

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL  
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE  
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

**REVISTA DE ETNOLOGIE SI CULTUROLOGIE**  
**Volumul XXIX**  
**THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY**  
**Volume XXIX**  
**ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ**  
**Том XXIX**

**Revista de Etnologie si Culturologie este indexata 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).

**Abuseitova Meruert.** Membru-corespondent, doctor habilitat în istorie, profesor (Almaty, Republica Kazakhstan).

**Anastasopoulos Antonis.** Profesor Asociat (Rethymnon, Grecia).

**Arapu Valentin.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

**Boda Gherghina.** Doctor în istorie (Deva, România).

**Cușnir Veaceslav.** Doctor în istorie, conferențiar (Odesa, Ucraina).

**Dolghi Adrian.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

**Duminica Ion.** Doctor în politologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

**Duminica Ivan.** Doctor habilitat în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

**Gheorghiev Galin.** Doctor în etnologie (Sofia, Bulgaria).

**Ghinoiu Ion.** Doctor în geografie (București, România).

**Gorofianiuk Inna.** Doctor în filologie, conferențiar (Vinița, Ucraina).

**Goseva Vera.** Cercetător, profesor (Skopje, Macedonia).

**Grădinaru Natalia.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

**Ispas Cornelia-Sabina.** Academician (București, România).

**Jdanov Vladimir.** Doctor habilitat în filologie, profesor (Sapporo, Japonia).

**Kalașnikova Natalia.** Doctor habilitat în culturologie, profesor (Sankt Petersburg, Federația Rusă).

**Kocój Ewa.** Doctor habilitat în etnologie și antropologie culturală, profesor (Cracovia, Polonia).

**Korotayev Andrey.** Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).

**Marușiakova Elena.** Doctor în istorie, profesor (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).

**Minasyan Svetlana.** Doctor în pedagogie, profesor (Erevan, Armenia).

**Neagota Bogdan.** Doctor în filologie (Cluj-Napoca, România).

**Nicoglo Diana.** Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

**Osadci Raisa.** Cercetător științific (Chișinău, Republica Moldova).

**Palihovici Iulii.** Doctorand (Chișinău, Republica Moldova).

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

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

**Romanciuk Alexei.** 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 (Oriol, 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 1 iulie 2021.

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 Sfânt, 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.

### DOI.ORG/10.52603/REC.2021.29

**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:** Valentina Iavrumean

**Coperta:** Port popular femeiesc. Tipologie Dunarea de Jos. Crihana Veche, raionul Cahul, 2016. Foto: Carolina Cotoman, Ludmila Fulea, Raisa Osadci.

*Toate lucrările publicate în revistă sunt recenzate de specialiști în domeniu. Все опубликованные 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, 160 p. Vol. XXIX. Tiraj 150 ex.

## CUPRINS

### ETNOLOGIE

<b>Valentin ARAPU</b>	Liliicii și bolile în contextul pandemiei de SARS-CoV-2 și a medicinei magice: percepții, prejudecăți și realități (interferențe istorice, zoologice, epidemiologice și etnoculturale)	5
<b>Ирина СУББОТИНА, Любовь ОСТАПЕНКО</b>	Современная гагаузская женщина: социально-культурный портрет	13
<b>Alina FELEA</b>	Ospățul de nuntă în Țara Moldovei în sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea	22
<b>Victor COJUHARI</b>	Historiography and empirical base of ethnodemographic studies of Ukrainians in the Republic of Moldova at the end of the XX – beginning of the XXI century	29
<b>Adrian DOLGHI</b>	Cu privire la actualitatea <i>etnologiei sovieticității</i> în Republica Moldova	36
<b>Марина ВАЛЕНЦОВА, Людмила ВИНОГРАДОВА</b>	Карпатоукраинская народная демонология: мотивно-функциональный метод исследования	44
<b>Svetlana PROCOP</b>	Formarea opiniei publice despre romi în presa din RSSM (anii '60–'70 ai sec. XX)	53
<b>Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI</b>	Aspecte etnologice ale istoriei legislației Imperiului Rus referitoare la evrei (anii 1762–1818)	61
<b>Nina IVANOVA</b>	Image of Chisinau and its evolution in touristic albums and guides (1964–2008)	67
<b>Gherghina BODA</b>	Horele și petrecerile momârlanilor	72
<b>Инна ГОРОФЯНИЮК</b>	Традиционные семейные обряды украинцев Подолья: архаичные элементы культурного текста	78
<b>Gabriela BOANGIU</b>	Aspecte etnofolclorice ale zonei Mehedinți – arhitectură vernaculară și nedei	87
<b>Олэна ФЕДОРЧУК</b>	Очаг народного искусства как феномен этнической художественной традиции	94
<b>Alexey ROMANCIUK</b>	Romanian a cinsti in the light of some Romanian-Slavic contacts	101
<b>Lidia PRISAC</b>	Criza economică din Republica Moldova – catalizator al migrației forței de muncă	105

