogia* sunt părți componente ale elitologiei ca știință. Personalismul studiază personalitatea elitară care este sensul suprem al civilizației, care poate ieși în afara posibilităților sale, să se înalțe deasupra lor. Personalismul tinde să creeze o pedagogie care are drept scop trezirea și dezvoltarea straturilor personale ale omului, stimularea, autoînălțarea persoanei, elitizarea sa. Elita adevărată este aceea care nu este cauzată de o întâmplare, „sus” aflându-se elita meritului, a minții, instruirii, superiorității intelectuale și morale, erudiției, potențialului creator (Ашин 2003).

Ajunși în acest punct al analizei, trebuie să remarcăm că în orice societate există un dublet centru-periferie, o structură socială ce marchează relațiile macrosociale de la nivelul societății, „elita intelectuală” fiind o formă ce posedă valori superioare, elită ce este singura în măsură a ocupa centrul axiologic. „Elitele intelectuale vor trebui să-și

asume centrul axiologic, cultural. Când în societate se produce fricțiunea la nivelul straturilor culturale, deci la nivelul axiologiei, este un semn al crizei sociale” (Samoilă 2008: 167).

Potrivit lui Pareto, elita reprezintă o grupare formată din indivizi a căror calități ating nivelul cel mai mare de dezvoltare. Elita este caracterizată prin *intelență, forță, cultură, caracter, hotărâre și capacitate* de orice fel. În viziunea lui Pareto „o elită este o mărime sociologică de valoare pozitivă”. Există o relație direct proporțională între titlul purtat și calitățile ce țin de acest titlu, astfel încât în elite se grupează indivizii care au capacități maxime (Elitele 2010).

Așadar, societatea meritocratică îmbină în mod egal un respect egal față de toți, cu anumite mici diferențe. Nici o societate nu a trăit fără elite. Din punctul de vedere al meritocrațiilor, criteriul de apartenență a oamenilor la unul sau la alt strat socio-cultural ia în seamă competențele lor intelectuale și rolul lor în procesele sociale. Este posibil faptul că pentru a apărea civilizația actuală, un anumit procent al omenirii trebuia să posede acea capacitate pe care noi o numim astăzi intelect. În stratul superior al sistemului meritocratic intră oamenii cu capacități deosebite (Pезаков 2013: 35).

Noul sistem educațional trebuie să pună la bază educația, formarea omului modern, adaptat la lumea în care trăim. Azi trăim un paradox: în ultimii ani a avut loc o dezvoltare tehnică și tehnologică șocantă, incredibilă într-o perioadă atât de scurtă, dar nivelul de conștiință al omului a rămas același. Omul modern are un nivel de conștiință prea scăzut pentru mijloacele tehnice și tehnologia pe care le are la dispoziție. Copiii noștri trebuie educați cu mare grijă astfel încât specia să recupereze în cât mai scurt timp decalajul dintre nivelul de dezvoltare tehnologică și nivelul conștiinței (Primo 2013: 41-44).

Concluzii

Așadar, examinând specificul noțiunilor de meritologie și meritocrație într-un context pedagogic referențial, s-a atras atenția asupra unui șir aspecte, ordonate în funcție de viziunea chemată să identifice fenomene esențiale în „întinderea” socio-culturală a învățării. Concret, o primă idee degajată din demersul analitico-sintetic al meritocrației și meritologiei indică faptul că sistemul socio-cultural și de educație reclamă a fi structurat în așa fel încât să fie capabil să selecteze pe cei care au valoare, talent, energie și caracter. De asemenea, trebuie să precizăm că modificările produse în școală conduc

la aceea ca școala să recapete câteva din caracteristicile ei de sanctuar cultural, care nu mai este un spațiu sacru rupt de lume, ci un sanctuar care protejează timpul și personalitatea copilului și adolescentului. Din aceeași perspectivă, trebuie să atragem atenția asupra faptului că culturalizarea este o completare necesară a naturii umane, este o putere a spiritului, idee care este foarte importantă în procesul de învățare în baza principiului meritologic.

În fapt, această schimbare de viziune pune în valoare faptul că *meritologia* înseamnă inteligență plus efort, având obligația de a identifica cât de mai timpuriu capacitatea acestor calități, pentru a fi formate prin promovarea unui sistem educațional menit să încurajeze și să impună meritele respective cât mai repede posibil, în așa fel încât acestea să se configureze sub forma unei elite pregătite temeinic. Acest fenomen este caracteristic intelectualizării și culturalizării, care presupun o permanentă frământare a minții elevului, tendința de a dori să cunoască, să descopere, căutând adevărul, atașament față de valorile culturale și morale, un comportament civilizat, spirit elitist etc. Abordarea sociologică și culturologică a educației rezidă din faptul că oricât de pragmatici am fi, nu putem da la o parte efuziunile educogene ale mediului cultural în care are loc învățarea.

În spațiul mental al timpului, elitopedagogia este o direcție de cercetare valoroasă în științele educației. *Educația elitară* sau *de elită* este un tip de educație superioară calitativă, având un *caracter deschis*, incluzând copiii cu un intelect înalt dezvoltat, din diverse clase sociale. Spre deosebire de *educația elitară*, *educația elitistă* este pentru un cerc restrâns, ca un *sistem închis*. În context analitic, a fost formulat și principiul DICE: Dacă elevul este *deștept (D)*, *inteligent (I)*, *creativ (C)* și depune un anumit *efort (E)*, el trebuie și va primi tot ceea ce merită. Acest elev trebuie să lucreze independent, permanent și să se afle într-un proces de concurență, care ajută dezvoltarea. Cu cât elevii se ridică în ierarhia meritologiei, cu atât ei colaborează mai activ cu alți elevi. Pentru realizarea principiului meritologic în școală este nevoie ca elevii să fie *cinștiți, onești, meditativi*. Onestitatea la nivel superior este garantul succesului meritologiei.

Referințe bibliografice / References

Cornelius S. Trei moduri în care poți utiliza învățarea personalizată pentru a promova o mentalitate de creștere. <https://creeracord.com/2017/06/24/trei-moduri-in-care-poti-utiliza> (vizitat 12.03.2021).

Dubet F., Duru-Bellat M. Qu'est-ce qu'une école juste? În: Revue française de pédagogie, 2004, nr. 146, p. 105-114.

Elitele. 2010. În: <https://understandingpeopletoday.wordpress.com/tag/pareto/> (vizitat 12.03.2021).

Enăchescu C. Tratat de teoria cercetării științifice. Iași: Polirom, 2005. 420 p.

Frangapol P. T. Mediocritate și excelență. O radiografie a științei și a învățământului din România. Vol. 7. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2019. 263 p.

Leu C. Meritocrația ca element de consolidare a democrației reale. În: Leu C. Secolul și democrația. Studii și articole. București: Realitatea, 2013, p. 46-88.

Manolescu M. Evaluarea în educație. Meritocrația și mediocritatea. București: Editura Universitară, 2019. 416 p.

Primo L. Meritocrația și meritocratismul. București: Antet, 2013. 296 p.

Râmbu N. Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axiologie. București: Editura Didactică și Pedagogică, 2006. 420 p.

Samoilă A. Relația între elita politică și cea intelectuală. Conflict și/sau colaborare? În: Revista Română de Sociologie, 2008, nr. 1-2, p. 163-172.

Ашин Г. К. Курс истории элитологии. М.: МГИМО, 2003. <https://studfile.net/preview/2088033> / Ashin G. K. Kurs istorii elitologii. M.: MGIMO, 2003. <https://studfile.net/preview/2088033> (vizitat: 15.03.2021).

Аксёнов П. В. Элитное образование как фактор формирования интеллектуальной элиты. În: Мир науки, культуры, образования, 2011, № 2 (27), с. 263-267. / Aksyonov P. V. Elitnoye obrazovaniye kak faktor formirovaniya intellektual'noy elity. In: Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya, 2011, № 2 (27), s. 263-267.

Жук А. Политическая меритократия в Сингапуре. În: Историческая и социально-образовательная мысль, 2015. Т. 7, № 6, ч. 2, с. 38-42. / Zhuk A. Politicheskaya meritokratiya v Singapore. In: Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl', 2015. T. 7, № 6, ch. 2, s. 38-42.

Жук А. Реформа системы образования в Сингапуре и ее роль в развитии страны. În: Историческая и социально-образовательная мысль, 2017. Т. 9, № 2/1, с. 32-36. / Zhuk A. Reforma sistemy obrazovaniya v Singapore i yeye rol' v razvitiy strany. In: Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl', 2017. T. 9, № 2/1, s. 32-36.

Канарш Г. Ю. Элитарный дискурс справедливости: современные концепции. În: Философия и современность, 2019, № 2, с. 62-71. / Kanarsh G. Yu. Elitarnyy diskurs spravedlivosti: sovremennyye kontseptsii. In: Filosofiya i sovremennost', 2019, № 2, s. 62-71.

Карабущенко П. А. Элита как ценность: смысл избранности, 2016. 62 с. / Karabushchenko P. A. Elita kak tsennost': smysl izbrannosti, 2016. 62 s. <https://cyberleninka.ru/article/n/elita-kak-tsennost-smysl-izbrannosti> (vizitat 04.04.2021).

Резаков Р. Г. Интеллектуальная элита и ее роль в современном мире. În: Педагогика, 2003, № 2, с. 34-41. / Rezakov R. G. Intelektual'naya elita i yeye rol' v sovremennom mire. In: Pedagogika, 2003, № 2, s. 34-41.

Тюленев П. В. Наша система образования отстает на 3 тысячи лет, 2014. / Tyulenev P. V. Nasha sistema obrazovaniya otstayet na 3 tysyachi let, 2014. <https://proza.ru/2014/05/18/2051> (vizitat 04.04.21).

Шпак В. Ю. Меритократия. În: Словарь по политологии. Отв. ред. В. Н. Коновалов, с. 126-127. http://window.edu.ru/resource/681/37681/files/polit_dict.pdf / Shpak V. Yu. Meritokratiya. In: Slovar' po politologii. Otv. red. V. N. Konovalov, s. 126-127 (vizitat: 03.04.2021).

Чекарева А. Представления о меритократии / Chekareva A. Predstavleniya o meritokratii. <https://cyberleninka.ru/article/n/predstavleniya-o-meritokratii> (vizitat: 04.04.2021).

Tatiana Callo (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în științe pedagogice, profesor universitar, Institutul de Științe ale Educației.

Татьяна Калло (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат педагогических наук, профессор, Институт педагогических наук.

Tatiana Callo (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Institute of Educational Sciences.

E-mail: crinalb55@gmail.ro

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7673-3046>

*Vyacheslav STEPANOV,
Diana NIKOGLO*

V. A. MOSHKOV: THE BIRTH OF GAGAUZ STUDIES IN RUSSIA¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.16>

Rezumat

V. A. Moșkov: nașterea studiilor găgăuze în Rusia

Etnograful rus V. A. Moșkov, fiind în grad de general, a fost membru al Societății Geografice Ruse și a studiat serios tradițiile și viața popoarelor care locuiesc în Imperiul Rus. La sfârșitul secolului al XIX-lea a început să cerceteze poporul găgăuz. Rezultatul călătoriilor lui V. A. Moșkov au fost schițele „Гагаузы Бендерского уезда”, publicate în revista „Этнографическое обозрение” la începutul secolului XX. Datorită lui V. A. Moșkov, publicul larg a aflat despre micul popor ortodox care locuiește în mod compact în sudul Basarabiei – găgăuzii. Acest articol examinează activitățile cu mai multe fațete ale cercetătorului care vizează evidențierea diferitelor aspecte ale culturii tradiționale – cultura materială, precum și obiceiurile, ritualurile, credințele și folclorul. Se observă că V. A. Moșkov a încercat să studieze problema originii umane. Curios este că a fost îndemnat să abordeze această problemă din cauza cunoștințelor sale a culturii materiale și spirituale a poporului găgăuz, în care omul de știință a găsit paralele cu alte popoare care nu erau înrudite cu poporul găgăuz prin origine comună. Autorii subliniază rolul savanților găgăuzi care au studiat moștenirea științifică a lui V. A. Moșkov – păstrarea și dezvoltarea identității etnicilor găgăuzi.

Cuvinte-cheie: V. A. Moșkov, Republica Moldova, Basarabia, Găgăuzia, etnografie, istoriografie, personalități.

Резюме

V. A. Мошков: зарождение гагаузоведения в России

Русский этнограф В. А. Мошков, будучи генералом по званию, являлся членом Русского географического общества и серьезно изучал традиции и быт народов, населяющих Российскую империю. В конце XIX в. он начал исследовать гагаузов. Результатом поездок В. А. Мошкова стали очерки «Гагаузы Бендерского уезда», опубликованные в журнале «Этнографическое обозрение» в начале XX в. Благодаря В. А. Мошкову широкая общественность узнала о малочисленном православном народе, компактно проживающем на юге Бессарабии – гагаузах. В данной статье рассматривается многогранная деятельность исследователя, направленная на освещение различных сторон традиционной культуры – материальной культуры, а также обычаев, обрядов, верований, фольклора. Отмечается, что В. А. Мошков пытался изучить проблему происхождения человека. Любопытно, что заняться данным вопросом его побудило знакомство с материальной и духовной культурой гагаузов, в которой ученый обнаружил параллели с другими народами, не связанными с гагаузами общностью происхождения. Авторы подчеркивают роль исследователей-гагаузоведов, посвятивших свои работы изучению научного

наследия В. А. Мошкова в деле сохранения и развития идентичности гагаузского этноса.

Ключевые слова: В. А. Мошков, Республика Молдова, Бессарабия, Гагаузия, гагаузы, этнография, историография, персоналии.

Summary

V. A. Moshkov: the birth of gagauz studies in Russia

The Russian ethnographer V. A. Moshkov was a general in rank and a member of the Russian Geographical Society and seriously studied the traditions and life of the peoples inhabiting the Russian Empire. At the end of the 19th century, he began to research the Gagauz people. The research “The Gagauz of Bendery Uyezd”, published in the journal “Ethnographic Review” at the beginning of the 20th century was published as a result of V. A. Moshkov’s travels. Thanks to V. A. Moshkov, the general public learned about the small Orthodox people living on the area of a small region in the south of Bessarabia – the Gagauz. This article examines the multifaceted activities of the researcher aimed at highlighting various aspects of traditional culture – material culture, as well as customs, rituals, beliefs and folklore. It is noted that V. A. Moshkov tried to study the problem of human origin. It is curious that he was prompted to consider this issue because of his acquaintance with the material and spiritual culture of the Gagauz people, in which the scientist found parallels with other peoples not related to the Gagauz people by a common origin. The authors emphasize the role of the Gagauz scholars who have devoted their attention to studying the scientific heritage of V. A. Moshkov in the preservation and development of the identity of the Gagauz ethnos.

Key words: V. A. Moshkov, Republic of Moldova, Bessarabia, Gagauzia, Gagauz, ethnography, historiography, personalities.

The name of V. A. Moshkov, a Russian ethnographer, a member of the Russian Geographical Society, is widely known in scientific circles of Russia, throughout the post-Soviet territory and beyond that. He is rightfully called the founder of Gagauz studies. V. A. Moshkov is the author of the essays “The Gagauz of Bendery Uyezd”, published at the beginning of the 19th century in the journal “Ethnographic Review”. The works of the Russian ethnographer have become a reference book for many generations of the Gagauz scholars – ethnologists, historians and folklorists.

V. A. Moshkov wrote and was published in the second half of the 19th century, when Russian eth-

nographic science entered a new phase of its development, possessing already approved methods for collecting material, using the support of scientific public organizations such as the Russian Geographical Society, the Odessa Society of History and Antiquities. These organizations, created in the late 30-40s of the 19th century, entered into full-fledged activity already in the second half of the given century. They published their periodicals, combining the efforts of researchers of the vast territory of the Russian Empire. In the second half of the 19th – early 20th centuries, local history and ethnographic trends began to develop in museum centers. By that time, a whole galaxy of professional ethnographers had already formed. V. A. Moshkov, who was a many-sided researcher of traditional everyday culture, language and folklore of the Gagauz people, can be legitimately related to them.

However, in the 19 – early 20 centuries, the professional activity of ethnographers was exclusive. Various people rendered all possible assistance to ethnography. Some of them, like numerous officers of the General Staff and writers invited by the Naval Department, were mobilized by the state². But there were those for whom science became a real muse. V. A. Moshkov is obviously one of them. He was a very successful career officer. But science became a serious hobby throughout his life.

Much has been written about the biography of V. A. Moshkov as well as about his contribution to Gagauz studies. Interest in V. A. Moshkov's personality was inconsistent. It experienced ups and downs due to the internal political situation.

A. M. Reshetov wrote: "In the report of M. G. Khudyakov "Great-power chauvinism in Russian ethnography" at the Institute for the Study of the Peoples of the USSR on February 11 and 13, 1932, "the ethnographic activity of General V. A. Moshkov, who was decorated with a gold medal from the Russian Geographical Society for his notorious «works». But time has put everything in its place, and the name of V. A. Moshkov, as one of the prominent ethnographers, the founder of Gagauz studies, is named among the scientists who have made an enormous contribution to the development of science" (Reshetov 2004: 457).

Particular attention to V. A. Moshkov's work arose in the period of ethno-national revival that was felt by the entire population of the Soviet-era Moldova in the late 80s – early 90s of the twentieth century. The collapse of the USSR and the emergence of independent states gave impetus to small

peoples and the general euphoria of ethnic revival. The publications of S. Kuroglo, S. Bulgar, V. Syrf, D. Nikoglo, M. Dermenzhi, P. Pashaly, L. Lavrentieva and others emphasize Valentin Aleksandrovich Moshkov's contribution to the formation of a separate discipline – Gagauz studies in the ethnography of the peoples of Russia.

V. Moshkov owns a number of meaningful works in the field of Gagauz studies, which have not lost their scientific significance up to the present time (Мoшкoв 1895: 70-83; Moшкoв 1904). Among them is his ethnographic work "The Gagauz of Bendery Uyezd", in which he presented a detailed description and analysis of the traditional everyday culture of the Gagauz, compiled two hundred fairy tales he had collected, over a hundred proverbs, sayings and riddles.

The Contents of V. A. Moshkov's book cover the main directions of classical ethnography: material, spiritual, social and normative culture of the people. From V. A. Moshkov's own revelations, it becomes clear that he had met the Gagauz by chance. Collecting ethnographic material in the regiments of the Warsaw Military District, he met Turkish-speaking soldiers who were called Bulgarians. Possessing the ability to master languages, V. Moshkov learned the Gagauz language and collected materials for the dictionary of the Gagauz language, which he subsequently supplemented with the vocabulary recorded in the Comrat volost of the Bendery uyezd.

Presenting information and his observations regarding the religiosity of the Gagauz, the researcher drew attention to their adherence to the Christian faith, in spite of the pressure they experienced from the Ottoman conquerors. At the same time, he emphasized that "...some of them have repeatedly suffered persecution from the Turks" (Moшкoв 2004: 6).

According to V. A. Moshkov, the Gagauz came to Bessarabia earlier than the Trans-Danube colonists, settling in the southern part of the Bendery district and in the northern Izmailsky yuezd, mainly in the Yalpuh river basin. At the same time, the author listed all the villages (Moшкoв 2004: 11-12). It is important to emphasize that the Gagauz originally settled in large groups of several thousand people. Thus, large settlements in Budzhak began to form almost immediately during its development by trans-Danube settlers. According to V. A. Moshkov, "Gagauz people live <...> mainly in the Yalpuh river basin in huge villages, from 2 to 5 thousand in-

habitants in each. Small villages are not found here. It is curious that in Bendery and Izmail uyezds, everyone knows the Gagauz very well and will never confuse them with the Bulgarians, but the Gagauz do not officially exist, since from the day of their re-settlement from across the Danube they have been enlisted by the Bulgarians speaking Turkish, and are called as such up to the present minute (the authors' note – referring to the time of writing the book by V. A. Moshkov)" (Мошков 2004: 10). The modern settlements of the descendants of the Trans-Danube settlers in Budzhak are still amazing by the number of inhabitants. For example, the Gagauz village of Kongaz (98% of the Gagauz population) is the largest village in Europe. It is home to 13,406 people. The length of its territory is about 8 km (Поляков).

V. A. Moshkov cites the hypotheses of the origin of the Gagauz and the ethnonym "Gagauz" known at that time. He is in solidarity with those who consider the Oguzes to be the ancestors of the Gagauz (Moshkov 2004: 14). Some modern researchers also paid attention to the role of the Oghuz in the ethnic fate of the Gagauz people, although the issue of the origin of the Gagauz ethnos has not yet been settled and many controversial issues remain (Губоглю 2010: 249-250; Губоглю 2011: 425-426; Гордлевский 1941: 185-186). From the point of view of M. N. Guboglo, the ancestors of the Gagauz were the medieval peoples: the Polovtsy, Uzyz, Kumans and Pechenegs (Губоглю 1967: 103). G. Atanasov points out the presence of the Kuman trace in the ethnic fate of the Gagauz (Атанасов 2009: 440-444). From the point of view of I. F. Grek and A. V. Shabashov, the Asaruch Bulgarians (Türks) were involved in the ethnogenesis of the Gagauz, some of whom did not undergo Slavization and settled in Dobrudja, from where the 16th century, migrations of this people to Budjak began (Шабашов 2002; Грек 2017: 619-630).