### COMUNICĂRI

<b>Elena PLOȘNIȚA</b>	Considerații privind rolul patrimoniului etnografic în educație	116
-----------------------	---	-----

### PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

<b>Александр ГОЛОВКО</b>	Особенности развития овцеводства на приднестровских территориях Восточного Подолья в конце XIX – первой половине XX в.	122
--------------------------	--	-----

### VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

<b>Natalia GRĂDINARU</b>	Simpozionul național de etnologie: Tradiții și procese etnice la a doua ediție, 30 martie 2021	131
--------------------------	--	-----

<b>Natalia GRĂDINARU</b>	Conferința științifică națională cu participare internațională. Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului, Ediția I	132
<b>Angela OLĂRESCU</b>	Conferința științifică internațională „Basarabia – centru al mișcării de eliberare națională a bulgarilor”	135
<b>JUBILEE</b>		
<b>Victoria ROCACIUC</b>	Noi în oglinda cercetărilor doctorului habilitat Iulia Bejan-Volc	138
<b>IN MEMORIAM</b>		
<b>Николай ЧЕРВЕНКОВ</b>	Мой учитель: болгарист Константин Поглубко	140
<b>RECENZII</b>		
<b>Gherghina BODA</b>	Gabriela-Mariana Luca (Editor coordonator) Diana Boc-Sînmărghițan (Co-editor) al 5-lea locatar: SARS-CoV-2 și Eu–Celălalt. Jurnalul primului an de maturitate. Vol. I. (Timișoara: Editura „Victor Babeș”, 2021. 237 p.)	143
<b>Tatiana ZAICOVSCHI</b>	Recenzie la monografia Eudochiei Soroceanu „Pâinea în cultura populară a găgăuzilor: studiu etnolingvistic” (Chișinău: Lexon-Prim, 2020. 364 p.)	145
<b>Valentina ENACHI</b>	Valorificarea patrimoniului cultural în sistemul educational din Republica Moldova (anii '90 ai sec. XX – începutul sec. XXI)	147
<b>Сведения о редколлегии</b>		151
<b>Data on the Editorial Board</b>		151
<b>Termene și condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie</b>		153
<b>Срок и условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии</b>		155
<b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b>		157

## ETNOLOGIE

Valentin ARAPU

## LILIECII ȘI BOLILE ÎN CONTEXTELUL PANDEMIEI DE SARS-CoV-2 ȘI A MEDICINEI MAGICE: PERCEPȚII, PREJUDECĂȚI ȘI REALITĂȚI (INTERFERENȚE ISTORICE, ZOOLOGICE, EPIDEMIOLOGICE ȘI ETNOCULTURALE)\*

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.01>

### Rezumat

**Liliecii și bolile în contextul pandemiei de SARS-CoV-2 și a medicinei magice: percepții, prejudecăți și realități (interferențe istorice, zoologice, epidemiologice și etniculturale)**

Pandemia provocată de virusul SARS-CoV-2 are multiple necunoscute, fiind lansate varia ipoteze în privința cauzelor apariției acestei molime. Una dintre ipotezele vehiculate, atât în mediul științific cât și în cel mediatic, vizează un șir de animale, purtătoare ale virusului SARS-CoV-2, transmis ulterior, prin medierea altor animale, la om. Liliecii figurează printre posibilele mamifere care sunt vizate într-o astfel de contaminare, dar nu există dovezi certe în această privință. Chiropterele joacă un rol important în ecologie, economie și în viața oamenilor, contribuind la protecția și polenizarea plantelor, eradicarea insectelor dăunătoare în agricultură, elaborarea unor noi remedii și preparate farmacologice, inclusiv anticoagulante. În folclorul românesc liliecii au o imagine malefică, fapt explicat prin modul lor nocturn de viață. Unele practici ale medicinei magice erau bazate pe folosirea anumitor părți din corpul liliacului (sânge, aripi, labe, puf) pentru a trata unele boli și metehne sufletești. Liliacul figurează în folclorul copiilor, în povești și ghicitori, fiind o ființă prin intermediul căreia cei mici cunoșteau fauna și învățau să deteste calitățile meschine ale ființei umane. În culturile lumii liliacul este omniprezent în folclor, în medicina magică și artă.