V. A. Moshkov pays detailed attention to the description of gender and family relations among the Gagauz people. Describing children's games, he emphasizes that at the age of seven or eight years old children of different sexes stopped playing together: "From the same age is considered and indecent to play with boys. If the elders of her family do not stop her from doing this in time, the first passer-by who goes by will shame her" (Мошков 2004: 30). The author points out that in the Gagauz community boys and young men (in comparison with girls) had significantly more rights to exercise freedom of expression. For girls and women, as a

rule, there was a strict regulation of play and everyday behavior.

In the traditional everyday culture of the Gagauz people, male dominance over women is clearly traced. V. A. Moshkov recorded the custom, according to which during difficult childbirth, the husband had to wash his hands, after which this water was given to his wife to drink. The researcher cites the words of the Gagauz, who explain the meaning of this phenomenon: "Perhaps", say the Gagauz, "the wife once opposed her husband in something, and God punished her for this". In order to wash away this "great sin", it is necessary to bring public repentance in it, it is necessary to prove your repentance by the deepest humility" (Мошков 2004: 23).

Throughout the entire life span, described by the researcher (from childhood to family relations), the traditional subordination of a woman to a man was emphasized (Мошков 2004: 129-130). V. A. Moshkov pays attention to the regular practice to use physical force against wives and daughters-in-law on the part of husbands and fathers-in-law. At the same time, women had no right to complain about such an attitude, which was considered the norm in the traditional culture of the Gagauz people.

Simultaneously with the demonstrative emphasis on the degraded status of a woman, V. A. Moshkov drew attention to another peculiarity characteristic of this people: "...here is another difference from our Great Russian common people. Our peasant, as far as I have seen, never restrains himself in conversation, no matter how many women are in the room. The most cynical tales and songs are told and sung completely freely in the presence of women, girls and children, as if they were not there at all. The Gagauz do not have this; no man will allow himself any immodest conversation in the presence of women and children. And if he wants to tell an immodest tale, then first of all, he will look around in all directions, whether there is a woman, or whether she can hear him from the next room" (Мошков 2004: 131).

Similar behavior, as Moshkov writes, reminiscent of something "biblical" refers to the Gagauz people's tradition for sons not to show themselves naked in front of their fathers, and vice versa, it was considered a great sin and shame for a father to appear naked before boys "in this respect, boys are for some reason completely equated with women". (Мошков 2004: 175). This behavior was likely a traditional form of avoidance.

Attention is drawn to the author's detailed presentation of the family rituals of the Gagauz people and the associated social and normative culture.

From the description of intergenerational ties and the hierarchy of relationships in the family and between relatives, it becomes clear that among the Gagauz, paternal single-line and paternal multi-line family communities became widespread as a manifestation of complex forms of the family³.

As Moshkov emphasized, "At the head of any well-to-do family there must certainly be the man. The head of the family is the paternal grandfather. If he is not alive, then the head of the family is the father. And if the father also died, then his older brother replaces him. Among the Gagauz people, sons live with their father in the same house, who, according to customary law, is considered the direct heir to all of the father's property. It is obligatory for the son to arrange his own home together with the marriage. But all this does not prevent adults, married and separately living children of the same father not only to show him external signs of respect, but to obey him in everything, to consult with them until a very respectable age, to feel the power of the father over themselves even in the case of complete material independence from him" (Мошков 2004: 174).

The material collected by V. Moshkov is also important because it contains archaic components that have been lost at the present time and are an important part of the cultural memory of the people⁴.

One of the past elements is the practice of a newborn child (Мошков 2004: 130). This practice is known to the Turkic-speaking peoples (Ходжайов 2000: 22-45) and other ethnic communities (Балабанова).

The custom performed on the first wedding night is archaic: "The bloody linen of the bride and groom is not washed, but hidden and stored in chests, because the bride and groom must subsequently be buried in it" (Мошков 2004: 122).

The section in which V. A. Moshkov examines the funeral and memorial rituals of the Gagauz can be called saturated with archaism. Comparison of the materials collected by V. A. Moshkov with the results of research by modern ethnologists (Николю, Степанов 2011: 393-413) indicates that a lot of elements of the funeral and memorial cycle have almost been lost. These include, for example, the practice of composing the life story of the deceased person that was memorized by loved ones

and chanted from mouth to mouth for a long time after burial and commemoration (Мошков 2004: 90-96).

Folk beliefs dating back to the pre-Christian tradition are related to a huge stratum of lost folk knowledge, but preserved thanks to the works of Moshkov. These are demonological notions (Мошков 2004: 205-206, 211-213, 224, 313), legends about giants (Мошков 2004: 277-281), elements of folk Orthodoxy (Мошков 2004: 119, 200, 206, 223), folk signs, trust in dreams, knowledge in the field of traditional medicine (Мошков 2004: 213-215, 217), views in the field of zoology (Мошков 2004: 261,263), etc. In spite of the great liking for the Gagauz people, V. A. Moshkov, having studied their cosmogonic ideas (Мошков 2004: 254-259), uses in relation to the Gagauz the concept of "uncivilized people"⁵: "Cosmographic and geographical information among the Gagauz, like most modern uncivilized peoples, is presented as a mixture of fragments of ancient myths, later myths and, finally, scraps of modern information gleaned from schools" (Мошков 2004).

The cited quotation testifies that the researcher knew about the existence of educational institutions in which the Gagauz people studied. At the same time, the population of Bessarabia in general and the Gagauz people in particular acted as a frontier territory for the Russian scientist. At the time of its incorporation into Russia, Bessarabia did not have an independent status. It is well known that only 47% of the territories included in the Russian Empire belonged to the Moldavian principality, the rest – 53% were part of the Turkish *rayah* and were directly subordinate to the Ottoman sultan.

In addition, the Gagauz, as well as the Moldovans, for the scientists of that time, were a kind of exotics, like the peoples of the North or Siberia.

Numerous archaic elements of culture that have sunk into oblivion, but have been recorded by the scientist, are interspersed with tenacious folk ideas about the good and evil, about the norms of behavior. Attention is drawn to the fear of public opinion, described in detail by the scientist: "Public opinion is for them such a despot, such a monster that not only people of poorer or average income, but even the village rich tremble. In Bendery uyezd there are many rich people among the Gagauz, whose fortune has exceeded one hundred thousand and who cannot part with bast shoes and footcloths only for fear of public opinion" (Мошков 2004: 188).

While on an expedition in one of the Gagauz villages of the Comrat region, we encountered a similar manifestation of fear of public opinion. When we were the guests of a well-to-do owner, who is usually called the “leader”, the members of the expedition were invited by him to the cellar. The owner’s behavior was very strange, since he very often looked around and fussed. As it turned out later, the owner did not want his neighbors and other fellow villagers to scold him for the fact that the feast was held during working hours. “They will talk a lot!” – he said⁶.

The significance of V. A. Moshkov’s research also is related to the fact that he not only fixes and conveys a number of rites or some phenomenon from the life of the people, but tries to explain them. For example, the author explains the phenomenon of the strength of public opinion in the Gagauz community by the fact that during their stay in the Ottoman Empire, the Gagauzians were persecuted: “If at that time the thunder and lightning of the Gagauz public opinion were aimed at preserving their isolation among the Turks and the purity of their Orthodox faith, but now they have no other object than recent innovations” (Мошков 2004: 190).

It is important to pay attention to the breadth of the researcher’s scientific outlook. This is evidenced by the notes to each section of the book. These notes contain comparisons with the culture of the neighboring Bulgarians, Moldovans, Rusyns, Ukrainians. At the same time, the researcher draws parallels with Russian Belarusians, Turkic-speaking peoples and the population of Europe.

Along with ethnographic elements, V. A. Moshkov was one of the first to illuminate the oral folk art of the Gagauz people, in particular, songs of religious content (Мошков 2004: 1-27). As the authoritative folklorist V. I. Syrf emphasized in his research, “After V. A. Moshkov, practically no one was engaged in the collection and study of Gagauz folk narratives of religious content, although they continued to be widely used among the local population” (Сырф 2011: 215). Having an excellent musical education, V. A. Moshkov paid serious attention to the musical heritage of the Gagauz people and their dance culture.

Moshkov drew attention to the role and significance of musical culture in the life of the nation: “When you get acquainted with the instrumental music of the Gagauz people, you involuntarily come to the conclusion that this nation is very mu-

sical. The very word they use to designate a melody – “hava” – bears some poetic connotation, since “hava” means air” (Мошков 2004: 87). At the same time, the author also expresses his subjective critical comments on the quality of the songs performed by the Gagauz: “Listening to the singing of the people and knowing nothing about their ability for instrumental music, one might think that it is the most mediocre in musical terms. This is especially noticeable if you visit the Gagauz church during the festive divine service” (Мошков 2004: 88).

Such a skeptical attitude towards the song culture of the people did not prevent V. A. Moshkov from carrying out serious work on collecting folklore material and fixing “samples of Gagauz fairy tales, songs, proverbs, sayings and riddles according to the system of Academician V. V. Radlov, who actively supported the ethnographic research of his colleague” (Решетов 2004: 455).

The researcher his professional attention to the whole spectrum of the material culture of the Gagauz people: the structure of the estate, traditional folk cuisine, clothing and its manufacture, the main occupations (arable farming, horticulture, winemaking, gardening and cattle breeding), as well as its trades and crafts.

• • •

Thus, V. A. Moshkov made a significant contribution to the preservation of the cultural heritage of the Gagauz people. His liking for the small Turkic-speaking people was sincere. He was sensitive to the traditional everyday culture of the Gagauz people. Possessing the intuition of a professional ethnographer, being a unique collector of folklore and ethnographic material, V. A. Moshkov carefully studied the traditional culture of the Gagauz, immersing himself in the culture of everyday life. At the same time, he tried to demonstrate kindness and humanity, that is, those qualities that were cherished by the Gagauz themselves.

V. A. Moshkov sincerely admired the meaning the Gagauz people put into the word “hospitality”: “The meaning of the word, which the Gagauz people use to denote the concept of hospitality, does not quite correspond to ours (that is, Russian – D. N., V. S.). It is, actually, even wider than ours. We are talking about the «guest», that is, about the private concept, since no one considers every person a guest, and the Gagauz people call hospitality «adamlyk», that is, it comes from the word «adam» – man in its broadest meaning of this word, without distinction of their position, nationality, language, skin

color, etc. In the literal translation into Russian, the word «adamlyk» would sound something like «humanity», emphasized Russian general, passionate Gagauz researcher V. A. Moshkov in his study” (Мошков 2004: 185).

General Moshkov is extremely versatile in his work. He made an attempt to unravel the laws of historical development. He is the author of the concept of the cyclical nature of history. He presented this theory in his work “Historical prophecies about the future of Russia” bringing his predictions to 2062 (Мошков 1907–1910); Мошков (1907).

After his retirement, V. A. Moshkov continued to study science, living in Warsaw, from where, due to the rejection of the Bolshevik power and political instability, he left for Bulgaria, where he died on November 19, 1922. His ashes rest in one of Sofia’s cemeteries. The death of the Russian researcher is still fanned by an aura of mystery.

Fate decreed that V. A. Moshkov, not being a Gagauz himself, acted as a mobilizer and popularizer of the Gagauz identity. Thanks to his works wide circles of the public learned about the small people living in Budjak. It is no coincidence that such a reverent attitude towards this personality persists today, and not only in the community of researchers, but also among ordinary residents of Gagauzia (Dermenzhi). The Gagauz treat the memory of the Russian scientist with special reverence. So, in 2019 in the city of Ceadyr-Lunga, a monument was erected in front of the lyceum that bears his name. The opening of the monument was attended by the descendants of V. A. Moshkov.

Notes

¹ The research was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Fundamental Research under project No. 20-19-00157.

² Another prominent representative of the Russian officers, A. I. Zashchuk, in his work of a statistical nature, when describing the Bulgarian settlers, singles out the Gagauz among them. Unlike V. A. Moshkov, the characterization of this people is superficial and biased. The author, in particular, points out that “in some colonies near the Yalpuh River there are Serbs and the so-called *Gagauz* (emphasis added by A. Zashchuk); the latter differ sharply in appearance, character and life from other Bulgarians. (According to local legend, the Gagauz are illegal children of Turks from Bulgarians). The Gagauz is bloodthirsty, cunning and stupid” (Зашук 1862: 169). The cited quote emphasizes not only the fact of mentioning the Gagauz people in the scientific heritage of A. Zashchuk, but also the idea of research mentioned above, that the Russian intelligentsia, including the scientific elite, considered Bessarabia and its population as a kind of exotics.

³ The analogue approach is confirmed by the research of A. V. Shabashov (Шабашов 2002; Шабашов 2016: 209).

⁴ As an illustrative example, we can cite the change in the social status of a Gagauz woman, especially during the years of Soviet power (Курогло, Филимонова 1976; Квилинкова 2005: 27-35). In the post-Soviet period, the social activity of a Gagauz woman is even more pronounced. Now she is forced to work in other countries (Russia and Turkey) to support her family. The unemployed husband often stayed at home with the children. Sometimes there were truly anecdotal cases. While collecting ethnographic information in Gagauzia in 2012, one of the respondents told V. P. Stepanov the story of a neighbor who, being married and raising two children, had left Moldova to work in Turkey. She married a Turk there, but at the same time set a condition for her new husband that he would support her children in Gagauzia, and buy her first husband a car to transport goods ... (The materials are from V. Stepanov’s personal archive). It is important to emphasize that the processes of economic self-assertion of women in Gagauzia in modern times coincided with the acquisition of statehood by the Gagauz in the form of autonomy. One of the most striking evidence of the emancipation of the Gagauz woman is that the Gagauz autonomy is being headed by a woman – Irina Vlah for the second term, who was chosen in a democratic election. Most of the inhabitants of the autonomy voted for her.

⁵ V. A. Moshkov is the author of the concept of the humankind’s evolution. It is curious that he was prompted to deal with the problem of the origin of man by his acquaintance with the material and spiritual culture of the Gagauz people, with their language. The description of each component of the Gagauz culture in the works of the researcher is accompanied by comments, which provide extensive comparisons with the traditions of other peoples.

If the similarity of the Gagauz people with the Turkic-speaking peoples, the peoples of the Balkan Peninsula, with their neighbors in Bessarabia, with the Eastern Slavs could still be explained, the researcher was surprised to find parallels with the Scandinavian peoples, with Latvians, Lithuanians, Estonians, and also with Australians, Africans and aborigines of America. Here is how V. A. Moshkov himself said about it: “... against my original intention, almost against my will, I was involved in the study of so-called international beliefs and customs” (Мошков 1907–1910; Мошков 1907).

In other words, V. A. Moshkov was struck by the similarity of the elements of the culture of peoples that were not related to each other by a common origin. This is probably why the idea of studying the problem of human origins arose.

⁶ V. P. Stepanov’s expedition diaries for 2012 (from the author’s personal archive).

References

Атанасов Г. Добруджанското деспотство. Велико Търново: Издателство «Фабер», 2009. 496 с. / Atanasov G. Dobrudzhanskoto despotstvo. Veliko T’rnovo: Izdatelstvo «Faber», 2009. 496 s.

Балабанова М. А. Модификация головы как невербальный код коммуникации в традиционных культурах народов мира. In: Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия, 2016, № 4 (34). <https://cyberleninka.ru/article/n/modifikatsiya-golovy-kak-neverbalnyy-kod-kommunikatsii-v-traditsionnyh-kulturah-narodov-mira/viewer> (visited 22.05.2021). / Balabanova M. A. Modifikatsiya golovy kak neverbal'nyi kod kommunikatsii v traditsionnykh kul'turakh narodov mira. In: Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7, Filosofiya, 2016, № 4 (34).

Гордлевский В. А. Государство сельджуков Малой Азии. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. 200 с. / Gordlevskii V. A. Gosudarstvo sel'dzhukidov Maloi Azii. M.-L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1941. 200 s.

Грек И. Ф. Добруджанское деспотство Георгия Атанасова в моем и гагаузов восприятии. In: Добружа. Сборник. 32/2017. Регионален исторически музей – Силистра, 2017. 558 с. / Grek I. F. Dobrudzhanskoe despotstvo Georgiya Atanasova v moem i gagauzov vospriyatii. In: Dobruzha. Sbornik. 32/2017. Regionalen istoricheski muzei – Silistra, 2017. 558 s.

Губогло М. Н. Воображаемая вероятность. Новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010. 352 с. / Guboglo M. N. Voobrazhaemaya veroyatnost'. Noveishie razmyshleniya o proiskhozhdenii gagauzov. M.: IEA RAN, 2010. 352 s.

Губогло М. Н. Огузы и гагаузы: воображаемые предки и реальные потомки. In: Origin of Turkmen People and Development of World Culture. Asgabad, 2011, p. 425-26. / Guboglo M. N. Oguzy i gagauzy: voobrazhaemye predki i real'nye potomki. In: Origin of Turkmen People and Development of World Culture. Asgabad, 2011, p. 425-426.

Губогло М. Н. Гагаузы. In: Наука и жизнь, 1967, № 10, с. 99-103. / Guboglo M. N. Gagauzy. In: Nauka i zhizn', 1967, № 10, s. 99-103.

Дерменжи М. Открывший миру гагаузов. In: Вести Гагаузии, 24.11.2017. <https://vestigagauzii.md/index.php/novosti/kultura/590-otkryvshij-miru-gagauzov> (visited 02.08.2021). / Dermenzhi M. Otkryvshii miru gagauzov. In: Vesti Gagauzii, 24.11.2017.

Защук А. И. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Ч. 1. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1862. 582 с. /

Zashchuk A. I. Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannye ofitserami General'nogo shtaba. Bessarabskaya oblast'. Ch. 1. SPb.: Tip. E. Veimara, 1862. 582 s.

Курогло С. С., Филимонова М. Ф. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев: Картя Молдовенияскэ, 1976. 76 с. / Kuroglo S. S., Filimonova M. F. Proshloe i nastoyashchee gagauzskoi zhenshchiny. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1976. 76 s.

Квилинкова Е. Н. О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов. In: Закон и жизнь, 2005, № 9, с. 27-35. / Kvilinkova E. N. O reglamentatsii polozheniya zhenshchiny v obychnom prave gagauzov. In: Zakon i zhizn', 2005, № 9, s. 27-35.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев: Типография centrală, 2004. 493 с. / Gagauzy Benderskogo uezda (Etnograficheskie ocherki i materialy). Kishinev: Tipografia centrala, 2004. 493 s.

Мошков В. А. 2062. Исторические пророчества о будущем России, 1907–1910. In: <https://www.litres.ru/valentin-moshkov/2062-istoricheskie-prorochestva-o-obuduschem-rossii/chitat-onlayn/> (visited 08.12.2021). / Moshkov V. A. 2062. Istoricheskie prorochestva o budushchem Rossii, 1907–1910.

Мошков В. А. Материалы этнографические: Гагаузские тексты. In: Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1895, т. 13, вып. 2, с. 70-83. / Moshkov V. A. Materialy etnograficheskie: Gagauzskie teksty. In: Izvestiya Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete. Kazan', 1895, t. 13, vyp. 2, s. 70-83.

Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. In: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. СПб., 1904, ч. 10. 346 с. / Moshkov V. A. Narechiya bessarabskikh gagauzov. In: Obraztsy narodnoi literatury tyurkskikh plemen, izdannye V. Radlovym. SPb., 1904, ch. 10. 346 s.

Мошков В. А. Новая теория происхождения человека и его вырождения, составленная по данным зоологии, геологии, археологии, антропологии, этнографии, истории и статистики. Т. 1. Происхождение человека. In: <https://www.libfox.ru/439946-2-moshkov-aleksandrovich-novaya-teoriya-proishozhdeniya-cheloveka-i-ego-vyrozhdeniya.html#book> (visited 08.07.2021). /

Moshkov V. A. Novaya teoriya proiskhozhdeniya cheloveka i ego vyrozhdeniya, sostavlenaya po dannym zoologii, geologii, arkheologii, antropologii, etnografii, istorii i statistiki. T. 1. Proiskhozhdenie cheloveka, 1907.

Никогло Д. Е., Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность. In: Гагаузы. Серия «Народы и культуры». М.: Наука, 2011, с. 393-413. / Nikoglo D. E., Stepanov V. P. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost'. In: Gagauzy. Seriya «Narody i kul'tury». М.: Nauka, 2011, s. 393-413.

Поляков М. Конгаз: чем живёт самое большое село Молдовы. In: <https://locals.md/2019/kongaz-chem-zhivoyot-samoe-bolshoe-selo-moldovy/> (vizited 21.04.2021). / Poliakov M. Kongaz: chem zhivet samoe bol'shoe selo Moldovy.

Решетов А. М. В. А. Мошков как ученый (к 150-летию со дня рождения). In: Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев: Tipografia Centrală, 2004, с. 453-458. / Reshetov A. M. V. A. Moshkov kak uchenyi (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya). In: Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uezda (Etnograficheskie ocherki i materialy). Kishinev: Tipografia Centrală, 2004, s. 453-458.

Сырф В. И. Легенда как вид устного народно-поэтического творчества гагаузов. In: Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К. В. Чистова: Сборник научных статей. СПб.: МАЭ РАН, 2011, с. 212-217. / Syrf V. I. Legenda kak vid ustnogo narodno-poeticheskogo tvorchestva gagauzov. In: Fol'klor i etnografiya: K 90-letiyu so dnya rozhdeniya K. V. Chistova: Sbornik nauchnykh statei. SPb.: MAE RAN, 2011, s. 212-217.