**Cuvinte-cheie:** lilieci, boli, SARS-CoV-2, medicina magică, folclor.

### Резюме

**Летучие мыши и болезни в контексте пандемии SARS-CoV-2 и практик магической медицины: восприятие, предрассудки и реалии (исторические, зоологические, эпидемиологические и этнокультурные интерференции)**

Пандемия, вызванная вирусом SARS-CoV-2, связана со множеством неизвестных, в частности было выдвинуто много гипотез по выявлению причин этой болезни. Согласно одной из гипотез, обсуждаемых в научной и медийной среде, изначальными носителями вируса SARS-CoV-2 были некоторые млекопитающие, которые через посредничество других животных инфицировали человека. Летучие мыши фигурируют среди этих млекопитающих, но до сих пор не существует научно обоснованных доводов в пользу этого утверждения. Рукокрылые играют важную роль в экологии, в экономике и в жизни людей, способствуя защите и опылению растений, борьбе с насекомыми-вредителями в сельском хозяйстве, разработке

новых лекарственных средств и фармакологических препаратов, включая антикоагулянты. В румынском фольклоре сложился образ летучих мышей как вредоносных существ, исходя из их ночного образа жизни. В некоторых практиках магической медицины применяли отдельные части тела летучей мыши (кровь, крылья, лапы, пух) для лечения определенных телесных и духовных недугов. Летучая мышь упоминается в детском фольклоре, в сказках и загадках. С помощью этого образа малыши познавали фауну и учились выявлять и осуждать отрицательные стороны человеческой природы. В культурах мира летучая мышь представлена в фольклоре, в магической медицине и в искусстве.

**Ключевые слова:** летучие мыши, болезни, SARS-CoV-2, магическая медицина, фольклор.

### Summary

**Bats and diseases in the context of the SARS-CoV-2 pandemic and magic medicine practices: perceptions, prejudices and realities (historical, zoological, epidemiological and ethnocultural interferences)**

The pandemic caused by the SARS-CoV-2 virus has multiple unknown sides, various hypotheses regarding the causes of this plague being launched. One of the hypotheses, circulating both in science and in the media, concerns a series of animals, carriers of the SARS-CoV-2 virus, subsequently transmitted through other animals to humans. Bats are among the possible mammals that are targeted in such contamination, but there is no clear evidence in this regard. Chiroptera play an important role in ecology, economy and human life, contributing to the protection and pollination of plants, the eradication of harmful insects in agriculture, the development of new remedies and pharmacological preparations, including anticoagulants. In Romanian folklore, bats have an evil image, a fact explained by their nocturnal way of life. Some practices of magical medicine were based on the use of certain parts of the bat's body (blood, wings, paws, down) to treat certain diseases and mental ailments. The bat appears in children's folklore, in stories and riddles, being a creature through which the little ones got to know the fauna and learned to hate the petty qualities of the human being. In the cultures of the world, the bat is ubiquitous in folklore, magic medicine and art.

**Key words:** bats, diseases, SARS-CoV-2, magic medicine, folklore.

**Actualitatea.** După apariția primului focar de SARS-CoV-2 în orașul chinez Wuhan a fost lansată ipoteza că virusul a fost provocat de consumul în ali-

mentația localnicilor a cărnii de liliac, de altfel, fiind o preferință gastronomică mai veche în cadrul societății chineze. Rolul nefast al liliecilor în transmiterea virușilor la oameni a fost invocat și odată cu apariția epidemiei Ebola. În tradițiile iudaică și creștină au existat din vechime interdicții alimentare. Astfel, Moise a reglementat regimul alimentar, „fiind convins că ceea ce intră în corp putea să dea naștere la boale”: animale spurcate sau necurate pentru alimentație erau declarate cămila și porcul, ultimul fiind considerat vinovat de contaminarea evreilor de lepră în timpul aflării lor în Egipt; zburătoarele prohibite pentru consumul alimentar erau „liliacul, vulturul, corbul, cioara” (Biblia 2014: *Levitucul*, 11, 19; *Deuteronomul*, 14, 18; Gomoiu 1940: 21). În prorocirea lui Isaia se menționează că într-o anumită zi „oamenii își vor arunca idolii de argint și idolii de aur pe care și-i făcuseră ca să se închine la ei, îi vor arunca la șobolani și la lilieci”, lilieci fiind percepuți drept „năluca nopții” (Biblia 2014: *Isaia*, 3, 20; *Isaia*, 34, 14).

Pe parcursul istoriei oamenii și-au creat anumite stereotipuri și prejudecăți despre lilieci. În imaginarul colectiv s-a creat o percepție predominant negativă despre lilieci, etichetați drept creaturi malefice, devoratoare de animale și oameni prin sugerea sângelui. În viziunile tradiționale ale oamenilor lilieci erau asociați cu forțele răului, ale întunericului și diavolului. Un astfel de tablou sinistru al liliecilor a fost fortificat în operele literare și producțiile cinematografice prin mediatizarea mesajelor privind natura demonică și vampirică a liliecilor. Pictorul spaniol Francisco de Goya (1746–1828) prin opera sa „Capriciile”<sup>1</sup> a adus în scenă repertoriul vrăjitoriei în care figurile demonice „apar cu aripi de liliac” (Muchembled 1997: 264). Legătura malefică dintre lilieci și vampiri a fost nuanțată în romanul „Dracula”, publicat de către scriitorul irlandez Bram Stoker în anul 1897. Prin opera sa B. Stoker a pus bazele noului gen literar, a „literaturii cu vampiri” (Stoker 2018). Acest gen literar rămâne a fi popular în continuare, avându-l în centrul narațiunilor pe Vlad Țepeș, transformat în imaginarul autorilor, în *Dracula Vampirul* (Djuvara 2003). Natura malefică a liliecilor este accentuată în scrierile teologice, de exemplu Sfântul Ioan Gură de Aur compara aceste mamifere cu demonii care la fel „nu iubesc soarele și lumina”, preferă în schimb noaptea și întunericul, iubind viclenia și toate nelegiuirile, socotindu-le potrivite cu firea lor, iar dușmanii lor sunt virtutea și lucrările luminii” (Sfântul... 2002: 42).

Misticismul legat de lilieci a fost nuanțat de Lucian Blaga în legătură cu un sat „bântuit de ciumă” peste care trece „personificată ciuma cocoșată, călare pe-o reptilă uriașă cu solzi galbeni și verzi, ochi roșii și cu aripi de lăcustă enormă”, iar după ce se întunecă „Luna se ridică fantastic de repede de după deal. Lili-

ecii zboară în jurul ei atingând-o cu aripile” (Breazu 1926: 244).

**Chiropterele**<sup>2</sup>. În literatura de specialitate există multiple aprecieri pozitive ale rolului exercitat de lilieci în floră și faună, având și repercusiuni benefice asupra omului. S. Andreev și A. Bondarenco numesc liliecii „ființe remarcabile”, „ființe cu totul deosebite, unice și irepetabile” (Andreev, Bondarenco 2006: 33). D. Borda și C. Borda susțin că liliecii sunt „animale fascinante” (Borda, Borda 2008: 16-22).

Liliecii au o vârstă de peste 50 de milioane de ani. Actualmente, pe Terra sunt cunoscute peste 1.200 de specii de lilieci, grupate în 18 familii și 202 de genuri. Liliecii sunt unicele mamifere care pot zbura „prin mișcarea activă și direcționată a aripilor”, de fapt, aripa liliacului este o „membrană mare de piele, întinsă între degetele elongate, corp și picioare” (Liliecii... 2014: 2). Abilitățile de zbor ale liliecilor sunt comparabile cu cele ale păsărilor, în dependență de specie liliecii pot dezvolta o viteză de la 50 km/h (*Nyctalus noctula*) până la 105 km/h (*Tadarida teniotis*), reușind și să migreze la distanțe considerabile (Borda, Borda 2008: 17). Liliecii se grupează în colonii, cele mai numeroase din cadrul vertebratelor, fiind atestate în peștera Braken din Texas în care liliecii (*Tadarida brasiliensis*) formează colonii de peste 20 de milioane de exemplare (Borda, Borda 2008: 19). În Republica Moldova există 21 de specii de lilieci, aparținând familiilor *Rhinolophidae* și *Vespertilionidae* (Andreev, Bondarenco 2006: 10; Anuarul 2019: 84). În România sunt identificate 31 de specii de lilieci. O singură colonie de lilieci în România poate ajunge la numărul de o mie în peșteri și, respectiv, până la două mii în podurile clădirilor. În fauna Marii Britanii sunt identificate doar 17 specii de lilieci (Liliecii... 2014: 6; Liliecii... 2016: 2). Important este faptul că numărul speciilor de lilieci este în creștere datorită „extinderii metodelor moderne de taxonomie genetică, dar și a perfecționării metodelor clasice, morfologice, ecologice, etologice etc.”. În ultimii ani pe continentul european numărul speciilor de lilieci a crescut cu opt, ajungând la 47 (Borda, Borda 2008: 27).