Ходжайов Т. К. Обычай преднамеренной деформации головы в Средней Азии. In: Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. М.: Старый сад, 2000, с. 22-45. <http://www.kroraia.com/casia/hodzhajov.html> (vizited 13.08.2021). / Khodzhaiov T. K. Obychai prednamerennoi deformatsii golovy v Srednei Azii. In: Antropologicheskie i etnograficheskie svedeniya o naselenii Srednei Azii. М.: Staryi sad, 2000, s. 22-45.

Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 240 с. / Shabashov A. V. Gagauzy: sistema terminov rodstva i proiskhozhdenie naroda. Odessa: Astroprint, 2002. 240 s.

Шабашов А. В. Рецензия на монографию Квилинковой Е. Н. «Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен)». Кишинев, 2016. 732 с.». In: Историческая Экспертиза, 2017, № 2, с. 209. https://istorex.ru/shabashov_av (vizited 08.12.2021). / Shabashov A. V. Retenziya na monografiyu Kvilinkovoi E. N. «Gagauzy v etnokul'turnom prostanstve Moldovy (Narodnaya kul'tura i etnicheskoe samosoznanie gagauzov skvoz' prizmu svyazi vremen). Kishinev, 2016. 732 s.». In: Istoricheskaya Ekspertiza, 2017, № 2, s. 209.

Veaceslav Stepanov (Moscow, Federația Rusă). Doctor habilitat în istorie, profesor Institutul de Slavistică al Academiei de Științe a Rusiei.

Вячеслав Степанов (Москва, Российская Федерация). Доктор хабилитат истории, профессор, Институт славяноведения Российской Академии наук.

Veaceslav Stepanov (Moscow, Russian Federation). Doctor of History, Professor, Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: vstepanovpochta@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5026-9505>

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

Диана Никогло (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

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

E-mail: nikoglo2004@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0248-8703>

Natalia GRĂDINARU

ROLUL ȘI FUNCȚIILE CĂMĂȘII ÎN OBICEIURILE DE NAȘTERE

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.17>

Rezumat

Rolul și funcțiile cămășii în obiceiurile de naștere

Pe lângă funcțiile sale utilitare, de protecție contra frigului, îmbrăcămintea a îndeplinit în cultura populară și funcții simbolice. Un interes aparte în acest sens îl reprezintă îmbrăcămintea noi-născuților. Potrivit credințelor populare, duhurile bolilor își puteau găsi ascunziș nu numai în interiorul copilului, ci și în hainele acestora. Astfel, multe din ritualurile taumaturgice erau efectuate asupra hainelor copilului pentru că veneau în contact direct cu corpul lui. Cea mai uzitată piesă în aceste ritualuri era cămașa. În tradiția populară, cămașa reprezintă obiectul cel mai apropiat de corp, deci intim legat de personalitatea purtătorului. Astfel, fiind asemănată cu „a doua piele a omului”, este investită în mentalitatea tradițională cu varii funcții. Uneori ea îndeplinea rolul de instrument, prin intermediul căruia copilul se integra în comunitate sau i se transmiteau anumite virtuți, alteori servea ca obiect asupra căruia se performau acțiuni protectoare, vindecătoare, augurale sau de modelare la nivel magic a conformației fizice și psihice a copilului.

Cuvinte-cheie: cămașă, rituri augurale, de integrare, apotropaice, taumaturgice, noi-născuți, contagiune.

Резюме

Роль и функции рубашки в родильных обрядах

Помимо утилитарных функций (защиты от холода), одежда в народной культуре выполняла и символические функции. Особый интерес в этом отношении представляет одежда новорожденных. По народным верованиям духи болезней могли прятаться не только внутри ребенка, но и в его одежде. Поэтому с одеждой ребенка, поскольку она непосредственно соприкасалась с его телом, выполнялись многие ритуалы, направленные на излечение, терапевтическое действие. Особенно часто с этой целью использовалась рубашка. Рубашка в народных верованиях – наиболее близкая к телу часть одежды и наиболее интимно связанная с личностью человека, который ее носит. Поэтому, уподобляясь «второй коже», она выполняла ряд функций. В частности – роль инструмента, с помощью которого происходила социализация ребенка и его интеграция в социум. Или передавались те или иные позитивные качества. Также рубашка выполняла магические защитные функции, терапевтические, функции моделирования на магическом уровне физического и психического состояния ребенка.

Ключевые слова: рубашка, ритуалы предсказаний, апотропейческие ритуалы, новорожденные, contagiousность.

Summary

Role and functions of the shirt in birth customs

Besides its utilitarian roles (protection against cold) in the folklore culture, clothing performed some symbolic

functions as well. In this regard the clothing of the newborn presents special interest. According to popular beliefs, the spirits of illnesses could hide not only inside a child, but also on its clothes. Therefore, because the clothing was in a direct touch with the child's body, many rituals were carried out with the scope of some therapeutic actions, cure. One of the most used item of clothing was the shirt, as according to the popular beliefs, it was the most intimate, and connected with the personality of the one who wore it. Being assimilated to the “second skin” it performed several functions. It played the role of an instrument by means of which the child socialized and got integrated into society. It could transmit some positive qualities. The shirt also performed some protective therapeutic and modeling functions of the child's physical and psychical state on a magical level.

Key words: shirt, rituals of prediction, apotropaic rituals, newborn, contagious.

Începând cu travaliul și până la botezul nou născutului, datorită vulnerabilității celor ce parcurgeau mutația existențială – a mamei și copilului, comunitatea, în persoana „babei”/moașei, performa o serie de rituri, cu funcția de protecție și de ușurare a trecerii. Un rol însemnat în cadrul acestor rituri o avea cămașa tradițională.

Deoarece era obiectul cel mai apropiat de corp, deci intim legat de personalitatea purtătorului, cămașa devine una din ustensilele necesare atât în practicile de ușurare a nașterii, cât și după naștere, când are menirea să ofere protecție nou-născutului, dar și ca intermediar în integrarea lui în „lumea de aici”, în neam și comunitate.

Astfel, prin conținutul său, studiul va releva rolul și funcțiile cămășii în desfășurarea cronologică a secvențelor rituale, legate de naștere și primele îngrijiri ale copilului nou-născut. Acest subiect nu a fost abordat în spațiu nostru științific în mod special, în schimb, nașterea ca rit de trecere a fost pe deplin relevată de mai mulți autori recunoscuți. Din multitudinea de studii publicate la această problemă trebuie menționate lucrările: *Creanga de aur* (Frazer 1980: 69-76), *Nascerea la români* (Marian 1892: 81-85), *Contribuțiuni la etnografia Medicală a Olteniei* (Laugier 2011: 80-100), *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții* (Ișfanoni 2002), *În pragul lumii albe* (Știucă 2001: 51-57), *Obiceiuri de Naștere din Moldova* (Hulubaș 2012: 21, 24) etc.

Vom începe analiza funcției rituale a cămășii cu

tehnicile magice de „înlesnire” a nașterii, ea fiind una din ustensilele necesare și practicile de ușurare a nașterii. Specificul acestor tehnici constă în realizarea unor acțiuni magice simpatetice, cum ar fi de dezlegare, de deznodare, de deschidere, de descuier, de aruncare etc, prin care se urmărește a dezlega uterul femeii și a permite o naștere cât mai ușoară. Acest lucru s-a datorat concepției tradiționale potrivit căreia starea unei persoane poate fi influențată prin contagiune cu o haină asupra căreia s-au săvârșit acțiuni magice simpatetice.

Astfel, pentru a ușura și „dezlănțui nașterea”, în timpul travaliului se performau un șir întreg de manipulări intenționate cu cămașa lehuzei: cămașa femeii era descheiată de nasturi, i se desfăcea/dezlega gulerul sau nodurile. Prin similitudine, poalele cămășii sunt capabile să provoace o expulzare a fătului fără dificultate. În acest sens, se îndătina că, gravida să scoată în poală gunoiul din casă și să-l arunce afară. Această acțiune sugera la nivel simbolic modul rapid în care pruncul va veni pe lume.

Tot în acest scop erau scoase curele, inele, cercei, iar lucrurile din casa care se puteau încuia sau bloca (ușile, ferestrele, lacătele) erau și ele deschise.

Forța de obstrucție a legăturilor din vestimentație este descrisă și în monumentală operă *Creanga de aur* a lui J. G. Frazer. Citând o lucrare din 1876, publicată în germană, Frazer exemplifica: „La sașii din Transilvania, când o femeie se află în chinurile facerii, i se desfac toate nodurile de pe haine, crezându-se că i se va ușura nașterea; și cu aceeași intenție se deschid în casă toate încuietorile de la uși și lăzi” (Frazer 1980: 60).

Fiind unul dintre primele obiecte de care se atinge copilul nou-născut, cămașa avea capacitatea, potrivit mentalității populare, de a proteja copilul, a-l vindeca și a-i influența viitorul.

De aceea, prima cămășuța nu se făcea din pânză nouă, ci dintr-o cămașa mai veche, ca să trăiască pruncul mai mult. Acest ritual are ca substrat magia primei acțiuni, devenind totodată un instrument al integrării și protecției (pruncul era pus într-o cămașă de-a tatălui ca să-i asigure afectivitatea lui). Contactul imediat cu cămașa părinților se mai făcea în scopul preluării de către prunc a calităților paterne pozitive. Hainele mamei folosite pentru înfășurarea fetei nou-născute îi transmiteau calitățile pozitive ale mamei (frumoasă, harnică), iar cămașa tatălui era capabilă să transmită băiețelului următoarele calități: puterea, cinstea, curajul etc.

Datorită vulnerabilității celor doi – mama și pruncul – imediat după naștere, pentru a nu fi grav

afecțati la nivel fizic și psihologic de apropierea unor entități umane sau supranaturale, moașa performa o serie de ritualuri, cu funcție de protecție și de ușurare a trecerii. Copilul era trecut prin cămașa cu care a fost îmbrăcată lehuza în timpul nașterii lui, iar mama era dezbrăcată de cămașa în care a născut și îmbrăcată din nou după ce cămașa se întorcea pe dos. Ritualul se înfăptuia și în timpul băii făcute de moașă lehuzei în jur de opt zile după naștere. Pruncul era trecut de trei ori prin haina mamei, în așa fel încât era băgat pe la poale și scos pe gura cămășii. Aceste rituri aveau funcția de refacere a nașterii, dar și de modelare la nivel magic a conformației fizice a copilului.

Ritualul „trecerii” copilului prin unele obiecte sau obstacole îndeplinea, totodată, și funcție apotropaică, fiind una dintre formele magiei protectoare, cunoscută de multe popoare. Cu ajutorul acestei „treceri” se realiza mutarea copilului bolnav dintr-un spațiu dăunător în altul nou, favorabil.

În *Dicționarul de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești* găsim numeroase referințe despre modul de utilizare a cămășii părinților în scop apotropaic: „În Suceava, moașa ia copilul nou-născut, îl desfășează și îl trece prin cămașa în care a fost pus la naștere, introducându-l pe la poale și scoțându-l prin gura ei, crezându-se că astfel copilul este ferit să se îmbolnăvească de «răul copiilor» sau «Samca» și nici să se umple de «roși»” (Antonescu 2009).

Un ritual asemănător se performa și în cazurile în care se dorea să stopeze decesele repetate a copiilor într-o familie sau în cazuri extreme, când copilul nu mai avea șanse de vindecare. În acest sens, primul copil rămas viu era băgat prin poalele cămășii și scos pe guler. Acțiunea avea menirea de a repeta actul renașterii, proiectând o renaștere mitică a nou-născutului la nivel simbolic sau întoarcerea la starea primordială – de echilibru.

Înfăptuind ritualul „trecerii”, oamenii credeau că nou-născutul va fi ferit de rele, nu va putea fi deochiat și atins de farmece, nu va fi luat de speriat, va dormi bine, iar nenorocirile îl vor ocoli.

O altă practică de salvare a singurului supraviețuitor dintr-o familie constă în confecționarea unei cămășuțe, numită „cămeșă câinească”, din nouă bucăți de tort de la nouă case, unde gospodarii se află amândoi la prima căsătorie. Pruncul se îmbracă imediat după naștere cu această cămașă.

Valoarea profilactică atât de extinsă a cămășii a dus la apariția motivației propițiatorii. În acest sens, moașa atinge fața nou-născutului cu scutecele înșângerate în timpul travaliului sau chiar cu placenta lui, având deplina credință că haina în care a năs-

cut mama copilului este în stare să inducă o culoare sănătoasă pruncului, ce avea să fie îmbujorat toată viața. Există, de asemenea, convingerea că pruncul trecut prin cămașă va avea noroc și va fi bine văzut de lume.

Uzitarea cămășii în scop terapeutic se făcea în cazurile în care pruncul avea vreo boală din naștere sau o căpăta în primele zile/luni după naștere. Cele mai multe manipulații cu cămașa în acest sens, rămâneau, la fel, cele de trecere. Prin intermediul lor se vindeau diverse maladii, în special, sus-numitele roși. Cauza apariției acestora era, conform mentalității populare, în contagiunea nou-născutului cu femeii sau bărbați impuri. Simpla privire a unei femei murdare (aflată la menstruație) îi provoacă dermatită, cu atât mai mult dacă era luat în brațe sau sărutat de ea. Nou-născutul capătă roșii și în cazul în care, înainte să împlinescă 40 de zile, era vizitat de o altă lehoză.

Pentru a fi vindecat, copilul se trecea prin cămașa murdărită în timpul nașterii, de trei ori, dinspre poale spre gura hainei, în timp ce mama sta în pragul casei și trebuia să pronunțe următorul descântec: „(Numele copilului) sî șie curat cum Dumnăzău l-a dat și mama l-a făcut”. Formula orală se pronunța doar înainte de răsărit. Funcția cămășii este în acest caz de preluare a murdăriei și răutății care s-a abătut asupra copilului.

Contagiunea copilului cu impuritatea femeilor se putea evita dacă nevasta care venea în vizită declara starea ei impură. Existau și căi de reparare a contagiunii deja săvârșite: „dacî știi care muieri o vinit spurcatî, ei di la dânsa cămeșă în cari o fost și scalzi copchilu în apa în care speli cămeșă așeia”. Mai rar, cea impură se autodenunța: „ie vine sângurî cu cămeșă și spăla copilu”. Atunci când identificarea sursei nu este sigură, „sî spalî copilu cu zoili di la 3 cămeși murdari di la 3 fimeii” (Inf. Gherega).

Aceeași menire taumaturgică are și ritul de trecere a copilului bolnav pe sub pământ: „când copchilu îi slab, are socute, ti duși la un mormânt, fași o groapî și-l treci prin groapă, da când îl treși, fași în așa fel cî cămașa sî-i rămîi acolo. Numa așa copchilu sî curîți”. După acest ritual, copilul era îmbrăcat într-o cămășuță nouă, iar în unele sate era și vândut unei mame care nu îi murise nici un copil. Această acțiune, cu implicarea atât a magiei de contagiune, cât și simpatetice, se performa doar în situații extreme, când se credea că nu există alte șanse de vindecare.

Alteori groapa prin care se trece copilul este săpată într-o râpă. „Săpa într-o râpă o groapă și-l treci di trii ori pi sub pământ, lăsa cămeșă acolo și vine pi alt drum acasă dicăt pi cel pi care s-o dus” (Inf.

Olari). La capătul gropii îl primește o altă persoană decât mama sa. În momentul trecerii pe sub pământ se schimbă numele copilului. Plânsul excesiv, considerat un simptom grav, se tratează, de asemenea, prin petrecerea pruncului printr-o groapă.

O altă sursă terapeutică o reprezintă placenta în care s-a format copilul, ea fiind asociată și cu „prima cămeșă” a lui: „Se ia țărână de unde s-a îngropat «urma» și se pune în scaldătoarea copilului”, „sî dizgropa casa copchilului, hi cu apa în care era spălat, se spala copilu pi cap, hi-i trece bubeli” (Inf. Țițanu).

Pentru a scăpa copilul de slăbănogie, se practica a-l se trece printr-o despicătură, făcută în scoarța unui stejar, sau prin ștachetele unui gard. Copilul era împins prin această despicătură în așa fel încât cămașa lui trebuia să rămână în crăpătură. După performarea acestui ritual, cămașa se scotea și se bătea cu un cui din lemn de stejar/plop în gard, prin similitudine distrugându-se boala. La fel copii se lecuiau și de boala câinească.

Finalitatea acestor acțiuni rezidă în vindecarea copilului prin cauzarea duhului bolii vătămări grave. În acest caz, cămașa servea ca obiect asupra căruia se săvârșeau acțiuni magice simpatetice, unde bătrea cuiului înseamnă distrugerea spiritului bolii prin provocarea durerii.

Identitatea și starea șubredă a sănătății copilului sunt reprezentate simbolic de îmbrăcămintea pe care o poartă, de aceea hainele „copchilului bolnav” sunt, uneori, lăsate la o răscruce ca „să se ducă răul pe cel care le ia”. Alteori, se încearcă o purificare magică a acestora: veșmintele copilului bolnav se duc, înainte de răsăritul soarelui, la pârâu, unde sunt spălate bine sau sunt lăsate în biserică peste noapte, după care copilul le îmbracă imediat.

Întrucât cauzele diferitelor boli, potrivit credințelor populare, puteau fi regăsite nu doar în interiorul persoanei, ci și în hainele sale, manipulările perforate în timpul ritualurilor magice de vindecare aveau ca scop expulzarea bolilor și forțelor malefice atât din corpul copilului, cât și din hainele lui. Acest tip de rituri sunt bazate pe magia prin contagiune, subînțelegându-se că în urma unui stimul extern, investit cu puteri formatoare (în cazul dat cămașa), se poate vindeca orice boală.

Explicând Legea asemănării și Legea contactului/contagiunii, Frazer spunea: „Din primul dintre aceste principii, și anume legea asemănării, magicianul deduce că poate produce orice efect pe care îl dorește doar prin imitarea lui: din al doilea, el deduce că orice face el unui obiect material va afecta în mod egal persoana cu care obiectul a fost o dată în contact, fie

că a făcut parte din corpul său sau nu” (Frazer 1980: 216).

Exemplul cel mai elocvent al unei astfel de practici era baterea cămășii copilului cu nuiete de alun sau măcieș în scopul alungării duhurilor necurate, sălășluite acolo. Atât Alunul, cât și Măceșul sunt capabile, potrivit credințelor populare, să intimideze duhurile bolii și să neutralizeze magiile dăunătoare și serveau ca apotropeu și leac în tratamentul bolilor.

În cazurile în care se dorea vindecarea unei afecțiuni dermatologice (bube dulci, brâncă, negi, etc), cu cămașa copilului se freca regiunea afectată, după care, ea se arunca la răspântii de drum sau pe apă curgătoare. În primul caz (aruncarea cămășii la răspântii), performatorul dorea să obțină vindecare prin implicarea formelor de magie contagioasă (cine ridică cămașa aruncată urma să preia boala), iar în al doilea – se activa forța purificatoare a apei (bolile copilului sunt „spălate” și duse departe de corpul lui)¹.

După ce cămășuța veche era aruncată, copilul se îmbrăca într-o cămașa nouă, pentru că potrivit mentalității populare, fiecare lucru nou este pur. Obiceiul are ca substrat magia primei acțiuni și în acest caz, efectul terapeutic era dublat pe de o parte de acțiunea de a îmbrăca cămașa nouă, neîntinată, iar pe de alta, de culoarea cămășii – albul fiind considerat a fi culoarea care posedă putere sacrală.

Riturile de refacere a nașterii consemnate ajung să fie performate până în actuale atât în Republica Moldova, România, precum și în unele sate din regiunea Cernăuți (Ucraina), fapt ce arată deplina unitate arhetipală a zonelor etnografice românești. De exemplu, practica de a înconjura locuința cu un sac în care se află copilul continuă să fie folosită, potrivit înregistrărilor efectuate în luna ianuarie 2009, în localitatea Brăhășești, din Galați, pentru a induce deprinderea vorbirii (Hulubaș 2012: 230-254) și în 2011 în satul Șuri (raionul Drochia, Republica Moldova), pentru a-l scăpa de slăbănogie și a induce deprinderea vorbirii.

O altă formă de alungare a bolii, având ca ustensilă principală cămașa, prevedea afumarea copilului. De obicei, asemenea ritualuri se performau în scopul vindecării copilului „de deochi” și prevedea de a fumegea copilul speriat cu o cordică ruptă din cămășuța sa. Pentru fumegearea copilului speriat se uzitau și bucăți din hainele învechite ale preotului, sfințite și folosite mai apoi la împușcatul ritual în cadrul obiceiurilor de Bobotează².

Atingerea sau proximitatea pânzei cu încărcătură sacra (hainele sfințite ale preotului) constituie un canal supranatural de comunicare între mediu și ființa

umană vulnerabilă, contactul direct provocând un soi de descărcare a energiei sacre asupra copilului ce a preluat prin speriat o încărcătură negativă.

Pe lângă funcția apotropaică și taumaturgică, cămașa avea în obiceiurile de naștere și funcție de integrare. Această funcție apare cel mai elocvent în ceremonialul religios al botezului. După cufundarea în apa de botez, copilul este învelit într-o pânză nouă, denumită „crijmă”, pe care o aduce nașa acestuia. Crijma așează copilul sub protecția tainei botezului și este asociată cu cea dintâi cămașa a copilului.

Se credea că copilul prin intermediul primei cămăși (crijmei) poate prelua calități asemănătoare cu materialele cu care a venit aceasta în contact (magie contagioasă) sau cu modul de coasere. În acest scop, mamele copiilor nou-născuți puneau crijma să se usuce într-un pom (ca să fie copilul înalt și viguros ca pomul), pe o carte (să fie deștept) sau după icoană (să fie credincios). Mamelor li se mai recomanda ca în timpul confecționării primei cămăși să stea locului, ca „sî nu alerji băietul mult după însurat” (Inf. Severean).

Cămașa cusută din crijma avea puterea să-l întărească moral pe posesorul acesteia „cophilul va fi ferit de cumpini și nu so sperie răpidi”. Totodată, prima cămășuță avea puterea să unească frații și „sî sămîni dragosti între ei”. În acest scop, cu cămașa făcută din crijmă primului născut se îmbrăcau toți ceilalți copii („ca sî ții unu la altu”) (Inf. Gheregă).

Dacă din crijmă copilului i se cosea prima cămașă nouă, scutecele lui, care, erau percepute, de asemenea, ca prima cămașă/primul înveliș, erau făcute dintr-o cămașa de-a tatălui pentru a asigura afecțiunea paternă, precum și iubirea pruncului pentru părintele său. Alteori cămașa tatălui era transformată în scutec numai pentru băiat, în timp ce pentru fetiță se folosea o cămașă de-a mamei (Hulubaș 2012: 236-268).

O atenție deosebită se acorda condițiilor de spălare și uscarea a scutecelor copilului. În acest fel, pentru a le păzi de influențe nefaste, scutecele erau puse la uscat doar în dosul casei și se lăsau afară doar pe timp frumos. De asemenea, se interzice scoaterea scutecelor afară până la o anumită perioadă de timp – până „nu împlinea 6 săptămâni” sau până când nu era botezat.

Dacă scutecele erau puse la uscat în curte, mamele trebuiau să aibă grija ca să le strângă înainte de apusul soarelui, or, se credea că soarele ce apune pe pelinci ia somnul și liniștea pruncului. Copilul nu mai putea dormi, era lunatic, fiindcă îi rămânea somnul afară. Scutecele uitate afară puteau fi furate de către alte mame, pentru ca prin intermediul aces-

tora duceau somnul la copii lor. Dacă se întâmpla ca scutecele nou-născutului să fie furate, pruncul se îmbolnăvea imediat de plânsori și trebuia descântat. Totodată, se credea că asfințitul soarelui este timpul nefast, timpul în care se ivesc toate entitățile rele și dăunătoare („s-adunî toati răutățili după ce asfinti soarili”). Acestea (strigoi, ielele, Muma Pădurii) se puteau ascunde în pelincile copilului și odată venite cu el în contact, îi puteau cauza insomnia, plânsul continuu, boli din vânt, „de răul copilului” sau îl puteau poci.

Prevenirea contagiunii nefaste se putea face prin scuturarea rufelor aduse în casă după apus, pe foc, deasupra sobei sau prin stropirea lor cu agheasmă.

Conchidem prin a preciza că ritualurile și tehnicile magice, care implică utilizarea cămășii în obiceiurile de naștere, pot fi clasificate în dependență de scopul urmărit: protejarea bebelușului de diverse influențe negative supranaturale; curățare magică și vindecare de boli, investirea copilului cu vitalitate și introducerea lui în neam și comunitate. În aceste rituri îmbrăcăminte acționează fie ca mijloc (instrument), fie ca obiect de vindecare și acțiune magică. Potrivit lui J. Fraser, „aceste credințe se bazează pe ideea generală a unei conexiuni simpatice care se presupune că există între o persoană și tot ceea ce a constituit vreodată parte a corpului sau cu el în vreun fel îndeaproape atins.

Chiar dacă unii etnologi consideră obiceiurile familiale de naștere a fi „dominate de rituri și ceremoniale de integrare”, în mod autoritar, în urma analizei realizate observăm că numărul credințelor și practicilor cu funcție de ocrotire, de vindecare și delimitare lor este sensibil mai mare decât gesturile menite să consacre și să-i asimileze pe indivizi în comunitate. Astfel, pe lângă riturile cu funcții propișatorii, primele acțiuni săvârșite prin intermediul cămășii sunt axate pe distanțarea forțelor rău intenționate de copilul în formare și mama sa, iar în faza postliminară se performează rituri profilactice și taumaturgice aflate în relație de complementaritate cu cele cu funcții de integrare și recunoaștere socială.

Note

¹ Obiceiul de a îmbrăca haine noi se întâlnesc și în alte rituri ce însoțesc atât ceremonialurile nupțiale, funerare, cât și cele calendaristice.

² După slujba de Bobotează, în curtea Bisericii se împușca cu cordele (bucăți de pânza din hainele vechi ale preotului).

Informatori

Bondac M. S., a. n. 1950, satul Nemirovca, raionul Camenca. Colector: Caunenco G. (1985), caietul 48, Arhiva IPC.

Gherega L. P., a. n. 1945, satul Șuri, raionul Drochia. Colector: Grădinaru N. (2019).

Olari T. I., a. n. 1956, satul Nemirovca, raionul Camenca. Colector: Caunenco G. (1985), caietul 48, Arhiva IPC.

Severean L. P., a. n. 1962, satul Nemirovca, raionul Camenca. Colector: Caunenco G. (1985), caietul 48, Arhiva IPC.

Țițanu V. I., a. n. 1950, satul Zaicani, raionul Râșcani. Colector: Grădinaru N. (2018).

Referințe bibliografice

Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești, 2009. Ediție digitală 2016 (pdf, 729 pag., 7,8 MB). <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Dictionar-de-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti-c.html> (vizitat – 01.10.2021).

Bernea E. Botezul în satul Cornova – încercare de interpretare sociologică. În: Țara Bârsei, 1934, nr. 3, p. 229-230, nr. 4 (1934), p. 358-362.

Ciubotaru I. H. Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. Vol. II. Obiceiuri familiale și calendaristice. Iași: Editura Presa Bună, 2002. 501 p.

Frazer J. G. Creanga de aur. Vol. II. București: Editura Minerva, 1980. 334 p.

Hulubaș A. Obiceiurile de naștere din Moldova. Iași: Editura Universității „A. I. Cuza”, 2012. 417 p.

Ișfănoni D. Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții. București: Editura Enciclopedică, 2002. 326 p.

Laugier Ch. Contribuțiuni la etnografia Medicală a Olteniei. Craiova: Scrisul Românesc, 1925 (2011). 189 p.

Marian S. F. Nașterea la români. Studiu etnografic. București, 1892. 465 p. Ediție digitală (pdf, 465 p.) https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Simion_Florea_Marian_-_Nasterea_la_romani_-_1892.pdf (vizitat 23.09.2021; 01.10.2021).

Știucă N. A. În pragul lumii albe. București: Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, 2001.

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/0000-0001-6770-6890>

Irina IJBOLDINA

VALORILE, OBICEIURILE, TRADIȚIILE ȘI MORAVURILE DE FAMILIE ALE POPULAȚIEI RUSE DIN BASARABIA INTERBELICĂ ÎN LITERATURA ROMÂNĂ

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.30.18>

Rezumat

Valorile, obiceiurile, tradițiile și moravurile de familie ale populației ruse din Basarabia interbelică în literatura română

În articol sunt examinate schițele „Drumuri Basarabene” de Mihail Sadoveanu scrise în genul beletristicii etnografice și romanul de moravuri „Последний лишний человек” de Gheorghe Bezviconi. Alegerea acestor opere artistice se bazează pe reprezentativitatea lor în calitate de surse pentru tematica anunțată. M. Sadoveanu reconstituie tabloul fantomatic al microspațiului familiei nobilimii ruse, al madame Panina (anii 1920); sistemul chipurilor prezentate în aceste schițe, în mod evident dezvăluie atmosfera derutei sociale a populației ruse, precum și manifestarea unor tendințe clare de integrare în spațiul social românesc. Oricum însă, valorile familiale, obiceiurile, tradițiile și moravurile familiei ruse din Basarabia interbelică păstrează anumite elemente de continuitate. G. Bezviconi, cu lux de amănunte cotidiene, ce reproduc spiritul epocii, coloritul său istoric, reflectă retrospectiv viața unei familii basarabene tipice, de înalt statut social (așa-numiții „boieri ruși”); în romanul său este conturat portretul biopsihologic al familiei, constituit pe durata generațiilor, în aspecte detaliate ale valorilor familiale, obiceiurilor și tradițiilor. În operele prezentate, de asemenea este examinată în mod concret, problematica „identității basarabene”, deosebit de relevantă în aspectul studiului familiei ruse din perioada interbelică.

Cuvinte-cheie: perioada interbelică, beletristica etnografică, microspațiul familiei ruse, valori familiale.

Резюме

Семейные ценности, обычаи, традиции и нравы русской семьи Бессарабии межвоенного периода в румынской литературе

В статье рассматриваются написанные в жанре этнографической беллетристики очерки «Бессарабские дороги» Михаила Садовяну и нравоописательный роман Георгия Безвиконого «Последний лишний человек». Наш выбор произведений основывался на репрезентативности данных источников в русле заданной тематики. М. Садовяну воссоздает фантоматическую картину микропространства русской дворянской семьи мадам Паниной (1920-х гг.); система образов данных очерков наглядно демонстрирует атмосферу социальной дезориентации русского населения, а также проявление четких тенденций интеграции в румынское социальное пространство. Однако семейные ценности, обычаи, традиции и нравы русской семьи Бессарабии межвоенного периода сохраняют элементы преемственности. Г. Безвиконый, со множеством бытовых деталей, воссоздающих дух эпохи, ее исторический

колорит, ретроспективно отражает жизнь типичной бессарабской семьи с высоким сословно-социальным положением (т. н. «русские бояре»); в его романе вырисовывается сложившийся на протяжении поколений биопсихологический портрет семьи в детальных аспектах семейных ценностей, обычаев и традиций. В представленных произведениях также предметно рассматриваются вопросы «бессарабской идентичности», которые были особенно актуальны в аспекте изучения русской семьи в межвоенный период.

Ключевые слова: межвоенный период, этнографическая беллетристика, микропространство русской семьи, семейные ценности.

Summary

Family values, customs, traditions and ethics of the Russian family in Bessarabia (the interwar period in Romanian literature)

The article analyzes the essays “Bessarabian Roads” by Mikhail Sadoveanu, written in the genre of ethnographic fiction, and the moral-descriptive novel by Georgy Bezikonny “The Last Superfluous Man”. Our selection of works was based on the representativeness of these sources for the announced topic. M. Sadoveanu recreates a phantomatic picture of the micro-space of the Russian noble family of Madame Panina (1920s); the system of the images of these essays clearly reveals the atmosphere of social disorientation of the Russian population, as well as the manifestation of clear trends of integration into the Romanian social space. However, the family values, customs, traditions and the morals of the Russian family in Bessarabia during the interwar period retain some elements of continuity. G. Bezikonny in details recreates the spirit of the era, its historical flavor, retrospectively reflects the life of a typical Bessarabian family with a high social class status (the so-called “Russian boyars”); in his novel, the biopsychological portrait of the family, constituted over generations, emerges in the detailed aspects of family values, customs and traditions. The above mentioned works also substantively consider the issues of “Bessarabian identity”, which were especially relevant in the aspect of studying the Russian family in the interwar period.

Key words: the interwar period, ethnographic fiction literature, the microspace of the Russian family, family values.

În perioada interbelică, în Basarabia, se schimbă în mod esențial organizarea evoluției etno-etnografice a instituției familiei populației ruse, fapt ce se reflectă asupra tabloului general, atât în structura instituției familiei și a sistemului de legături

matrimoniale, cât și la nivelul familiei particulare sau a individului. În perioada țaristă, populația rusă a Basarabiei era constituită preponderent din funcționari, militari și nobili (*dvoreni*). Reformele realizate în Basarabia au schimbat radical componența păturii funcționar-administrative a populației din regiune (Cозина 2018: 116-170). Trecerea la gestiunea în limba română și rezultatele reformei agrare, au modificat substanțial situația din câmpul muncii. S-a schimbat raportul cantitativ dintre componentele urbane și rurale ale populației ruse locale. Degradarea radicală a statutului social, în mod corespunzător, a influențat și condițiile de constituire a atmosferei social-psihologice a familiei. Însă, textele-surse, scrise în genul beletristicii etnografice (precum, de exemplu, schițele lui M. Sadoveanu), sau de descriere a moravurilor (cu elemente de etno-beletristică) – romanul lui Gh. Bezviconi, în pofida tendinței generale de dezintegrare socială a populației ruse, este indicată perpetuarea în anii 1920 a continuității valorilor familiale, ale obiceiurilor, tradițiilor și moravurilor familiei ruse în Basarabia în general, raportate la păturile sociale superioare.

Continuitatea tradițională cotidiană a familiei nobilimii ruse din spațiul basarabean poate fi urmărită cu destulă claritate în textele schițelor etnografice ale lui Mihail Sadoveanu, *Drumuri Basarabene*, scrise în 1922, după călătoria sa în Basarabia. Schițele, pe lângă tot felul de impresii, conțin descrieri pitorești ale moravurilor și obiceiurilor rușilor din Basarabia de la începutul perioadei interbelice, tablouri detaliate ale cotidianului familiei nobile ruse, în aspecte mentale și ale comportamentelor. Acest tablou apare în evidență prin descrierea unor chipuri exemplare, ce formează sistemul de descriere a moravurilor personajelor, precum în povestirea *Un Prînz* de Mihail Sadoveanu. Personajul principal în acest sistem – nobila rusă, doamna Panina (*madame Panina*), apare în mijlocul universului său al casei-pensiuni ospitaliere. Autorul ne acordă posibilitatea unică de a ne conecta la această lume. Subiectul se desfășoară la „hotarul nistrean al Basarabiei”, în or. Soroca, în vara anului 1919: încă nu demult s-a decis unirea Basarabiei cu România, armata română e cantonată la Nistru, și „societatea rusă basarabeană” a încremenit în „nedumerire și tristețe” (Sadoveanu 1992: 40). Sadoveanu remarcă, că încă recent „personagiile zilei” ruși: „frunțași ai zemsvelor comunale și județene”, ofițeri din garnizoane și „cîteva măriri decăzute ale Imperiului”, sunt „rămași în aer” după „cumplita furtună a anului 1917” (Sadoveanu 1992: 40). Ei au în-

cremenit în senzația propriei catastrofe: ne având posibilitatea să treacă de cealaltă parte a Nistrului, „unde s-ar găsi pe un țărm al morții”, dar de asemenea pierduți pe această parte, „străini de români și de limba lor”, „se zbat ca niște umbre chineze între două întunericuri, în ultimele răsfrângeri ale unui incendiu (Sadoveanu 1992: 40). Sadoveanu descrie o casă particulară pe Nistru, aflată în proprietatea doamnei Panina. Casa este utilizată și ca un restaurant cu pensiune: „Sub umbră de viță de vie acățătoare, pe un fel de larg cerdac, cu fețe de un alb strălucitor și cu servicii scînteietoare. <...> Totul e curat, prietenos, discret” (Sadoveanu 1992: 39). Un personaj de remarcă este chelnerul, cu un aer ce-i aduce asemănare cu filosoful francez Brillat-Savari. Acest tânăr, foarte subtil, care-și exercită meseria cu o „oarecare condescendență”, fumează țigara și „dă mîna cu clienții, schimbă cu ei vorbe amicale”. Precum se adeverește, „E un absolvent al studiilor juridice universitare”. Stăpâna frumoasei case și a livezii îngrijite, care din timp în timp apare printre oaspeți – *madame Panina* – o doamnă frumoasă și înaltă cu „ochi extraordinari, migdalați, mari și languroși”, a aparținut cândva înaltei societăți. „Își vedea moșia în gabrioleta elegantă, trăia într-un palat, își împărțea viața între sezonul de băi și petrecerile de iarnă”. După revoluție, familia sa s-a ruinat complet: „A rămas văduvă, cu copii de educat, cu greutăți chinuitoare, în vremurile acestea de scumpeție sălbatică, de tulburări, de nesigurantă. Dar îndată după venirea armatei române „și-a pus șorț alb de gospodină și a ieșit în piață să cumpeze carne și zarzavaturi, ca să gătească o masă bună pentru cîteva cunoscuți”. De atunci ea întreține pe terasa casei sale un restaurant de familie confortabil, pentru vizitatorii constanți, din „naufragiații Imperiului”, cu prânzuri uimitor de luxoase și cu o atmosferă plăcută, dar discretă și mandicoasă. În organizarea divertismentului pentru oaspeți, stăpâna era asistată de membrii familiei: doi copii, ce cântau române pentru vizitatori și mama vârstnică, care-i acompania la pian. Casa doamnei Panina – un adevărat colțisor de rai, dar cu o atmosferă plină de un tragism ascuns. Sadoveanu descrie cu măiestrie anumita, cândva însemnata, parte a societății ruse, în momentul căderii vertiginoase a statutului său social: societatea rusă, aflată într-o deplină debusolare, social dezintegrată, marginalizată și lipsită de coeziune socială: „îi vezi la grădina publică, <...> pahar de bere dinainte, vorbind, comentînd, făcînd conjecturi, și-nsfîrșit încercînd a grăi în limba băștinașilor... Nu le-a mai rămas nimic din aureola fi-

returilor și a pajurilor imperiale: <...> În pașnica umbră de la madame Panina, oameni de azi, oameni de ieri stau liniștiți în după-amiaza înabușitoare, și absolventul jurist trece printre toți, cu țigara în colțul gurii, împărțind bunătățile pregătite sub ochii cei mari și melancolici ai stăpînei” (Sadoveanu 1992: 40). Deosebit de clar debusolarea socială se manifestă în descrierea meniului cu adevărat rusesc al mesei de prânz: „Pentru cine nu știe, e necesar să spun că o masă, după moda rusească, la nobila noastră amfitrionă, cuprinde două părți: zacusca și masa propriu-zisă. Zacusca e o gustare, un aperitiv. Domnul jurist așează delicat dinainte-ți unt, brânzeturi, mezeluri, masline, sardine și batog ș-o sticlă de rachiu în care plutesc fire lungi și încîlcite de coajă de portocală... Guști dintoate aceste felurite bunătăți și bei nu numai un păhărel de rachiu foarte tare, – ci un număr de păhărele, care mie mi s-a părut cam arbitrar. Interesant este că toți din juru-mi, de fiecare dată, au acru că beau primul păhărel, așa privesc licoarea c-un fel de mirare și se fritisesc unul pe altul cu gravitate... După o lungă și copioasă zacuscă, – domnul cu țigara în-colțul gurii aduce sticle de vin alb și negru, vase cu gheață, alte tacîmuri de argint, farfurii de portelan, și anunță meniul c-o voce mișcată. E tot ce face mai bun și mai delicat madame Panina... In adevăr, de la supă cu pateuri fine pînă la înghețată, întregul prînz pare o protestare împotriva lipsei și o revanșă împotriva bucătăriei democratice, în mare cinste după anii teribili” (Sadoveanu 1992: 40). Pe fundalul acestui ospăț apare chipul fantomatic al familiei nobile ruse, familia doamnei Panina, un chip al trecutului. „Toată lumea e mulțămîtă; toate privirile se întorc cu recunoștință spre sanctuarul nobilei reprezentante a zilelor de ieri. O cucoană bătrînă deschide o pianină și cîntă, întovărășită de vioara unui tînăr profesionist, cîteva bucăți din timpurile burgheziei. Recunosc, între altele, un vals de Ivanovici... Într-o pauză, intră în cerdac și doi copii ai gazdei: Mișa gimnazist tinerel, cu botforași lustruiți și tunica strînsă-n centură, – ș-o mărunțică *barîșnia*, puișor de femeie blondă, albă, vapoasă și *zîmbitoare*... Amîndoi trec pe la piano – și cîntă cîteva dulci și pătrunzătoare melodii din vremurile fericite. Subt degetele lor notele au un accent de adevăr și de tragic. Oaspeții privesc adînc mișcați și tăcuți pe acești copii ai dezastrului, pe cînd madame Panina – o gîcesc – își șterge lacrimile alături, în umbra unei odăi...” (Sadoveanu 1992: 41), – astfel finalizează autorul această schiță expresivă și plastică a imaginii microspațiului familiei ruse din Basarabia

la cumpăna timpurilor.