După tipul de nutriție liliecii se împart în: 1) insectivore (71,0%); 2) fructivore (23,0%); nectarivore / polenivore (5,0 %); carnivore / piscivore (0,7%); hematofage (0,3%) (Borda, Borda 2008: 19). Liliecii duc un mod de viață nocturn, fapt care „le permite să nu concureze cu animalele diurne pentru hrană”. Pentru a se orienta în spațiul nocturn liliecii utilizează „un sistem acustic particular, ecolocația”, având astfel capacitatea de a „vedea cu urechile”. Greutatea liliecilor genului *Rousettus* variază între 15 și 1.500 g, iar anvergura aripilor poate ajunge până la 2 m. Cele mai mari megachiroptere sunt vulpile zburătoare *Acerodon jubatus* și *Pteropus vampyrus*. La polul opus sunt

microchiropterele cu o greutate a corpului care variază între 1,5 g și 230 g. Cel mai mic mamifer zburător este întâlnit în Birmania – liliacul-bondar, *Craseonycteris thonglongyai* are o greutate de doar 2 g și o lungime a corpului de 29–33 mm, având o anvergură a aripilor de 15 cm (Borda, Borda 2008: 24).

Lilieci sunt vânați de mai multe mamifere, inclusiv de: jderul de piatră (*Martes foina*), vulpea (*Vulpes vulpes*), ratonul (*Procyon lotor*), hermelina (*Mustela erminea*), șobolanul (*Rattus rattus*, *R. norvegicus*), pisica (*Felis catus*), oposumul (*Didelphis sp.*) și chiar de lilieci carnivori care-și atacă seminii mai mici (Borda, Borda 2008: 92). Lilieci devin pradă și ale unor păsări răpitoare de zi (șoimul rândunelelor – *Falco subbuteo*; șoimul călător – *Falco peregrinus*) și, respectiv, ale unor păsări răpitoare de noapte (huhurezul mic – *Strix aluco*; striga – *Tyto alba*). În regiunile tropicale lilieci sunt vânați de șerpi (șarpele nordic de pin – *Pituophis melanoleucus*; șarpele boa – *Epicrates angulifer*; șarpele *Boa constrictor*) (Borda, Borda 2008: 93, 95).

În mediul ambiant lilieci îndeplinesc un important **rol ecologic**, astfel, lilieci nectarivori polenizează peste 500 de specii de plante din regiunile neotropicale. Prin dispersarea semințelor fructelor, lilieci contribuie la regenerarea pădurilor tropicale (un liliac frugivor poate răspândi până la 60.000 de semințe pe noapte) (Borda, Borda 2008: 95-96).

Chiropterele insectivore îndeplinesc un important **rol economic**. În Texas, coloniile speciei de lilieci *Tadarida brasiliensis* (care au un efectiv de cel puțin 100.000.000 de indivizi) consumă peste 1.000 de tone de insecte în fiecare noapte de vară. În sistemul agricol de creștere a bumbacului din Texas aportul anual al liliecilor în combaterea insectelor dăunătoare este estimat la 23 de miliarde de dolari (Макаров 2019: 11).

Pe durata unei nopți un liliac insectivor poate consuma mai mult de 2.000 de insecte. Pe timp de noapte lilieci ocupă locul păsărilor, consumând în cantități mari țânțari, păianjeni, molii, fluturi de noapte, muște, gândaci, cărăbuși de mai, viespi ihneumonide, viermi și omizi. În cea mai mare colonie de lilieci de pe Terra, alcătuită din circa 20 de milioane de lilieci, într-o singură noapte aceste mamifere consumă 150 de tone de insecte (Lilieci... 2014: 3).

Chiropterele joacă un **rol important în sănătatea omului**, consumând unele insecte implicate în transmiterea bolilor infecțioase, îndeosebi muștele și țânțarii. De exemplu un liliac din specia *Myotis dabentonii* poate captura în decursul unui singur zbor de vânătoare peste 4.000 de țânțari (Borda, Borda 2008: 114). În cercetările recente s-a stabilit că „o proteină rară, denumită *activator plasminogen salivar* și care a fost identificată în saliva liliecilor vampiri din America Centrală și de Sud, ar putea fi utilizată în tra-

tamentul ischemiei acute. Cercetările experimentale întreprinse pe animale au stabilit că saliva provenită de la *Desmodus rotundus* acționează mai repede, mai eficient și un timp mai îndelungat decât anticoagulanțele actuale. Se speră chiar ca această proteină să recupereze deficitul motor al pacienților care au suferit infarcte cerebrale, cu condiția ca ea să fie administrată în primele trei ore de la declanșarea atacului” (Borda, Borda 2008: 114). În acest context nuanțăm faptul că în tratarea medicamentoasă a virusului SARS-CoV-2, un rol primordial îl au preparatele anticoagulante.