Sadoveanu, precum și alți scriitori români care au locuit în Basarabia sau au vizitat-o în perioada interbelică a anilor 20' fixează chipul etnic nedefinit al localnicilor, unde noțiunile de „ruși basarabeni” și „basarabeni” devin sinonime. Acest lucru este ilustrat de povestirea din același ciclu – „Paiata”. Eroul său – un adevărat basarabean – Ernest Ernestovici Harki, „un personaj simpatic și foarte cunoscut încă de pe vremea rușilor. <...> E un om tînăr încă, un blond cu ochii albaștri, îmbrăcat cochet cu haine de vară, cu guler strălucitor, cu cravată străpunsă de un bold de aur. Se recomandă ceremonios înclinîndu-se adînc și întinde o mînă albă cu degete fine. Îi pare bine de toate cunoștințele noi și zîmbește prietinos. În fata ofițerului care ne e tovarăș, om cu vechime de doi ani în tîrg, cunoștință veche a sa, Ernest Ernestovici își ia poziție militărească împietrită – și, încruntîndu-și cu energie fața proaspăt rasă, execută salutul militar” (Sadoveanu 1992: 42). Acest tînăr, blond și elegant, odinioară inginer, actualmente om ce se apucă de orișice lucru, dar cu toate că „e un inginer cu reputație, e iubit de prieteni mai ales pentru nebuniile și chefurile lui”, – e oricum un personaj marginal sub aspect social și cultural. „Cu fața strîmbată într-o mască de tragic respect, Ernest Ernestovici raportează domnului maior că nu a putut să se culce decît în ziuă, că n-a putut să doarmă decît pînă la amiază, că-i gata să se dreagă cu cîteva păhărele de *vodka* tare...” Amicul său, un fost maior, își consumă viața în chefuri. „A! și domnul maior e un tip iubit și cunoscut aici. E un om de inimă și de petrecere. E și un om corect în serviciul lui, lucru rar și cu atît mai prețuit. E un om care, «vorbește puțin și bea dimpotrivă», cum spun unii. Și totdeauna cu aceeași mască flegmatică, ușor încruntată, care aduce puțin cu masca marelui Corsican” (Sadoveanu 1992: 42). Este semnificativ, că Ernest Ernestovici prezintă un chip de basarabean tipic, cu o identitate etnică nedefinită, cu un lexic macaronic și dezintegrat social. El vorbește rusa și concomitent alte cîteva limbi: *Hier, wir haben notre Napoleon...* ne încredințează Ernest Ernestovici, privind cu dragoste la maior. *Batiușca!* adaugă el cu patos, *tu la noi Napoleon. Este Napoleon de Soroca!*... sîrșește el cu un gest teatral. – *Foarte bine, stai frumos și pune mîna pe pahar!* Îi răspunde cu admirabilă flegmă ofițerul” (Sadoveanu 1992: 43). În Basarabia interbelică, mai ales în anii 20, nu arareori puteau fi întîlnite astfel de personaje precum Ernest Ernestovici, care vorbea „în jargonul lui fantastic, alcătuit din vreo patru-cinci limbi, urmează

cu volubilitate un fel de discurs ditirambic la adresa bunului său amic *le commandant...*”. Autorul se interesează foarte viu despre proveniența acestui om atât de straniu și neobișnuit pentru el. Dar acesta recunoaște, că la acest capitol, informația pe care o poate oferi este foarte sumară. „Ernest Ernestovici îmi spune el în jargonu-i peștit – e coborîtor dintr-un neam de oameni cam vag, poate ruși, poate nemți, poate poloni... În orice caz el nu știe cărei naționalități aparține, și la urma urmei, nu-l interesează asta. Cîndva, înaintea grozavei furtuni în care s-a prăbușit un mare imperiu, vorbea rusește și-l înțelegea toată lumea... Acum e nevoit să coase alături, ca pe niște petici, toate amintirile din feluritele gramatici pe care le-a răsfoit odată în liceu. Reprezentant fără limbă și nație al cosmosului vulcanic de peste Nistru, e cu atît mai trist în fond cu cît încearcă să dea mai variate contorsiuni măștii pe care și-a pus-o pe față” (Sadoveanu 1992: 43). Ernest Ernestovici se comportă ca paiuța. El e sentimental și înspăimîntat de tot ce se petrece în jurul său. „Masca și risul lui sînt o armă, ori cel puțin o pavăză” (Sadoveanu 1992: 43).

Este important de înțeles, că în pofida fanteziei artistice, aici avem în față o beletristică etnografică, care diferă de beletristica propriu-zisă prin câteva calități importante: fixarea obiectivului de cunoaștere a noilor universuri etnice și descrierea lor veridică, adesea realizată după un calapod anume, realizată prin recunoaștere și comparație cu viața cunoscută de cititor; posibila beletrizare, care se manifestă, în special, la nivelul poeticii, a procedurilor de reprezentare, orientate spre descrierea vieților și generarea unor caractere populare tipice; o folosire pe larg a unei proprii narațiuni, introducerea figurii povestitorului, care transmite impresiile personale de la contactele cu reprezentanții poporului respectiv, care nu exclud o fixare de precizie documentară a particularităților vieții populare și a cadrului său natural (Созина 2018: 22).

Anume sub acest aspect sunt descrise valorile familiale, obiceiurile, tradițiile și morala familiei basarabene în romanul lui Gheorghe Bezviconi «Последний лишний человек», care de asemenea, în anumite momente, deslușește bazele prezentării „identității basarabene”. Personalitatea lui Gheorghe Bezviconi, istoria familiei sale, sunt un exemplu de autoidentificare caracteristică basarabeană. În literatura de specialitate, identitatea națională se asociază cu noțiunile de originalitate, continuitate, stabilitate, identificare și conștientizare a apartenenței etnice și naționale. Esența sa depășește

limitele personale și atinge autoidentitatea sistemului social (Искусство... 2007: 346).

În acest context, este important de a consemna particularitățile vieții și creației autorului – subapreciat la timpul său și, cu regret, puțin cunoscut și astăzi. Cercetătorii defineau pe Gheorghe Bezviconi (1910–1966), ca pe un specialist de înaltă erudiție în mai multe domenii de cunoștințe istorice: istoria României, a relațiilor româno-ruse, a istoriei locale basarabene, a genealogiei, a istoriei literare românești, a bibliografiei româno-ruso-basarabene ș. a. Ziarist autodidact, a scris în română, franceză și rusă (Colesnic 1997: 212). Singura sa operă artistică este romanul (care are la bază istoria unei familii basarabene) «Последний лишний человек»¹ scris în limba rusă, pe care n-a mai folosit-o după ce se mută de la Chișinău la București (deja de 5 ani), în calitate de dar soției sale iubite – Tatianei Andreevna Bezviconi, de la naștere – Gromova, fiică de fost colonel al armatei țariste. În 1952 el scrie: „Iată deja de două luni, de când pierzând terenul de sub picioare, eu scriu pentru tine această continuare a cronicii noastre de familie. Nu prea seamănă a un *Recviem propriu*” (Безвиконный 1990) (Безвиконный 1990a: 27). „Acesta nu este un roman istoric, aceasta nu este o alegorie a retrăirilor general umane”, specifică el în prologul expunerii sale. „Romanul”, cadrul căruia nu este limitat de autor, prezintă o operă foarte greu de definit din perspectiva apartenenței la genurile literare. În el este reflectată viața, cea mai importantă și mai interesantă epocă din viața individului, familiei, păturii sociale, a întregii societăți și în final al țării, statului, poporului și chiar a umanității în întregime. Definim însemnările lui Gh. Bezviconi ca cronică de familie în genul eseului, remarcată și printr-un debut filosofic și publicistic. Descrierile prezintă câteva paliere de subiecte dispuse pe planuri diferite. Denumirea primei părți a romanului „Oamenii epocii de piatră” este și o demarcare a reprezentanților acestei familii de altă lume, de altă mentalitate, cea contemporană. El scrie despre oamenii *lumii proprii*, în care a crescut (Безвиконный 1990a: 27), scrie despre eroii săi, fără să ascundă laturile tainice ale vieții, *fără a le amesteca într-o abundență de fantezii*. Se sfârșește această parte astfel:

Oamenii epocii de piatră.

*Deasupra mormintelor lor stăteau cruci de piatră.
Și n-a rămas acolo piatră pe piatră...*

(Безвиконный 1990b: 129).

Oamenii epocii de piatră, retrospectiv reflectă,

mai mult decât altceva, viața familiei basarabene. Valorile, obiceiurile, tradițiile și morala unei familii caracteristice aparte (familii de „naționalitate basarabeană”). Această familie basarabeană în conștiința străinilor este definită prin noțiunea de „boieri ruși” (astfel ea este definită de o nouă rudă prin alianță), deoarece ei trăiesc în conformitate cu tradițiile familiei dvorenești patriarhale ruse, dar cu specific etnografic moldovenesc. Istoria neamului este localizată în ocina sa – Tătărești, probabil de identificat cu satul Tătărești din raionul Strășeni la cca. 30 km de Chișinău, dacă ținem cont de remarca autorului precum că Tătăreștii, „erau la răscrucea drumurilor, în calea spre orașul gubernial și acei, care plecau cu afaceri la Chișinău, nu puteau să nu intre în moșie” (Безвиконый 1990a: 37). Este descrisă biserica veche (în stil vechi moldovenesc în cinstea victoriei asupra tătarilor) din acest sat, reflectând istoria familiei neamului Mascanilor. Familia era numeroasă, influentă și la alegerile nobiliare și de zemstvă dădea multe voturi. Tatăl străbunicului – boierul Constantin Mascan: barba castaniu deschisă, fruntea înaltă, nasul drept. Bunicul – Constantin Vasilevici Mascan: statură mică, fuma un ciubuc enorm, și cu apucături de despot.

Personajul de familie central – bunica Sofia Egorovna (Safta), care *era o femeie extraordinară. Adevărată moșierită tătăreșteană*, Sofia Egorovna a născut de șaptesprezece ori, avea un temperament înflăcărat (străbunica Maria era de proveniență grecească, mică de statură și oacheșă) și a trăit până la 100 de ani. Anume bunica în această familie a fost apologeta etichetei de familie. Moartea bunici – sfârșitul epocii. Ea nu făcea parte din familia Mascanilor. Nu era de viță nobilă (tatăl său s-a refugiat în imperiul Rus din Serbia): *fețica energică de ten închis, sprâncenele aproape crescute, ochii arzând ca cărbunii și buzele strânse subțiri*. A fost alaptată de țiganca Bumba. Un timp a fost educată la Odesa, în grija rudei noastre, iluminatei contese Ruxandra Scarlatovna Elling, din naștere – Sturdza.

Personaje-chipuri expresive din cadrul familiei sunt și cele *patru mătușe*. Mătușica Ecaterina Constantinovna era tutore la gimnaziul guberniei de fete, spital și mai multe societăți de caritate. Peste tot ea se implica în toate detaliile și mărunțișurile, în realitate însă permițând președinților să fure sărmanii ocrotiți. „În Tătăreștii din vremea copilăriei mele Ecaterina Constantinovna a concentrat în mâinile sale toată conducerea gospodăriei. Ea s-a înconjurat de un personal de favoriți și turnători servili” (Безвиконый 1990b: 119). În vremuri de demult, Ecaterina Con-

stantinovna s-a măritat cu un colonel vârstnic, erou al războaielor cu turcii. Colonelul curând a murit, și mătușă în întregime s-a consacrat îngrijirii mamei sale. Ecaterina Constantinovna l-a crescut pe nepotul său, Serj. „Vărul” *Oncl*, soțul lui Dolli (sora lui Serj) englez, care a ajuns la Chișinău cu o garderobă teatrală comandată pe spezele ei. *El uimea basarabeni naivi cu fața rumenită, buzele vopsite și stema dezgustătoare ca o medalie, cu vaporul strămoșilor săi – cruciați*. Invitat în ospete la absolut inofensivul vecin Acundin, pe drum, în trăsură, „vărul” la învins la cărți pe moșierul primitor. Când Ecaterina Constantinovna a decedat, iar jocul în „boierii ruși” l-a plictisit pe „vărul” *Oncl*, *el a lichidat averea lui Dolli și luându-l cu sine pe Serj a părăsit ținuturile noastre* (Безвиконый 1990a: 119-120). Elena Constantinovna, o altă mătușă, mică și gârbovită, pe care nimeni în familie nu o lua în seamă. Ea, însă, (cu toate învinuirile în mezalianță) s-a căsătorit reușit cu un moșier armean local și a plecat în Franța. A treia mătușă, Eugenia Constantinovna – „preafrumoasa grecoaică”, avea reputația de frumoasă clasică. S-a căsătorit cu un diplomat și după o viață plină și petrecăreață peste hotare s-a întors în Basarabia. Mătușă Elisabeta Constantinovna, era opusul total Ecaterinei Constantinovna. Îi plăcea liniștea, confortul și pisicile. *Elisabeta Constantinovna trăia adesea la Tătărești, la mama sa, deși prefera viața în sătuceanul său, unde cultiva flori, viermi de mătase, torcea pânze foarte fine și țesea după ornamente sofisticate ale ceramicii vechi minunate covoare moldovenești*. Elisabeta Constantinovna aderase la mișcarea tolstovistă. Din propria moșie a oferit câteva zeci de desetine pentru colonia tolstovistă, populată de originari din Rusia Centrală. Dar viața în comună nu s-a încheat și colonia s-a destrămat. În timpul revoluției mătușă trăia în căsuța sa sătească. Nimeni nu s-a atins de ea. Pe urmă ea a plecat la Odesa, unde modest s-a instalat într-un mic apartament dintr-o casă populată, trăia foarte sărac și strâmtorat împreună cu multiple pisici, aflate în stare deplorabilă.

Portretul artistic al unchiului Mica este chintesența chipurilor nobililor basarabeni, mărușul de aur al speței neamului Mascanilor. *Dimitrie Constantinovici, sau precum era numit în familie – nenea Mica, a fost penultimul copil al bunicii, tatăl meu – ultimul*. Sofia Egorovna a avut mari speranțe privind favoritul său. În copilărie el a fost alintatul Tătăreștilor, apoi a plecat să studieze dreptul roman peste hotare (Franța, Germania). „Mica posedă o minte lucidă și avea spirit de observație. moldo-grec după proveniență: cu studii engleze și franco-germane, el era

destinat conducerii nobilimii rusești” (Безвико́нный 1990b: 130). El a fost ales căpetenie a dvorenimii, a primit titlul de șambelan, dar viața lui s-a rostogolit în altă direcție: „Ereditatea stihinică a strămoșilor, boala tatălui său, despotismul mamei... Dimitrie Constantinovici bea, s-a deprins cu morfina. Natura nesocotită cerea satisfacerea în «orgiile mascanești». El era pasionat de Petersburg și de cei două sute de ani ai Rusiei imperiale. Când în Basarabia au venit românii, vârstnicul unchiul Mica, ne dorind să recunoască propriile păcate, a urât câmpia fără margini, prin care gonește omul răutăcios. Șambelanul țarist a trecut în extremă, blamând tot ce e rusesc. Curând a urmat o oarecare dezamăgire: moșierilor li s-a permis să-și trăiască veacul pe domeniile mult micșorate, dar nu li s-a acordat nici o importanță. Jefuiau politicenii, avocații, cămătarii, «perceptorii» – noua categoria de vameși. Tuturor, întotdeauna, unchiul le era dator... Pentru tot se plătea cu rubla de aur” (Безвико́нный 1990b: 133).

Întruchiparea artistică a percepției tragice de către autor a epocii sale s-a manifestat în finalul de același tip al destinelor acelor personaje care au rămas în Basarabia după revoluția din 1917. Mătușa Eugenia Constantinovna (frumoasa grecoaică) s-a întors în Basarabia, unde în județul Akerman bunica i-a oferit o moșie din propria zestre. La apusul vieții din ea, femeie frumoasă s-a transformat într-o scorpie răutăcioasă. „Când soții apăreau în stradă, ei mergeau pe laturile opuse ale trotuarului și arareori se certau într-o engleză perfectă. Rămășițele averilor sale le-au irosit, încercând să obțină prin judecată de la stat moșia-curort acaparată de la ei” (Безвико́нный 1990b: 121). Mătușa Elisabeta Constantinovna a murit într-o sărăcie lucidă, printre cadavrele în descompunere a pisicilor sale. Unchiul Mica, Dimitrie Constantinovici a murit pe patul spitalului orașenesc – umbră de om extenuat. „Jefuitorii din spital au scos de pe cadavrul încă cald dinții de aur...” (Безвико́нный 1990b: 134).

Valorile de familie, obiceiurile, tradițiile și morala s-au transformat sub influența mentalității istorice. Raporturile copii-părinți și cele între soți, formate în epoca „țaristă” sub influența mentalității rusești, s-au păstrat în Basarabia în perioada politică zbuciumată, dar treptat s-au atenuat și au dispărut pe durata epocii interbelice. Astfel, influența activă asupra boierimii basarabene a fundalului social odesit, s-a manifestat pregnant, de exemplu, în caracterul și sistemul de valori al bunicii Sofia: „În Odesa clocotea viața. Oamenii beneficiului erau plini de energie, căutau distracția, strălucirea, femeii frumoase. S-a

creat un stil specific odesit, la drept vorbind, cam prea sclipitor și țipător, precum tot ce e sudic, dar elegant. Acest stil a influențat nemijlocit arhitectura noului Chișinău. Absolvenții liceului Richelieu au devenit mai târziu printre cele mai populare figuri basarabene. Surorile lor au fost educate sub patronajul lui «maman» Kandyba, vecinii noștri, Manuc-bei și Cheșco uimeau odesiții prin baluri splendide. În acei ani, când bunica nu pleca peste hotare, lunile de iarnă le petrecea la Odesa, cotidianul căreia se reflecta în toate aspectele vieții proprietarilor tătărășteni” (Безвико́нный 1990a: 34).

Influența educației se realiza în moravuri și obiceiuri. Datorită pasiunii bunicii față de istoria rusă și față de romanul istoric rusesc, în posesiunile funciare ale familiei s-a creat un fundal normativ specific. Moșiereasa din Tătărăști a creat o „opricinină” adică oameni avansați dintr-o condiție modestă, gata s-o urmeze în foc și apă. „Cu anii «opricinicii» s-au așezat pe propriile loturi, s-au îngrășat și au uitat despre nelegiuirile tinereții. Satele noastre aminteau așezările militare araccieviste: totul era vopsit în două culori – palid-gălbui și gri, (culoarea roșie bunica nu o iubea). Chiar și căruțele țărănești sure erau înfrumusețate cu flori galbene, fapt ce-i împiedica pe locuitorii tătărășteni să se oprească în voia lor pe la cârciume: se va raporta boeroaicei!” (Безвико́нный 1990a: 36). De la Potiomkin au moștenit abilitatea de a prezenta totul pe față. „Plecarea și sosirea bunicii în domeniu era însoțite de sunetul clopotelor și rugăciune” (Безвико́нный 1990a: 36).

Sofia Egorovna a fondat unul dintre primele spitale în gubernie, și medicul verifica acasă, dacă e bolnav țăranul ce nu a ieșit la lucru. Ea a fondat și o școală în care învățau 27 de elevi, în memoria faptului că pe 27 aprilie a decedat soțul său neuitat.

În narațiuni, autorul conturează canoanele etichetului familial, așa-numitul cod moral-social al familiei. Bezviconi descrie familia strict patriarhală, cea ce înseamnă o supunere fără echivoc față de capul familiei, și în care deciziile principale sunt luate exclusiv de el. În acest caz, rolul era îndeplinit de bunica Sofia. „Bunelul a murit fără a lăsa testament. Nici fiicele căsătorite nu au fost separate. Legile locale complica situația. Ultimele însă n-au tulburat-o pe bunica, care a împărțit averea astfel, precum a împărțit pământul Noe biblic. Toată averea – inclusiv zestrea deloc mică a Sofiei Egorovna – a fost scrisă pe numele copiilor, cu condiția ca toți să i se supună. Și mai departe: în familia noastră a rămas un singur bărbat – bunica” (Безвико́нный 1990a: 36). Ea intervenea în afacerile tuturor, și nimeni nu se încume-

ta să-i iasă din ascultare. Până în ziua morții nimeni nu s-a încumetat s-o contrazică. Căsătoria fiecărei fiice a fost o întreagă tragedie. Reproșuri fără sfârșit de trădare și lipsă de considerație. În familie domina un conservatism absolut. „Repulsia față de inovații, bunica le moștenise de la bunel. Din această cauză țevile de fabrici n-au urât peisajul Tătăreștilor. Mai mult ca atât, până la moartea bunicii, adică până la începutul secolului XX, nimeni nu s-a hotărât să tragă chiar și-n casa oroșănească electricitatea și telefonul” (Безвиконный 1990a: 41).

Una dintre categoriile caracteristice ale eticii familiale era ospitalitatea. „Sofia Egorovna iubea agitația în jurul său. Pe toți îi primea cu bucurie, ca pe oaspeți doriți. Deja la cotitura de pe șosea la drumul spre Tătărești erați salutați de o inscripție pe scândură gri cu litere pretențioase galbene: «Poftim la masă». Și mai departe, în roman, amintind de moșierii basarabeni, Bezviconi scrie despre ospitalitatea lor, precum despre moșierul primitor Acudin” (Безвиконный 1990b: 120).

Statutul social al familiei era destul de înalt. Statutul însemnat determina condițiile de viață din domeniu. „Aici se puteau afla ultimele știri și se putea primi o scrisorică de recomandare. Mulți intrau însă fără vre-un motiv, să se închine Sofiei Egorovna. Bunica era respectată”. Oaspeții erau dispuși după ranguri cu strictețe. „Ospitalitatea nu era nimănuri refuzată, doar că începerea era în corespondență cu rangul”. Bunica o iubea foarte mult pe doica sa Bumba, și când ea a murit, a fost înmormântată „cu toată solemnitatea ce se cuvenea pentru doica bunicii”. „Dar copiii săi, rămâneau țigani simpli (adică în statutul de sclavi), deși bunica nu ia lipsit de grija sa”. Apreciindu-și foarte mult statutul, „bunica cu trufie se pronunța despre multe familii vechi: vei rade stema și vei da și de podcoava țigănească” (Безвиконный 1990b: 118).