În majoritatea statelor lumii chiropterele sunt protejate prin lege, în țările europene fiind în vigoare următoarele acte juridice: a) „Convenția privind conservarea vieții sălbatice și a habitatelor naturale în Europa”, semnată la Berna și intrată în vigoare la 1 iunie 1982; b) „Convenția pentru conservarea speciilor migratoare și a animalelor sălbatice”, semnată la Bonn și intrată în vigoare în 1983; c) „Acordul privind conservarea liliecilor din Europa” – EUROBATS, semnat la 4 decembrie 1991, la Londra (Borda, Borda 2008: 156-157; Jéré, Szodoray-Parádi, Szodoray-Parádi 2008: 8-12). În Republica Moldova sunt introduse în Cartea Roșie 16 specii de liliac, considerate a fi vulnerabile și periclitare (Anuarul 2019: 84). România a semnat în august 2000 documentul de aderare la EUROBATS, chiropterele fiind protejate de stat și de Asociația pentru Protecția Liliecilor din România (Borda, Borda 2008: 162-165; Lilieci... 2014).

**Bolile liliecilor.** În timpul zborului metabolismul liliecilor crește de 15 ori (al păsărilor doar de două ori), astfel în organismul chiropterele s-au format mecanisme de refacere a ADN-ului afectat de stres, drept consecință aceste mamifere nu se îmbolnăvesc de cancer, virusurile pe care le poartă nu le afectează. Lilieci au imunitate la circa 60 de viruși, respectiv, poartă în organism anumiți viruși pe durata întregii vieți, nefiind afectați de ei, dar, răspândindu-i altor mamifere și oamenilor (Макаров 2019: 11).

Totodată, lilieci suferă de numeroase maladii cum ar fi bolile infecțioase:

**a)** rabia – sunt foarte rare cazurile de transmitere la om, de exemplu în SUA în perioada 1980–1996 majoritatea cazurilor de turbare (16 dintr-un total de 22 de infectări) au fost asociate liliecilor;

**b)** bolile bacteriene – bruceloza, lilieci hematofagi se pot contamina prin sângele animalelor bolnave și pot transmite boala la alte animale sau la om;

**c)** bolile micotice (produse de ciuperci parazite în peșteri);

**d)** sindromul nasului alb – afectează lilieci aflați în hibernare, cele mai multe cazuri fiind atestate în nord-estul SUA;

**e)** bolile parazite – protozoarele, endoparaziții, ectoparaziții.

Contaminarea omului cu bolile transmise de la liliac poate fi evitată prin: evitarea contactului direct cu liliicii; în cazul dacă o persoană a fost mușcată de liliac urmează de spălat imediat plaga cu săpun și tratată cu soluții dezinfectante; consultarea rapidă a unui medic infecționist în scopul aplicării unei profilaxii post-expunere; identificarea liliacului; dacă se suspectează existența unui focar de rabie, este recomandată capturarea în siguranță a animalului și trimiterea lui la un laborator specializat (Borda, Borda 2008: 134).

**Ebola.** Primul caz al virusului Ebola (febră hemoragică) a fost atestat în anul 1976 în Republica Democratică Congo. Virusul a fost transmis de la animalele infectate la om. Liliicii fructivori, de rând cu cimpanzeii, gorilele, antilopele de pădure și porcii spinoși, depistați morți sau bolnavi, pot transmite virusul la oameni. Rata mortalității oamenilor contaminați cu virusul Ebola poate ajunge la 90%. Posibilii purtători ai virusului Ebola în Africa sunt liliicii fructivori din specia *Hypsignathus monstrosus*, *Epomops franqueti* și *Myonycteris torquata*. În consecință, răspândirea geografică a virusului Ebola poate coincide cu spațiul de habitat al acestor lilieci (Болезнь... 2014: 1-2, 4).

**SARS.** În luna noiembrie 2002 în provincia chineză Guangdong a fost înregistrată o infecție nouă numită „pneumonie atipică” (SARS – *Sindromul Acut Respirator Sever*) în rezultatul căreia au decedat 813 (916) oameni. Noua infecție, afectând sistemul respirator al omului, s-a răspândit în peste 30 de țări, fiind eradicată în luna iunie 2013. Primele focare ale „pneumoniei atipice” au apărut din cauza consumului în alimentația oamenilor a rozătoarelor din specia *viverra himalayana*. Important este că aceste rozătoare au fost intermediare în transmiterea infecției de la câteva specii de lilieci-potcoavă la oameni (Макаров 2019: 10).

**Nipah henipavirus.** Virusul a fost transmis la om de la câteva specii fructivore de lilieci asiatici, inclusiv de la vulpile zburătoare. Mortalitatea celor contaminați ajunge la 70%, lipsind și un vaccin împotriva acestei boli. Virusul *Nipah* a apărut în rezultatul defrișărilor pădurilor tropicale în Malaesia, drept urmare vulpile zburătoare au fost lipsite de spațiile tradiționale de habitat, transferându-se în plantațiile de mango de unde au răspândit virusul la porci iar de la porci au fost contaminați și oamenii. Ulterior focare ale virusului *Nipah* au fost înregistrate și sunt înregistrate în continuare în India și Bangladesh, fiind afectați oamenii și fermele de porcine (Макаров 2019: 10).

**Liliicii în folclorul românesc.** În tradițiile populare românești liliacul are o imagine contradictorie. Practicile magice, bazate pe folosirea anumitor părți din liliac – sânge, aripi, labe, puf – aveau menirea să tămăduiască un șir de boli și metehne sufletești. Totodată, aceste „ingrediente” de vrăjeală și farmece se

regăsesc într-o formă sau alta „în practicile magice ale tuturor popoarelor europene” (Candrea 1999: 197-198, 265). Astfel, vrăjitoarele prindeau lilieci în ajun de Crăciun (Olteanu 1999: 528), iar scheletul de liliac, rezultat în urma devorării trupului lui de către furnici într-o oală întoarsă cu fundul în sus, era folosit la farmecele de dragoste sau de respingere a unei anumite persoane: „Să-l prinzi și să-l pui într-o oală nouă – să-i faci bortă în fund – și să-l pui într-un moșinoi de furnici, pe hotar, alții zic că pe al 9-lea hotar, dar să fugi cât poți, căci când încete el a țipa de durere, dacă l-ai auzit, ai rămas surd. La 9 zile să mergi și să cauți și să găsești în oală un țepoieș și-o grebluță. Cu grebluța, pe cine ți-i drag să-l tragi, fără ca să te vadă, și nu mai poți scăpa de acela, iar cu țepoiul, pe cine nu-l poți suferi să-l împungi și las’ dac-a mai veni” (Mușlea 1932: 213; Niculiță-Voronca 1998: 384-385; Scurtu 1942: 263). Aripa de liliac purtată „lângă tine” era „bună de dragoste” (Niculiță-Voronca 1998: 385; Candrea 1999: 265). Prin folosirea liliacului în cadrul farmecelor de dragoste „se dorea cu mare asiduitate influențarea destinului” (Olteanu 1999: 529).

Practici similare erau atestate și în Europa Occidentală unde erau distinse două forme de magie erotică: a) *magia iubirii* care „urmărea să suscite sau să restabilească o afecțiune durabilă, adesea între soț și soție”; b) *magia sexuală* care avea „drept scop nu afecțiunea durabilă, ci atracția sexuală și gratificarea imediată”. Unul dintre mijloacele în vederea atingerii scopului *magiei sexuale* prevedea plasarea „la capul unei femei adormite” a unui „caier de lână îmbibat cu sânge de liliac” (Muchembled 1997: 2).

În părțile Tecucilor cu liliacul prins și uscat se afumau „cei ce suferă de frică sau băgănesc noaptea”, în Suceava se afuma cu păr de liliac pentru „ca să treacă ceasul cel rău” (Pamfile 1916a: 266). La fel, în Suceava circula un remediu popular ciudat care prevedea prinderea liliacului, jupuirea lui de piele, ultima fiind prăjită și făcută praf, iar cel care bea acest praf se vindeca „de orice boală” (Pamfile 1916a: 163-164, 401). Pentru tratarea omului „prins de friguri” trebuia de prins un liliac, de plămădit din el un rachiu și de administrat această licoare bolnavului (Bujorean 1936: 117). Cu sângele de liliac „care-i dă pe nas, când îi strivești capul” se ungeau coșurile și negii, „spre ai face să dispară” (Leon 1903: 60).

În popor se credea că va fi vreme bună sau vreme frumoasă atunci când „liliicii vor ieși în număr mare” (Pamfile 1916b: 9). Pentru a avea noroc și pentru ca să-i meargă în casă omul urma să îngroape un liliac în fața casei și peste el trebuiau puse câteva mone-de (Gorovei 1915: 235; Niculiță-Voronca 1998: 385). Liliacul era propice oamenilor de afaceri: cei care mergeau cu marfa în târg pentru negustorie urmau să

tragă „cu grebluța”<sup>3</sup> și veneau „o mulțime de cum-părători”; ca să-ți meargă bine în prăvălie trebuia de îngropat „un liliac sub prag la intrare” (Niculiță-Voronca 1998: 385). La fel, consacrarea banului putea fi „făcută chiar de doritor, în urma contagiunii cu alte elemente magice”. În acest scop „trebuia să tai un liliac cu o monedă, apoi nouă zile s-o porți sub braț, fără să te rogi sau să mergi la biserică, fără să auzi sunele clopotelor” (Olteanu 1999: 220; Niculiță-Voronca 1998: 478).