Tradițiile și obiceiurile familiale – „ceremonialul” Mascanilor era destul de tipic pentru majoritatea familiilor basarabene de acest statut. De exemplu – obiceiul tradițional de acordare a numelui. „În acele timpuri comiilor nu le se oferea o mare înemnătate. În sfârșit, ne-am mutat la oraș și când s-a născut fetița, după vechiul obicei am chemat din stradă primii întâlniți ca să botezăm noul-născuta. S-a născut mătușa Ecaterina Constantinovna. Ea a fost botezată de frizer și brutăreasă. Celorlalte trei fete, care s-au născut după Ecaterina Constantinovna, s-au dat nume care începeau cu litera E, după același obicei vechi, ce salva noul-născuții de destinul fatal al primilor copii. Se pare că a mai fost o Eufrosinie, – al cincilea

E, plecată în neființă în pofida tuturor literelor...” (Безвиконный 1990a: 35).

Încă o tradiție caracteristică a acestei familii consta în trecerea anuală pe timp de iarnă din conacul moșiei în casa orașenească. Precum majoritatea moșierilor basarabeni, Mascanii petreceau iarna la oraș. Viața tipică a moșierilor provinciali ruși din secolul al XIX-lea, cu neapăratele atribute cotidiene ale conacului: recepții de seară cu mese de joc, cu multiple rude, și persoane dependente. „Anual, în camera vecină se deschideau mesele de joc, și vecinii ce se adunau la lumină se așezau la cărțile de joc. Jucau cu mize mici, mai mult pentru distrarea bunicii, care urmărea din camera sa câștigul total. Rudelor sărace, în caz de pierdere mare, pe loc li se făcea un dar – «împrumut»” (Безвиконный 1990a: 37). Partener permanent la masa de joc al bunicii era moșierul Li-asovschi, fiul unui maior din timpurile campaniilor Ecaterinei și a Războiului pentru Apărarea Patriei, care a primit pământuri în Basarabia. „Ajuns la demisie locotenent-colonel s-a așezat într-un mic cătun, în care toată populația țărănească era constituită din frații și nepoții săi vitregi. Trăia sărac, ce avea – bea, și de foame se hrănea la bunica” (Безвиконный 1990a: 38). Un capitol aparte erau balurile anuale, vizitate chiar și de rude regale (principele de Bourbon, Chaim Carlovic, Chime de Bourbon, duce de Madrid și Anjou (1870–1931), care în anii 1896–1909 a făcut serviciul în armata rusă). „Ziua onomastică a bunicii, 17 septembrie, era sărbătorită la Tătărești de toată gubernia”. Ospățul era de proporții și dura câteva zile. La bal „oaspeții se adunau cu câteva zile înainte de sărbătoare. Venea guvernatorul și arhiereul”. Un loc deosebit în rândul ceremoniilor familiale îl ocupa obiceiul vechi al „linguriței cu dulceață”. „Oaspetele se apropia de mânuța Sofiei Egorovna. În funcție de statutul său i se acorda un salut mai scurt sau mai îndelung al gospodinei. După aceasta oaspetele se îndrepta spre prima tavă, lua lingurița din talgerul de argint, lua cu ea dulceața din una din cele douăsprezece vâșute cu dulceturi de diferite soiuri și trecea spre o altă tavă, pe care stăteau păhare cu apă, iar după ce erau servite, lingurița se pune pe o altă farfurie” (Безвиконный 1990a: 38).

Conștiința de sine familială a acestui neam era compusă destul de complex. Astfel, autorul observă, că „la vreo jumătate de duzină din strămoșii mei au fost strangulați în subsolurile Țarigradului. După sânge, mai mult fiu al Orientului, eu aparțin mai mult Apusului. Pentru că spiritul ne posedă” (Безвиконный 1990b: 125).

În continuare, Bezviconi descrie în următorul fel

circumstanțele constituirii acelei *naționalități basarabene*. „Timpurile și lumea sunt desosebite... Basarabeni constau dintr-un amestec straniu și nu de cea mai bună calitate. Lenea acoperea cu un fel de mucegai țăranul și moșierul. Dacă în sat apărea un meșteșugar dibaci sau un țăran iute, se adeverea că provine din Podolia. Dar curând, balta locală înghițea veneticul. Același lucru se întâmpla și cu pătura moșierească. Aici se trăia nu din venit, dar din toată averea, se cheltuia generos, deși neîndemânatic. Cele mai bune vinuri se consumai pe loc, cauză pentru care faima vinurilor din Crimeea, injust o întrecea pe a celor basarabene. Rușii își pierdeau aici amploarea, polonezi amabilitatea, grecii și armenii – spiritul întreprinzător. Locuitorii primeau coloritul basarabeian și chiar, naționalitatea. Astfel, în orice caz, ei se înscriau după 1918” (Безвиконный 1990b: 126).

Romanul lui Gheorghe Bezviconi «Последний лишний человек» conține portrete etno-psihologice remarcabile și vii, o societate întreagă, o galerie de oameni – membri ai familiei, care au contribuit la apariția și dezvoltarea acestei personalități. Identitatea națională este examinată în plan psihologic, ca o „conștientizare a diferenței”, „simțul și conștientizarea a *noi* și *ei*”. (Искусство... 2007: 349). Narațiunea abundă de o multitudine de detalii cotidiene, ce reconstituie spiritul epocii, coloritul său istoric, fapt ce permite articularea problemei de demarcare a identității naționale a basarabenilor, mai ales în această perioadă. Considerăm, că cercetarea procesului de evoluție a instituției familiei ruse din Basarabia interbelică, prin concepte mentale (valori familiale, obiceiuri, tradiții și morală) în baza operelor literare, ne va permite să cercetăm acest fenomen mai limpede și mai autentic, odată ce materialele artistice prezentate, așa sau altfel, reflectă procesele și fenomenele magistrale, care ființează în sfera socială, precum și translează categorii etnoculturale determinate ale mentalității de epocă. Astfel, examinând textele selectate, precum și reacția la ele a contemporanilor, vom putea nu doar să înțelegem particularitățile dezvoltării instituției familiei ruse în epoca interbelică, dar și să determinăm contextul general de existență a familiei, normele și regulile existente în societate, caracteristicile ideologice, translate de autori în aceste opere.

Notă

¹ Romanul scris de Gh. Bezviconi în anii 1952–1954 la București, este publicat în întregime și cu corectări introduse de autor, în 1963 (manuscrisul se păstrează astăzi la Arhiva Națională a Republicii Moldova, vezi: f. 983, inv. 1, un. 6. Apud: Кодры, 1990, № 9-12).

Referințe bibliografice / References

Colesnic Iu. Gheorghe Bezviconi. Bibliografia. Chișinău: Museum, 1996. 47 p.

Sadoveanu M. Drumuri basarabene. București: SAECULUM, 1992. 94 p.

Безвиконный Г. Последний лишний человек. În: Кодры. Кишинев: Универсул, 1990a, № 9, с. 27-41. / Bezvikonny G. Ultima persoană de prisos. In: Codri. Chișinău: Universul, 1990a, nr. 9, s. 27-41.

Безвиконный Г. Последний лишний человек. În: Кодры. Кишинев: Универсул, 1990b, № 10, с. 118-138. / Bezvikonny G. Ultima persoană de prisos. In: Codri. Chișinău: Universul, 1990b, nr. 10, s. 118-138.

Безвиконный Г. Последний лишний человек. În: Кодры. Кишинев: Универсул, 1990c, № 11, с. 68-104. / Bezvikonny G. Ultima persoană de prisos. In: Codri. Chișinău: Universul, 1990c, nr. 11, s. 68-104.

Искусство и цивилизационная идентичность. Отв. ред. Н. А. Хренов. М.: Наука, 2007. 603 с. / *Iskusstvo i tsivilizatsionnaya identichnost*. Отв. ред. N. A. Khrenov. M.: Nauka, 2007. 603 s.

Скворцова А. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинев: Pontos, 2002. 278 s. / *Skvortsova A. Russkiye Bessarabii: opyt zhizni v diaspore (1918–1940 gg.)*. Kishinev: Pontos, 2002. 278 s.

Созина Е. Писатели-этнографы в русской литературе второй половины XIX века: ремесленники, популяризаторы, номады от литературы? În: *Acta Universitatis Lodzianis Folia Litteraria Rossica*, № 11, 2018, с. 21-33. / *Sozina E. Pisateli-etnografy v russkoy literature vtoroy poloviny XIX veka: remeslenniki, populyarizatory, nomady ot literatury?* In: *Acta Universitatis Lodzianis Folia Litteraria Rossica*, nr. 11, 2018, s. 21-33.

Irina Ijboldina (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ирина Ижболдина (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Irina Ijboldina (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ijboldinairina@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1136-0082>

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

MASA ROTUNDĂ

„METODOLOGII ȘI TEHNICI MODERNE DE CERCETARE ETNOLOGICĂ”

Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural a organizat la 12 octombrie 2021 ediția a II-a a Mesei rotunde „Metodologii și tehnici moderne de cercetare etnologică”. Masa rotundă este înscrisă în lista evenimentelor științifice ale Institutului Patrimoniului Cultural, fiind una din activitățile esențiale aferente diseminării noilor tendințe ale cercetărilor etnologice realizate de colaboratorii științifici ai Centrului de Etnologie în cadrul proiectului de cercetare/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”. Atenția participanților la manifestarea științifică a fost captată de actualitatea și diversitatea comunicărilor prezentate, în baza cărora au fost inițiate discuții interesante, fiind abordate un șir de subiecte aferente domeniului de cercetare etnologică. În comunicarea sa „«Etnologia sovieticității» ca direcție de cercetare în Republica Moldova” **dr. Adrian Dolghi** a evidențiat diverse abordări ale studierii realității sovietice. Unii cercetători văd cultura sovietică ca o „cultură tradițională specifică”, în timp ce alții – ca represivă, creată pe principii ideologice utopice. A. Dolghi a remarcat pe bună dreptate că într-o societate democratică cultura creată sub un regim totalitar nu este viabilă, în ciuda faptului că elementele acestei culturi sunt încă întâlnite. O analiză cuprinzătoare a societății sovietice relevă aspecte care pot ajuta societatea modernă să înțeleagă procesele generate de sistemul totalitar. Sarcina principală a unei astfel de direcții precum „etnologia sovieticității” nu este păstrarea culturii totalitare, ci identificarea mecanismelor care au influențat personalitatea și identitatea populației, viața de zi cu zi etc., înțelegerea comportamentului și sistemului de gândire, fenomenelor create, etc. care continuă parțial să se manifeste în societatea post-sovietică. În plus, cercetarea în acest domeniu va face posibilă înțelegerea semnificației valorilor democratice umane universale autentice.

Colectând material etnografic de teren de-a lungul anilor, **Raisa Osadci** și-a împărtășit bogata experiență de cercetare, prezentând un mesaj la temă «Cercetări etnografice de teren: aspecte metodologice». R. Osadchi a evidențiat principii

de bază ale colectării materialelor etnografice, a raportat despre modul de stabilire a contactelor cu populația locală, a remarcat ce metode trebuie selectate și în ce situații. S-a subliniat că fiecare metodă are propriile sale avantaje, iar combinarea lor aduce importante rezultate pozitive.

Dr. Natalia Grădinaru a abordat subiectul „Imaginea celui de teren în cercetarea de teren”, relevând principalele erori pe care le comit cercetătorii în covorbirea cu cei intervievați. Dumneai a susținut ideea că, până a merge pe teren, cercetătorul trebuie să fie bine informat despre specificul localității pe care urmează să o cerceteze, despre sărbătorile comunitare și calendarul muncilor sezoniere. Pentru a avea reușită în cercetarea de teren, dar și pentru o mai bună înțelegere a mentalității și valorilor celui interceptat, cercetătorul trebuie să îndeplinească câteva condiții obligatorii: să adopte codul comportamental al locului, să accepte și să respecte graiul celui interviat, să găsească soluții pentru a repune în discuție subiectul, în cazul când informatorul a refuzat să furnizeze careva date, să aibă el însuși un comportament decent.

Dr. Nina Ivanova a evidențiat în discursul său tematica și principalele metode de cercetare ale antropologiei urbane. Abordarea antropologică contribuie la un studiu mai profund și mai detaliat al spațiului public, al practicilor urbane cotidiene, permițând identificarea diverselor modele socio-culturale de viață în oraș, resurse de înțelegere reciprocă și solidaritate a populației. Principalele metode de studiere a mediului urban sunt metodele etnografice de observare participativă și interviu, la care se leagă uneori metode suplimentare de colectare și înregistrare a informațiilor. Cu toate acestea, complexitatea mediului urban necesită o combinație de tehnici de cercetare și diverse tipuri de date, precum și o anumită ingeniozitate și un nivel ridicat de intuitivitate a cercetătorului.

Alexei Romanciuc în raportul „Antropologia culturală și economică modernă: unele direcții de cercetare de perspectivă” a subliniat că antropologia și etnologia sunt de fapt concepte sinonime, dar există diferențe semnificative între etnologia post-sovietică și antropologia culturală și socială anglo-americană. Antropologia occidentală include

în atenția și analiza sa o varietate mult mai largă de subiecte și probleme. Pentru etnologia post-sovietică, cel mai promițător este apelul la ideile lui P. Bourdieu și conceptul de habitus dezvoltat de acesta, precum și la ideile lui P. Kahneman și A. Tversky, la abordarea așa numitei „economii comportamentale”, al cărei principiu fundamental este mutarea accentului pe caracteristicile locale, specifice ale comportamentului economic și social al reprezentanților unor societăți post-sovietice specifice.

Dr. Oleg Galușenco în comunicarea sa „Desfășurarea Recensământului unional din anul 1926 în RASS Moldovenească: aspecte metodologice” a remarcat că, conform principiului fundamental al Uniunii Europene, libertatea înseamnă dreptul unei persoane de a-și determina în mod voluntar identitatea și, prin urmare, la propria discreție, să răspundă la întrebarea: „Cine sunt eu?”. Acest principiu de determinare a identității etnice de către o persoană însăși fără nicio influență externă a fost formulat încă din 1872, la a opta sesiune a Congresului Internațional de Statistică. O serie de recomandări sunt în prezent în vigoare pentru recensământul populației și al locuințelor din cadrul Diviziei de Statistică a Națiunilor Unite. Potrivit acestor recomandări, informațiile despre apartenență etnică ar trebui obținute „...exclusiv prin declarația liberă a intimatului, precum și posibilitatea respondentului de a indica apartenența la mai multe grupuri etnice. Apartenența etnică nu ar trebui să fie dedusă din informațiile despre cetățenie sau țara de naștere”. Metodologia recensământului din 1926 a îndeplinit în mare măsură aceste criterii.

În comunicarea **dr. Irina Caunenco** „Metode de cercetare calitativă în etnopsihologie: clasici sau

inovații (pe exemplul percepției perspectivei timpului)?” s-a subliniat faptul că în studiul fenomenelor etnopsihologice – identitatea etnică, relațiile interetnice, percepția timpului de către diferitele etnii într-o perioadă de incertitudine, este fructuoasă atât utilizarea metodelor de testare, cât și a metodelor calitative, în special analiza de conținut. Utilizarea analizei de conținut face posibilă concretizarea variabilității percepției tinerilor asupra perspectivei timpului într-o societate în tranziție.

În prezentarea **dr. Diana Nicoglo** „Cercetarea transformărilor socio-culturale, cauzate de pandemia COVID-19 în Republica Moldova (abordări teoretice și metodologice în cadrul proiectului bilateral moldo-turc, propus de IPC)” au fost identificate principalele metode, cu ajutorul cărora se presupune realizarea unui studiu al schimbărilor din viața socio-culturală a populației Republicii Moldova. Principala este metoda analizei de sistem și abordarea socioculturală, a cărei esență este încercarea de a considera societatea ca o unitate de cultură și socialitate. Se presupune că vor fi atrase date din diverse sfere ale cunoștințelor umanitare și sociologice. De exemplu, implicarea specialiștilor din domeniul folclorului și etnografiei va permite observarea schimbărilor survenite în administrarea principalelor rituri din ciclul calendaristic și familial ale riturilor tradiționale și colectarea mostrelor de folclor (proverbe, zicători, istorii orale) pe tema pandemiei. Implicarea sociologilor va ajuta la determinarea componentelor cauzale ale pandemiei. Metoda comparativă va dezvălui generalul și specificul schimbărilor cauzate de pandemie în mediul urban și rural.

Doctor în istorie Diana NICOGLO

JUBILEE

«УКРАИНИСТ БОЖЬЕЙ МИЛОСТЬЮ» (к юбилею Е. С. Кожухарь)

27 марта 2021 г. Екатерина Сергеевна Кожухарь отметила прекрасную дату – свое 60-летие. Е. С. Кожухарь с 1993 г. работает в Центре этнологии (в то время – Институт национальных меньшинств) Института культурного наследия. Она является известным исследователем украинского населения Республики Молдова. За ее плечами несколько десятилетий плодотворной и вдохновенной научной деятельности, результатами которой стали сотни публикаций, выступлений на конференциях и т. д. Много внимания она уделяет и дидактической сфере, а также распространению и популяризации научных знаний. Ее труд был неоднократно отмечен различными наградами как в Молдове, так и в Украине. В связи с юбилеем коллеги адресуют Екатерине Сергеевне теплые слова, сердечно поздравляя ее с достигнутыми успехами, высоко оценивая их, делясь своими воспоминаниями. Ведь традиционно юбилей – это и подведение итогов деятельности юбиляра, и оценка его профессиональных и человеческих качеств.

Е. С. Сорочяну, доктор филологии: Я знаю Екатерину Сергеевну еще со студенческой скамьи. Она была одной из лучших студентов филологического факультета университета. Серьезная, вдумчивая, любознательная, она уже тогда проявляла интерес к научной работе. Сейчас это известный исследователь украинских диалектов в Молдове, ею собран богатый материал по духовной культуре украинцев. Мне всегда интересно общаться с Екатериной Сергеевной, она увлеченно говорит о своих исследованиях, у нее широкий диапазон знаний, и она щедро ими делится. Это очень добрый, мягкий и в то же время чрезвычайно сильный человек. Сегодня я хочу пожелать Екатерине Сергеевне душевного тепла, оптимизма, творческих успехов, неиссякаемой энергии, свершения всех намеченных планов, счастья и, конечно, здоровья.

Н. В. Кара, доктор филологии: Екатерина Сергеевна Кожухарь – моя давняя коллега. Мне посчастливилось трудиться рядом с ней в нескольких профессиональных структурах. Меня всегда радовало, что со мной рядом замечательный специалист, профессионал высокого



класса, филолог Божьей милостью. Профессиональные интересы ее очень широки: методика преподавания родного языка, лексикология, диалектология, этнолингвистика, этнология. И в каждой из этих областей Екатерина Сергеевна проявила себя как плодотворный ученый, издавая серьезные и глубокие научные статьи, учебные пособия, программы и учебники. В ее работе особенно проявилось глубокое знание родного ей украинского языка и культуры, которым она беззаветно служит. Екатерина Сергеевна – одаренный педагог, преподаватель, журналист, организатор. Она талантливый человек, поэтому, взявшись за любое дело, делает его очень хорошо. Поражают ее работоспособность и ответственность. Екатерина Сергеевна, при всех деловых качествах и профессиональной загруженности, всегда остается красивой женщиной, воспитанной, доброжелательной, приветливой. Все мы знаем, какая она замечательная жена и мать. Большое везение работать рядом с таким человеком. Спасибо Екатерине Сергеевне за открытость и щедрость души!

Ж. И. Кушнир, доктор хабилитат филологии: Исследования д-ра Екатерины Кожухарь, разнообразные и глубокие, неизменно привлекают внимание научного сообщества. Они характеризуются тонкостью наблюдений и точ-

ностью научного анализа. Для меня особенно интересны те ее разработки, где рассматриваются ритуальные действия украинцев Молдовы, восходящие к глубокой древности, которые фактически воплощают собой этнолокальную специфику гармонизирующей деятельности мифологического сознания человека. В связи с юбилеем хочу пожелать Екатерине Сергеевне здоровья, радости и дальнейших творческих успехов.

В. П. Степанов, доктор хабилитат истории: В 1993 г. я был студентом четвертого курса Педагогического университета им. И. Крянгэ. В то время я работал старшим лаборантом Отдела истории, языка и культуры украинского населения Молдовы, который входил в состав Института национальных меньшинств АНМ. Именно тогда и произошло наше знакомство с Екатериной Сергеевной, которая была принята на работу после защиты докторской диссертации. Вспоминается улыбающийся директор института того времени – Константин Федорович Попович, который привел молодого доктора наук в отдел и громко объявил, что с приходом этого специалиста будет открыто новое направление – диалектология языка украинского населения Молдовы. Диалектология десятилетиями оставалась одной из актуальных тем исследования Екатерины Кожухарь. Но, как часто случается, для творческой личности одной темы (пусть она и безбрежна) бывает мало. Ищущий человек так устроен, что в своем творческом поиске он, зачастую ведомый судьбой и какими-то даже не всегда осознаваемыми мотивами, выходит на новое направление работы, при этом не отказываясь от наработок прошлого. Так сложилось, что исследование диалектологии местных украинцев привело Екатерину Сергеевну к пониманию важности и актуальности выстраивания образовательного процесса в школах с украинским языком обучения в Республике Молдова с использованием местной специфики и особенностей языка и этноязыковой личности в условиях иноязычного окружения. Понимание этого важного дидактического формата совпало с подготовкой государственных курсов (программ), а в последующем учебников и учебных пособий по изучению украинского языка, а также истории, обычаев и традиций украинского народа в Молдове. Кропотливая и, что там говорить, не всегда благодарная работа вылилась в целую серию учебников, которыми до сегод-

няшнего дня пользуются школьники и учителя в учебных заведениях с изучением украинского языка. Наряду с вышеназванными направлениями работы Екатерина Сергеевна, особенно в последние годы, сосредоточивает свое внимание на специфике календарной обрядности украинцев края. Результаты этой работы публикуются на страницах данного журнала и в материалах многочисленных научных конференций. Екатерина Кожухарь обладает тонким пониманием информатора. Бывая с ней в экспедициях в украинских селах на юге и востоке Республики Молдова, я неоднократно убеждался в том, как она умеет расположить к себе собеседника, снять напряжение и вывести разговор в нужное русло. Экспедиционный труд – это особый ритм жизни, когда очень важно взаимопонимание в научном коллективе, работающем в полевых условиях.

Е. Кожухарь посчастливилось встретить свою половину, надежного и понимающего спутника жизни и коллегу – В. Кожухаря, с которым совместно занимается изучением многогранного культурного наследия украинцев Молдовы (Виктор Григорьевич многие десятилетия является бессменным руководителем подразделения этнологии украинцев Молдовы). Вместе они ведут радиопередачу на украинском языке на молдавском радио.

Сегодня Екатерина Сергеевна Кожухарь – многогранный исследователь, являющийся одним из ведущих специалистов в области молдавской украинистики.

О. А. Гарусова, научный сотрудник: С Екатериной Сергеевной легко общаться – она открыта, доброжелательна, внимательна к собеседнику. Эти важные в отношениях с коллегами качества особенно заметны, когда Е. Кожухарь является модератором работы секций на конференциях... Среди особых профессиональных достоинств юбиляра я бы выделила преданность делу продвижения культуры украинцев Молдовы в широком смысле этого понятия. Екатерине Сергеевне удалось тесно соединить свою исследовательскую деятельность с общественной, научную специальность – с реализацией личной творческой сверхзадачи. Хочу пожелать дальнейших свершений на этом пути.

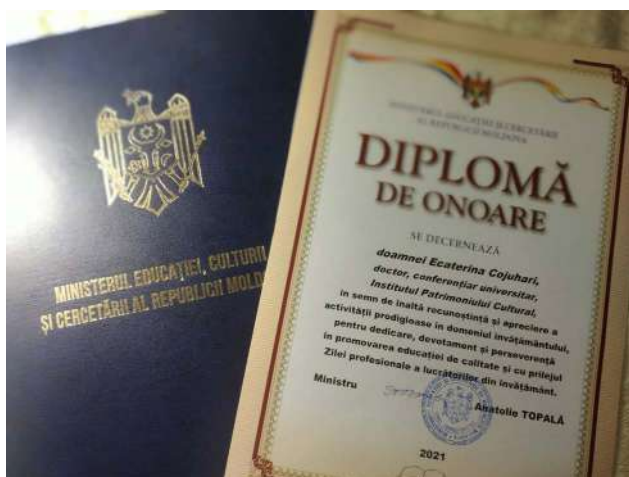
Д. Е. Никогло, доктор истории: С Екатериной Кожухарь я знакома очень давно, еще со времен студенчества. Неизменными в ней

всегда остаются ее неиссякаемое трудолюбие и творческая активность. Преподаватели очень ценили Екатерину за ее чувство языка. Это в полной мере проявилось во время ее учебы в аспирантуре в Москве, которую она успешно окончила, защитив диссертацию. Для Е. С. Кожухарь в высшей степени характерна искренняя, неподдельная любовь к украинскому языку, к украинской культуре. На высоком профессиональном уровне написаны ее научные работы по диалектологии украинцев Республики Молдова. Интерес вызывают исследования по календарной и семейной обрядности украинцев, выполненные в этнолингвистическом ключе. Огромную работу проводит Екатерина Сергеевна по подготовке учебников и курсикулов

для украинских учебных заведений Молдовы. Можно быть уверенными в том, что любое дело, за которое берется Е. Кожухарь, будет выполнено качественно. Она обладает умением работать в коллективе, отличается поразительными организаторскими способностями, легко ладит с людьми.

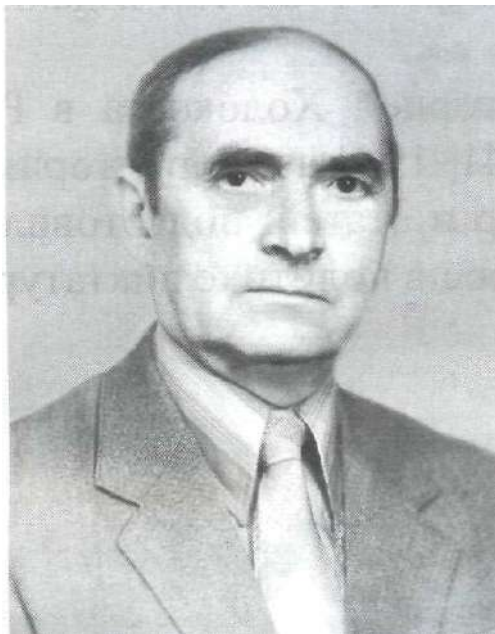
Дорогая Екатерина Сергеевна, будьте здоровы и счастливы! Мира, любви и гармонии в душе! Коллектив Центра этнологии Института культурного наследия желает Вам долгих лет жизни и вдохновенного творчества.

Подготовлено доктором филологии
Т. ЗАЙКОВСКИ



IN MEMORIAM

**ИЗЯСЛАВ ЭЛИКОВИЧ ЛЕВИТ (1922–2021),
ДОКТОР ХАБИЛИТАТ ИСТОРИИ, ОСНОВАТЕЛЬ
АКАДЕМИЧЕСКОЙ ИУДАИКИ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА**



Изяслав Эликович Левит родился 18 апреля 1922 г. (Кишинев, Бессарабия, Румыния), ушел из жизни 11 февраля 2021 г. (Форт Ли, штат Нью-Джерси, США).

И. Э. Левит в 1932 г. окончил начальную школу, затем поступил в школу № 3, известную в то время как Кишиневская еврейская гимназия общества приказчиков, которую окончил в 1936 г. После ее окончания решает продолжить обучение в кишиневском лицее им. Б. П. Хаждеу, куда поступил в конце 1938 г., окончил его в 1940 г.

В том же году Бессарабия входит в состав СССР, тогда же в Кишиневе открывается Кишиневский государственный педагогический институт (с 1955 г. – Кишиневский государственный педагогический институт им. И. Крянгэ), куда поступает И. Э. Левит. С августа 1940 по июль 1941 гг. он являлся студентом исторического факультета данного вуза.

Начавшаяся 22 июня 1941 г. война прервала его дальнейшую учебу в институте. 6 июля 1941 г. он был мобилизован на трудовой фронт,

где с июля по август 1941 г. работал на уборке урожая в колхозах Одесской области, затем – на строительстве оборонительных сооружений на реке Буг. С сентября по декабрь 1941 г. работал в Ростовской, а затем Сталинградской области.

С января по сентябрь 1942 г. трудился на строительстве железной дороги Астрахань–Кизляр, а затем на военном заводе им. Кирова в г. Астрахань. После эвакуации завода по вызову из Кишиневского института он выехал в г. Бугуруслан Чкаловской области (в настоящее время Оренбургская область Российской Федерации), куда был эвакуирован вуз на время войны. Приехав туда, он продолжил учебу в Институте до сентября 1944 г., после чего возвратился в Кишинев.

В следующем, 1945 году И. Э. Левит окончил исторический факультет Кишиневского педагогического института, а с 1 октября этого же года начался отсчет его академической карьеры. В качестве младшего научного сотрудника он стал работать в Институте истории, языка и литературы Молдавского филиала Академии наук СССР.

Тогда же он поступил в аспирантуру, где начал работу над диссертацией «Молдавская ССР в период Великой Отечественной войны Советского Союза».

В 1949 г. по случаю 25-летия МССР И. Э. Левит был награжден Почетной грамотой Президиума Верховного Совета МССР.

В 1957–1961 гг. являлся ученым секретарем Института истории языка и литературы Молдавского филиала Академии наук СССР. С 1958 г., в связи с реорганизацией Института истории, языка и литературы и созданием отдельной академической структуры – Института истории, занимает должность ученого секретаря Института истории. В том же году И. Э. Левит защитил диссертацию, в результате чего ему была присвоена степень кандидата исторических наук.

Он принимал активное участие в организации базы, а затем филиала АН СССР в республике и в создании Академии наук МССР.

В одной из характеристик руководства Института истории АН МССР, данной И. Э. Левиту, подчеркивается: «Левит принимает самое активное участие в общественной жизни Академии. На протяжении ряда лет он вел ответственную работу в профорганизации Академии <...>, зарекомендовал себя как инициативный, аккуратный и дисциплинированный работник Академии наук Молдавской ССР».

После создания Академии наук МССР (1961) И. Левит продолжает оставаться ученым секретарем Института истории, в том же году он был утвержден на должность старшего научного сотрудника. С января 1962 г. переходит на должность заведующего Отделом истории стран Юго-Восточной Европы Института истории АН МССР, которую занимает до 1987 г.

В 1964 г. И. Э. Левит был награжден Почетной грамотой Президиума АН МССР «За успешное проведение научных исследований и ответственное участие в общественной работе».

В 1970 г. награжден памятной медалью «За доблестный труд», а в 1972 г. ему вручают Диплом лауреата Государственной премии МССР за издание «Истории Молдавской ССР» в 2-х томах.

В период 1981–1988 гг. Изяслав Эликович преподает в Кишиневском государственном педагогическом институте им. И. Крянгэ.

В 1983 г., после защиты докторской диссертации, И. Левиту была присуждена ученая степень доктора исторических наук.

В 1984 г. за долголетний добросовестный труд он был награжден медалью «Ветеран труда». В 1987 г. отмечен очередной Почетной грамотой Президиума Академии наук МССР.

В этом же году Изяслав Левит выходит на пенсию, однако продолжает работать в качестве главного научного сотрудника отдела, который возглавлял несколько десятилетий. Год спустя, в 1988 г., И. Э. Левит получает звание профессора.

В 1991 г. началась реорганизация Института истории, в результате чего И. Левит решает поступить на работу в формируемый в Академии наук Молдовы Отдел национальных меньшинств, получивший в 1993 г. статус Института национальных меньшинств. К этому времени им было опубликовано свыше 120 научных работ.

Богатый научный опыт И. Левита нашел свое применение и в организации работы в первые годы существования Отдела национальных

меньшинств, и в постепенном его преобразовании в Институт национальных меньшинств. Этот вклад, в свою очередь, высоко оценило и руководство Института национальных меньшинств.

Самым первым и важным событием для сформировавшегося Отдела истории и культуры евреев Молдовы стала Международная конференция, посвященная 90-летию Кишиневского погрома. Она была проведена 21 апреля 1993 г. В том же году по итогам конференции был издан сборник статей «Кишиневский погром 1903 года». Эта публикация стала первой коллективной работой сотрудников отдела. Она была издана большим тиражом и получила широкую известность.

Необходимо отметить, что И. Э. Левит стал основателем одного из новых научных направлений в иудаике в Республике Молдова – изучение темы Холокоста в Бессарабии, Буковине и Транснистрии (1941–1944). В дальнейшем до начала 2000-х гг. он был единственным молдавским исследователем, который разрабатывал эту тему.

Примерно за год до своего отъезда в США, состоявшегося в июле 1994 г., И. Э. Левит начинает готовить себе преемника на должность заведующего Отделом истории и культуры евреев Молдовы – своего коллегу Я. М. Копанского.

С 1 июля 1993 г., по рекомендации И. Э. Левита, доктор хабилитат истории, профессор Я. М. Копанский был назначен на должность главного научного сотрудника отдела.

Несмотря на свой отъезд из Республики Молдова, И. Э. Левит не прерывал связи с сотрудниками отдела, продолжая работать над темой Холокоста в Бессарабии, Буковине и Транснистрии. Впоследствии все его наиболее значимые работы издавались именно в Республике Молдова.

Многолетние исследования И. Левита по истории Холокоста на территории Бессарабии, Буковины и Транснистрии, фактически начатые еще в Институте истории, завершились спустя несколько десятилетий уже в США подготовкой к публикации двухтомной монографии под названием «Шоа – Холокост – Катастрофа: Еврейский вопрос в политике диктатуры И. Антонеску». В 2015 г. был опубликован первый том книги, а в 2017 г. – второй.

Несколькими годами ранее, по приглашению Центра и Фонда «Холокост» в Москве, он

участвовал в проекте по написанию энциклопедии «Холокост на территории СССР».

В США Левит продолжал работать над темами, связанными с судьбой Бессарабии в период ее вхождения в состав Румынии: «Движение за автономию Бессарабии в 1917 г. Образование Сфатул Цэрий. Провозглашение Молдавской Демократической Республики» (Кишинев, 1997); «Молдавская Республика (ноябрь 1917 – ноябрь 1918). Год судьбоносный: от провозглашения Молдавской Республики до ликвидации автономии Бессарабии (ноябрь 1917 г. – ноябрь 1918 г.)» (Кишинев, 2000); «Бессарабский вопрос в контексте международных отношений (1919–1920 гг.). Парижская мирная конференция» (Тирасполь, 2012).

В 2014 г. была издана его книга «Воспоминания о Молдавской Академии наук и ее первом президенте Я. С. Гросуле» (Тирасполь, 2014).

Таким образом, следует подчеркнуть, что И. Э. Левит внес неоценимый вклад в основание Академии наук Молдовы и ее развитие. Он заложил основы академических исследований по истории Румынии и Болгарии периода Нового и Новейшего времени.

В 1991 г. И. Левит сумел в рамках Института национальных меньшинств организовать научную работу в Отделе истории и культуры евреев Молдовы, основав, таким образом, еще одно новое научное направление в Республике Молдова – академическую иудаику, а также заложить основу для одного из самых актуальных на сегодняшний день направлений – изучение темы Холокоста в Бессарабии, Буковине и Транснистрии в 1941–1944 гг.

Большая заслуга Изяслава Левита в том, что он не только смог сформировать высокопрофессиональный коллектив, но и на основе Отдела истории и культуры евреев Молдовы заложить фундамент для дальнейших научных изысканий в области иудаики. Данное научное подразделение успешно функционирует до сих пор в составе Института культурного наследия как группа «Этнология евреев».

Доктор истории Виктор ДАМБЯН

RECENZII

**CORNELIU PREPELIȚĂ, SERGIU COTRUȚĂ. FÂNTÂNILE
CU CUMPĂNĂ DIN RAIONUL UNGHENI: IZVOARE SPRE CER
(Chișinău: Lexon-Prim, 2021. 184 p.)**

Demersul autorilor lucrării este unul polivalent: cultural, etnografic, istoric, patrimonial, ecologic și didactic. Semnificația fântânilor cu cumpănă este exprimată prin imaginea lor fotografică, însoțită de comentariile relevante pentru fiecare „izvor spre cer” în parte.

Lucrarea este structurată conform principiilor natural-geografic și cronologic, cuprinzând partea introductivă după care urmează prezentarea informativ-fotografică a fântânilor cu cumpănă din 33 de sate și din municipiul Ungheni. Notele informative despre fiecare localitate în parte sunt fundamentate cu fotografii, realizate pe teren și însoțite de legendele descriptive cu indicarea neapărată a datei la care a fost efectuată documentarea.

Autorii au cuprins în investigația lor un segment cronologic extins, incluzând în lucrare fântâni cu cumpănă care datează cu secolul al XIX-lea și până în zilele noastre. Prin fotografii este realizată misiunea descriptivă și documentară a stării în care se află la zi fântânile cu cumpănă din raza raionului Ungheni. Din punct de vedere etnografic urmează a fi analizate multiple aspecte ale gradului de autenticitate ale principalelor piese ale fântânilor cu cumpănă care pe parcursul timpului au fost supuse unor lucrări de consolidare și de modernizare. Relevant în acest sens este exemplul fântânii Șoimăreștilor din satul Cornova, construită în secolul al XIX-lea, astfel, în zilele noastre stâlpul de lemn de la temelie a fost fortificat cu un stâlp de beton (p. 169). Pentru localnici a fost o soluție de moment, aleasă cu certitudine din cauza lipsei mijloacelor financiare, necesare pentru a realiza o astfel de lucrare în conformitate cu cerințele de consolidare și de restaurare a pieselor din lemn. Dar, pentru ai atribui acestei fântâni valoare de patrimoniu este contraindicată consolidarea ei cu piese de beton. Într-un final, această betonare a redus cu mult din valoare estetică a fântânii, compromițând cu mult și atracția sa turistică. Totodată, importanța acestui document fotografic este una de reevaluare a tot ceea ce se întreprinde pe teren în materie de conservare și de valorificare a patrimoniului cultural, mai bine spus a faptului cum nu ar trebui de procedat în cazul consolidării și restaurării fântânilor cu cumpănă. Cu regret, dar opțiunea „betonării” a fost



„agreată” în toate raioanele Republicii Moldova și nu numai în cazul fântânilor cu cumpănă, dar și a conacelor boierești, a cavourilor nobiliare și a altor obiective de patrimoniu cultural.

Din punct de vedere geografic autorii cuprind majoritatea satelor din raionul Ungheni, nuanțând într-un recensământ al fântânilor cu cumpănă și ciutură numărul total de 157 de fântâni (131 funcționale și 26 neutilizate/părăsite) din cele 34 de localități ale entității administrative respective. Retrospectiv, în lucrare sunt prezentate imagini fotografice ale fântânilor cu cumpănă din satele Frăsinești, Măcărești, Costuleni, Valea Mare, Cetireni, Sculeni, Blondești, Chirileni, Bușila, Todirești, Grăseni, Teșureni, Coșeni, Țoghira, Zăzulenii Vechi, Florești, Cioropcani, Semeni, Pârlița, Boghenii Vechi, Măgurele, Sonești, Horcești, Monzătești, Condrătești, Năpădeni, Cornova, Cornești, Mănoilești, Elizavetovca, Rădenii Vechi, Medeleni și orașul Ungheni (p. 17-183).

Fotografiile vorbesc de la sine, astfel, pe lângă fântânile cu cumpănă au fost captate peisajele rurale de la mijlocul primăverii¹, peisaje pe cât de optimiste pe atât și de triste. Fiind realizate pe timp de pandemie, fotografiile constată o lipsă aproape totală a oamenilor în câmp sau în sat și doar natura își arată toată splendoarea sa la începutul unei noi renașteri de primăvară.

De rând cu fântânile funcționale, sunt prezentate și multe fântâni părăsite. Fenomenul dat nu se datorează neapărat neglijenței oamenilor sau abandonării tradițiilor seculare în privința a tot ceea ce ține de îngrijirea și întreținerea fântânilor: organizarea clăcii la săpatul fântânii, ulterior la curățarea fântânii; onorarea și cinstirea fântânarilor și a tuturor consătenilor care au pus umărul la această faptă cvasi necesară vieții la țară; oferirea pomienilor etc. Cauza unei astfel de situații este mult mai dramatică, fiind generată de depopularea satelor și chiar de dispariția multora dintre ele de pe harta administrativă a spațiului basarabean. De fapt, în fotografiile fântânilor cu cumpănă pe planul secund apar în imagini și câteva case, unele fiind întreținute, cu aspect îngrijit, iar altele mai modeste, cu garduri șubrezite și porți acoperite de rugină. Fântânile părăsite au devenit indicatorul exodului oamenilor din sate, tinerii plecând la orașe sau peste hotare, iar bătrânii, rămași în vechile vetre, nu mai dispun nici de forță, nici de mijloacele necesare îngrijirii și întreținerii „izvoarelor spre cer” (p. 73, 108, 125, 137, 155).

Unele dintre fotografii au captat în depărtare vestigii ale vieții economice din perioada sovietică: ruine ale fostelor întreprinderi, grajduri și depozite părăsite, tractoare de producție sovietică (p. 133, 167). Acest tablou este relevant atât pentru criza economică din mediul rural cât și pentru încercările foarte modeste de modernizare în domeniu. Imaginile sunt contrastante, noile realități coabitând cu reminiscențele degradante ale trecutului sovietic, iar fântânile cu cumpănă sunt undeva la mijloc – ca o mărturie a tradițiilor noastre seculare și ca un reper identitar cultural într-o lume marcată din ce în ce mai mult de fenomenul globalizării.

Metoda studiului de caz, complementată cu cea comparativă, a fost aplicată de către C. Prepelică și S. Cotruță la cercetarea fântânilor cu cumpănă din satul Cornova. Grație faptului că în anul 1931 în satul Cornova au fost efectuate cercetări sociologice sub egida lui Dimitrie Gusti, s-au păstrat și un număr însemnat de fotografii realizate de către Iosif Berman. Astfel, compararea imaginilor din trecut cu cele actuale, scoate în evidență diferențele care au parvenit cu trecerea timpului, inclusiv aspectul fântânilor cu cumpănă, numărul și ponderea lor în viața cotidiană și economică a localității (p. 158-169).

Pe dimensiunea grafică, constatăm că fotografiile realizate de S. Cotruță sunt de o calitate impecabilă, confirmând predilecția autorului spre cap-

tarea unor imagini inedite, centrate pe fântânile cu cumpănă, imaginea cărora armonizează pe fundalul panoramic al peisajelor rustice. În mod practic, imaginile din fotografiile incluse în lucrare reprezintă documente care conțin informații relevante de ordin etnografic, imagologic, istoric, ecologic și cultural. Autorul fotografiilor a reușit să aleagă momentul oportun și locul potrivit pentru captarea optimă a clipei din *veșnicia care s-a născut la sat* prin punerea în valoare artistică al unui element definitiv al habitatului rural, al fântânilor cu cumpănă și ciutură.

Totodată, lucrarea ar fi avut de câștigat dacă autorii în partea introductivă („Fântânile cu cumpănă”, „Săpatul fântânii”) ar fi trecut în revistă, de rând cu studiul Varvarei Buzilă, și alte cercetări relevante și meritorii în domeniu, inclusiv cele elaborate de Ioana Repciuc², Anatol Munteanu³ și Valentina Iarovoi⁴. Referințele la lucrările respective ar fi fost indicate în contextul elucidării componentelor etnografică și didactică, implicit a istoriei locale prin prisma valorificării patrimoniului cultural, reprezentat în cazul dat prin fântânile cu cumpănă. Totuși, lipsa unei astfel de analize a principalelor repere etnografice și istoriografice nu diminuează cu mult din valoarea certă a lucrării care include în sine caracteristici de album etnografic și fotografic, de almanah sau itinerar imagologic și de narațiune materializată prin limbajul fotografic.

Note

1. Majoritatea fotografiilor fiind realizate la începutul lunii aprilie 2020 și doar câteva imagini datând cu luna octombrie 2019 (p. 48-50).

2. Repciuc I. Rituri de întemeiere a fântânilor în Moldova. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei: Complexul Muzeal Național „Moldova” Iași; Muzeul Etnografic al Moldovei. Vol. 13. Iași: Palatul Culturii, 2013, p. 137-157; Idem. Fântânile de la dreapta și de la stânga Prutului. Corespondențe funcționale și rituale. În: Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Nr. 31 (44). Serie nouă. Fascicula Etnografie și Muzeologie. Chișinău, 2019, p. 6-14.

3. Munteanu A. Fântânile și izvoarele Moldovei de peste Prut. Ediția a 2-a, revizuită și completă. Chișinău: S. n., 2018. 308 p.: fig., fot., tab.

4. Iarovoi V. Apa în alimentație, obiceiuri și tradiții. În: Akademos, 2010, nr. 4 (19), p. 139-142.

Doctor în istorie Valentin ARAPU

ПРОТОИЕРЕЙ МИХАИЛ ЧАКИР – ПРОСВЕТИТЕЛЬ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ БЕССАРАБИИ. Материалы национальной научной конференции, посвященной 80-летию со дня кончины М. Чакира (1861–1938). Кишинев, 10 сентября 2018 г. Сост. В. Цвиркун, И. Думиника, В. Сырф (Кишинев, 2020. 342 с.)

В этом году увидел свет чрезвычайно интересный сборник статей – материалов конференции, посвященной такой значимой личности в духовной и культурной истории гагаузского народа, как Михаил Чакир. Сразу заметим, что сборник был издан в рамках научного проекта 15.817.06.03F *Valorificarea pluridimensională a patrimoniului etnocultural ca factor al armonizării și dezvoltării societății Republicii Moldova (2015–2018)* Секции национальных/этнических меньшинств Центра этнологии Института культурного наследия АНМ (Протокол № 7 от 3 октября 2019 г.).

На наш взгляд, выход сборника стал не только весьма существенным событием в культурной жизни гагаузского народа, но и ценным подарком для исследователей, занимающихся историей Бессарабии последних двух столетий. Времени чрезвычайно сложного, и насыщенного крутыми поворотами в жизни всех народов, населяющих земли между Прутом и Днестром – территорию нынешней Республики Молдова. И в этой эпохе для исследователей еще остается немало белых пятен и неясностей, требующих кропотливых усилий по их прояснению. Данный сборник как раз и делает весомый, на наш взгляд, вклад в решение этой задачи.

В сборнике опубликована 31 статья – и ценнейшим качеством сборника является то, что большая часть из них в той или иной мере основана на не публиковавшихся ранее (или даже неизвестных) архивных данных. Соответственно, сборник вводит в научный оборот значительное количество нового фактического материала, способствуя существенному приращению наших знаний и о личности Михаила Чакира, и (что, на наш взгляд, важнее – да простят меня жители Гагаузии) о той эпохе, в которую он жил и действовал. Впрочем, не только он, но и его предки – хронологически сборник действительно охватывает время с начала XIX в.

Не в наших силах в рамках скромной (и по объему, и по замыслу) презентации дать читателям достаточное представление обо всех, чрез-



вычайно интересных – без исключения, статьях данного сборника. Поэтому мы ограничимся характеристикой тех основных блоков статей, которые его составляют, – упоминая, при подходящем случае, некоторые из наиболее привлекших наше внимание статей.

Итак, сборник состоит из трех разделов: «Михаил Чакир и его наследие», «Духовное развитие Бессарабии в XIX–XX веках» и «Фотоотчет о подготовке сборника и проведении конференции». Первый и второй разделы примерно равны по объему (150 и 170 страниц соответственно), фотоальбом включает 25 страниц.

В первый раздел сборника входят 16 статей, так или иначе концентрирующихся на личности собственно Михаила Чакира. Внимание привлекает уже первая из статей (Л. Реулец, Г. Кышла-лы), которая на основе анализа архивных документов существенно изменяет наши представле-

ния об истории рода Чакиров в Бессарабии.

Ранее основным источником наших сведений на этот счет служил «Биографический очерк рода и фамилии Чакир», составленный представителем этой семьи Д. Г. Чакиром и изданный в Кишиневе в 1899 г. Между тем, как оказалось, он был существенно (и, что важно, по всей видимости – сознательно) неточен в изложении истории рода Чакиров. Прочитав: «В „Биографическом очерке...” Д. Чакир утверждает, что его дед, Захарий Чакир, был единственным сыном своих родителей, единственным священником в селении Чадыр, и, следовательно, основателем священнической династии. В выстроенной им схеме вслед за его дедом Захарием, отцом Георгием следует он сам – третий священник в роду. Архивные документы содержат другую информацию и дают возможность восстановить историческую справедливость по отношению к действительно первому священнику в истории рода – Тодору Димитриеву Чакиру» (с. 14).

Как нам кажется, здесь самое интересное даже не установление действительного родоначальника священнического рода Чакиров. А то, что выявленный факт вскрывает и существование некой серьезной семейной драмы в роду Чакиров – которая, надо полагать, и побудила Д. Г. Чакира «забыть» о том, кто был реальным родоначальником священнической династии. И если сама эта семейная драма, скорее, будет представлять интерес для романистов, то факт ее существования позволяет думать о том влиянии, которое она в целом могла оказать на повествование Д. Г. Чакира. По всей видимости, сведения его «Биографического очерка» должны теперь верифицироваться, исходя из предположения, что обнаружившаяся семейная драма могла повлиять и на изложение им иных сообщаемых сведений об истории рода Чакиров.

Продолжая, отдельно выделим в этом разделе также большую (около двадцати страниц) статью Ивана Думиники, вводящую в научный оборот целый ряд документов из Национального архива Республики Молдова, касающихся жизни Михаила Чакира. Среди них: «Формуляр о службе клириков и их семей, служивших в церкви „Покрова Божьей Матери” при Кишиневском приюте им. Королевы Марии за 1922 г.», «Выписка из служебного листка Михаила Чакира ставрофорного эконома церкви при Кишиневском приюте им. Королевы Марии за 1929 г.» и «Прошение ставрофорного эконома Михаила Чакира

в Епархиальный совет Кишиневской архиепископии от 1 апреля 1931 г. с просьбой о выдаче пенсионного капитала компенсации». Неизданные документы из архивов Российской Федерации вводит в научный оборот и большая, также двадцатистраничная, статья В. Цвиркуна и М. Шаларя (епископа Силуана).

Чрезвычайно интересные данные из турецких архивов (выдержки из дипломатической переписки, касающиеся деятельности Михаила Чакира) представляет статья С. Булгара. В этом же ряду выделяется статья В. Копуцу, анализирующая сообщения в турецкой прессе 1934 г. о гагаузах и Михаиле Чакире.

Второй раздел сборника фактически распадется на два блока. Блок первый – это статьи, посвященные церквям и церковной жизни Бессарабии в XIX – начале XX в. В этом блоке наше внимание особо привлекла статья В. Томулеца, рассматривающая архивные данные – статистику по религиозному составу населения Бессарабии на 1828 г. («Statistica din 1828, prezentată de instituțiile regionale administrației imperiale după suprimarea autonomiei limitate și provizorii a Basarabiei, în baza Regulamentului din 29 februarie 1828» (с. 180)). Она вводит в научный оборот весьма ценные и важные сведения, которые, без сомнения, привлекут внимание исследователей.

Во втором блоке данного раздела собраны статьи, посвященные этнологическому и этнолингвистическому изучению болгар и гагаузов. В этом блоке особое внимание привлекает работа Е. Сорочяну, посвященная символике зерна и *колива* в религиозной обрядности и народной культуре гагаузов.

Завершая на этом наше, весьма, поневоле, краткое и беглое, представление данного сборника, хотим еще раз подчеркнуть: заинтересованный читатель, и прежде всего исследователи, изучающие историю и культуру Бессарабии XIX–XX вв., при обращении к материалам данного сборника обнаружат еще немало весьма ценной и интересной информации – которую мы, в силу ограниченности наших возможностей, не смогли здесь даже упомянуть. Уверены, что сборник войдет в историографию, и будет настольной книгой каждого специалиста по вышеуказанной проблематике.

Алексей РОМАНЧУК

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

Никогло Д. *Ответственный секретарь.* Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

Абуссеитова М. Член-корреспондент, доктор хабилитат истории, профессор (Алматы, Республика Казахстан). mabusseitova@hotmail.com

Анастасопулос А. Доцент (Ретимно, Греция). anastasopoulos@uoc.gr

Арапу В. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). valarapu@gmail.com

Бода Г. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Валенцова М. Доктор филологии (Москва, Российская Федерация). mvalent@gmail.com

Вильмено А.-М. Доктор социологии и политологии (Лувен-ла-Нев, Бельгия). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

Георгиев Г. Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

Гиною И. Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

Горофянюк И. Доктор филологии (Винница, Украина). gorofyanyuk@gmail.com

Госева В. Научный сотрудник (Скопье, Македония). veragsv@yahoo.com

Грэдинару Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

Долгий А. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

Думиника Иван. Доктор хабилитат истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

Думиника Ион. Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). 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

Коротаев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kosoj@uj.edu.pl

Кушнир В. Доктор хабилитат истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Марушиакова Е. Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). emp9@st-andrews.ac.uk

Минасян С. Доктор педагогики, профессор (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

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). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Романчук А. Докторант (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

Nicoglo D. *Secretary responsible*. PhD in History, Associate professor (Chisinau, Republic of Moldova). nikoglo2004@mail.ru

Abuseitova 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). johnny-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). gorofyanjuk@gmail.com

Goseva V. Research Fellow, Professor (Skopje, Macedonia). veragsv@yahoo.com

Gradinaru N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

Ispas C.-S. Academician (Bucharest, Romania). sabinacornelia41@gmail.com

Jdanov V. Doctor of Philology, Professor (Sapporo, Japan). noldvatri45@mail.ru

Kalashnicova N. Doctor of Culturology, Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

Kushnir V. Doctor of History, Associate professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

Kocoj E. Doctor of Ethnology and Cultural Anthropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

Korotayev A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

Marushiacova E. PhD in History, Professor (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

Minasyan S. PhD in Education, Professor (Yerevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

Neagota B. PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Osadci R. Research Fellow (Chisinau, Republic of Moldova). raisaosadci@yahoo.com

Palihovici I. PhD student in History (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 student in History (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

Sirbu T. PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). tanciasirbu@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 ÎN LIMBA ROMÂNĂ

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). Vezi mai jos exemple de transliterare.

Exemple de transliterare: Губогло М. Н. 2012. Институты соционормативной культуры. În: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев: Типография centrală, с. 444-495. / Guboglo M. N. 2012. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev: Tipografia centrala, s. 444-495.

În lista de referințe bibliografice se vor distinge șase tipuri principale de literatură și surse citate: 1. Monografie. 2. Culegere de materiale. 3. Articol din revistă. 4. Articol din culegere. 5. Document din arhivă. 6. Document electronic.

Referințele la sursele bibliografice se vor indica în paranteze rotunde, inserate în text, de exemplu:

Monografie: (Eliade 1994: 45), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Culegere de materiale: (Sărbători 2003), adică: a) denumirea culegerii (primul cuvânt), b) anul ediției lucrării.

Articol în culegere: (Dolghi 2019: 114-115), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Articol în revistă: (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 simboluri. București: Humanitas. Adică, se vor indica (în ordinea stabilită): a) numele autorului/autorilor, b) inițialele autorului/autorilor, c) anul publicării, d) denumirea lucrării, e) locul publicării, f) editura.

Culegere de materiale: Sărbători 2003: Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III, Transilvania. București: Editura Enciclopedică. Adică, se vor indica: a) primul cuvânt al denumirii culegerii, b) anul publicării, c) semn de punctuație : , d) denumirea deplină a culegerii, e) volumul (dacă există), f) locul publicării, g) editura.

Articol în culegere: Dolghi A. 2019. Impactul colectivizării asupra vieții cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1951). În: Valorificarea patrimoniului etnocultural în educația tinerei generații și a societății civile. Materialele Conferinței Științifice Internaționale a Tinerilor Cercetători (Ediția a IV-a, 30 octombrie 2019). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 113-129. Se vor indica: a) numele autorului/autorilor, b) inițialele autorului/autorilor, c) anul publicării, d) denumirea articolului, f) simbol despărțitor În: , g) denumirea culegerii, f) locul și editura publicării culegerii, g) prima și ultima pagină a articolului.

Articol din revistă: Ceaușescu A. 2018. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. În: Arhivele Olteniei, nr. 32, p. 201-210. Se vor indica: a) numele autorului/autorilor, b) inițialele autorului/autorilor, c) anul publicării, d) denumirea articolului, e) simbol despărțitor În: , f) denumirea revistei, g) numărul revistei, h) prima și ultima pagină a articolului.

Document din arhivă: ANRM, fond, inventar, dosar, pagină.

Documente electronice: Antonescu R. 2009. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizitat 04.03.2020).

VIII. Materialul ilustrativ:

Materialul ilustrativ se va prezenta în formă grafică clară în format electronic (JPG sau TIF: nu mai puțin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ș.a. vor fi însoțite de legendele corespunzătoare și în dictarea sursei de proveniență.

IX. Date despre autor:

Numele, prenumele (orașul, țara), gradul științifico-didactic, funcția, instituția (în trei limbi: română, rusă, engleză); e-mail; ORCID.

Exemplul de date despre autor:

Tamas Hajnaczkzy (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkzyt@gmail.com

ORCID: <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: etnologie@ich.md; etnologie@mail.ru; website: ethnology.ich.md; ich.md

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

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 отражаются 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). Так же, как и в тексте, нумерация в примечании осуществляется надстрочными знаками.

V. Список информантов: Включает имя, 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). См. далее Примеры транслитерации.

Примеры транслитерации: Куш Т. В. 2008. Чума в поздней Византии. В: Византийский временник. Т. 67, с. 38-56. / Kushch T. V. 2008. Chuma v pozdnei Vizantii. V: Vizantiiskii vremennik. T. 67, s. 38-56.

В списке литературы предлагается различать шесть основных типов цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Сборник материалов. 3. Статья в журнале. 4. Статья в сборнике. 5. Архивный документ. 6. Электронный документ.

Ссылки в тексте указываются в круглых скобках, например:

Монография: (Элиаде 2010: 45), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Сборник материалов: (Традиционная 1998), то есть: а) Название сборника (первое слово). б) Год издания.

Статья в сборнике: (Никогло 2009: 314-315), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Статья в журнале: (Тишков 2016: 14), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Архивный документ: (НАРМ, ф., оп., д., л.), то есть: а) название 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:

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 проис-

хождения.

IX. Сведения об авторе:

Фамилия, имя (город, страна), ученая и дидактическая степень, занимаемая должность, учреджение 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 редколлегиям журнала или посылаются по электронной почте.

Адрес: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, Biroul 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Дополнительную информацию можно получить: тел. (+373 22) 27-10-07; e-mail: etnologie@ich.md; ethnology.ich.md

**CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS
IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
IN ENGLISH**

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). See below Examples of transliteration.

Examples of transliteration: 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.

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: Universitetsofragest. 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, position, 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: etnologie@ich.md; etnologie@mail.ru; website: ethnology.ich.md; ich.md

CONTENTS

ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Valentin ARAPU	Plague – „The Turkish disease”: a traditional Romanian perception (historical, theological, ethnological and epidemiological aspects)	5
Samuel ADU-GYAMFI, Lucky TOMDI, Phinehas ASIAMAHA	The influenza pandemic in colonial Asante: Lesson drawing for the fight against COVID-19 in the twenty-first century	11
Adrian DOLGHI	Nutrition of children in orphanages in the Moldavian SSR (1944-1947)	21
Hanna SKRYPNYK	Re-actualization of scientific studies of ethnological institutions of the Ukrainian Academy of Sciences of the 1920s of the XX century (to the centenary of the establishment of the Cabinet of Anthropology and Ethnology named after F. Volkova)	29
Tatiana ZAICOVCHI	Maternity and baptismal rites of the Lipovans of the Republic of Moldova	37
VICTOR TSVIRKUN	Unknown pages from Maria Kantakuzino’s biography	45
Natalia GOLANT, Maria RYZHOVA	Analysis of incantation vocabulary of Vlachs (Romanians) from Eastern Serbia on the subject of lexical borrowings	50
Tamás HAJNÁCZKY	„The Gypsy issue” in interwar Hungary (I)	60
Iona MAKHOTINA, Viktor SHAPOVAL	On the activities of E. A. Muravyova in the Roma section of the Union of Soviet Writers (until June 1941)	69
Valentyna HREBENOVA, Natalka ZHMUD, Olha KOLIASTRUK, Anatolii VOINAROVSKYI	Sociocultural identity of Vinnitsa region as a component of cultural landscape of the region (based on the results of field research)	78
VALDEMAR KALININ	On the formation of the Roma (Gypsy) ethnos	88
Aleksey ROMANCHUK	Bulaestian /по ч’естне/ and some Ukrainian and Romanian analogies	98
Olga GARUSOVA	Everyday Life and Traditions of the Russian Community of Interwar Kishinev in the Memoirs of Contemporaries	103

COMMUNICATIONS

ION DUMINICA	Fragmentary coverage of Roma traditions in Romanian interwar periodicals	109
Tatiana CALLO	Meritology versus meritocracy as a factor of culturalization	120
Vyacheslav STEPANOV, Diana NIKOGLO	V. A. Moshkov: the birth of Gagauz studies in Russia	128
Natalia GRĂDINARU	The role and functions of the shirt in birth customs	136
Irina IJBOLDINA	Family values, customs, traditions and ethics of the Russian family in Bessarabia (the interwar period in Romanian literature)	141

SCIENTIFIC LIFE

- Diana NIKOGLO** Round table *Modern ethnological research methodologies and techniques* Second edition 149

ANNIVERSARIES

- Tatiana ZAICOVCHI** Ukrainian culture researcher by God's grace: (to the anniversary of E. S. Cojuhari) 151

IN MEMORIAM

- Viktor DAMIAN** Izyaslav Elikovich Levit (1922–2021), doctor habilitat of history, founder of academic Jewish studies in the Republic of Moldova 154

REVIEWS

- Valentin ARAPU** Corneliu Prepelită, Sergiu Cotruță. Artesian wells with water-lifting devices in Ungheni district: springs to the sky (Chisinau: Lexon-Prim, 2021. 184 p.) 157

- Aleksey ROMANCHUK** Archpriest Mikhail Chakir – educator and religious leader of Bessarabia. Materials of the national scientific conference dedicated to the 80th anniversary since the death of M. Chakir (1861-1938), Chisinau, September 10, 2018. Comp. V. Tsvirkun, I. Duminica, V. Syrf (Chisinau, 2020. 342 p.) 159

- Data on the Editorial Board** 162

- Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology** 167

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice alte materiale se vor trimite la adresa: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova.

Manuscripts, books and reviews for exchange, as well as other papers are to be sent to the editorship of the journal of “Ethnology and Culturology”, the Institute of Cultural Heritage, Stefan cel Mare si Sfant, 1, MD-2001 Chisinau, Republic of Moldova.

Рукописи, книги и журналы для обмена, а также другие материалы необходимо посылать по адресу: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova.

Revista de Etnologie și Culturologie este editată în cadrul proiectului 20.80009.1606.02: *Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale din cadrul Programului de Stat 2020-2023.*