Totodată, liliacul era perceput și ca o creatură malfică care provoca multiple boli și suferințe oamenilor și animalelor. În Bucovina oamenii credeau că șoarecele care a ros nafură în ziua de Paști în biserică „capătă aripi și se face liliac” (Niculiță-Voronca 1998: 384; Olteanu 1999: 344). În Talmaza din Basarabia exista percepția că liliecii sunt șoarecii care „gustă din biserică pristenii ș’apu fași arichi și zboară”, având și „peni la arichi” (Ștefănuță 1937: 197). În Țara Oașului se credea că liliecii sunt „nește păsări cu aripi”<sup>4</sup>. În imaginarul popular aripile de liliac erau asemănate cu cele ale dracului (Candrea 1999: 144; Niculiță-Voronca 1998: 484). Diavolul putea lua înfățișarea unui animal, inclusiv cea de liliac, pentru ca ulterior întâlnindu-l pe om cu „gândul să-i vâre boala în trup” (Candrea 1999: 153). În unele descântece de alungare a bolilor, cu circulație în Teleorman, este invocată Mamarca, adică duhul necurat, „mamă a Dracilor și soție a lui Scaraoschi, identificată cu zeul sirienilor antici Mamona” care se poate metamorfoza în liliac (Ghinoiu 2013: 179).

Liliacul era considerat prevestitor al morții. Dacă i se dădea cuiva liliac pisat în mâncare, cel din urmă își pierdea cumpătul, „umblând nebunatic”. Oamenii se fereau de atingerea liliacului, crezând că dacă un liliac s-ar așeza pe capul cuiva, rupându-i un fir de păr de pe cap, atunci acel om urma să moară în curând (Gorovei 1915: 163, 320, 395; Niculiță-Voronca 1998: 385). Dacă liliacul „se anina cuiva pe cap”, prinzându-se „cu căncele lui”, trebuia să-și taie părul pentru al scoate (Niculiță-Voronca 1998: 385). Se credea că dacă liliacul trece pe sub vacă, „ea crușește” (Gorovei 1915: 347).

În povestea „Fata cea leneșă” tatălui fetei i se făcuse foame la miezul nopții, dar baba când se duse la bucătărie descoperi că „și friptura, și brânza și slămina făcuse picioare și intrase pesemne în cuib de soarice!” Moșneagul o dojeni pe babă, care, la rândul ei i-l sfătuiră: „o să rabzi până mâne și mâne să te înveți minte ca să mănânci la masă până ce te sature, și să te lași de învățul d’a mânca noaptea ca liliecii” (Popescu 1894: 467).

În folclorul pentru copii din Runcurelu, Mehedinți, a avut circulație următoarea ghicitoare: *În pădurea chiriacului / Este cuibul liliacului*, răspunsul corect

fiind *păduchele* (Materialuri... 1900: 535).

În subcultura deținuților din România liliacul este prezent prin forma sa vampirică. În limbajul de argou există o categorie de pușcăriași numiți vampiri, fiind astfel etichetați criminalii careucid „din plăcerea de a vedea curgând sânge” și deținuții știrbi, „cu dantură lipsă în față” (Țânțaș 2007: 116).

**Liliacul în culturile lumii.** În Egiptul Antic, conform Papirusului Smith „oamenilor cu cataractă li se turna în ochi sticlă pisată încinsă, un tratament care funcționa cu adevărat, iar genele crescute înăuntru erau frecate cu sânge de liliac” (Belofsky 2014: 9).

În Mexic liliacul simbolizează lumea de dincolo și introspecția. În cultura mayașă exista divinitatea-liliac numită Camazotz, asociată nopții și introspecției. Pentru a le întări forța și caracterul, numele copiilor era ales din numele animalelor, iar după adoptarea creștinismului numele era identificat din „cele ale sfinților însoțiti de respectivele animale”. În antropimia mayașă este atestat numele Chiltzinacani Ohtli, având semnificația de Liliacul Roșu al Drumului (*chiltic* – roșu, *tzinacantli* – liliac, *ohtli* – drum), culoarea roșie fiind asociată ordinii (Toma 2015: 66, 261, 263). Fiecare om avea un *nagual* (spirit vegetal sau animal tutelar) ce putea fi „un liliac, un colibri, un coyote” (Toma 2015: 107).

În literatura occidentală, influențată de percepțiile orientale, liliacul apare ca o completare a imaginii *vampirului*-strigoi. Vampirul, fiind perceput în calitate de mort demonizat, iese din mormânt noaptea „sub forma unui liliac, sugă sângele oamenilor adormiți, le provoacă acestora coșmaruri, transformându-i pe semenii, în ultimă instanță, în ființe asemenea lui” (Olteanu 1999: 142). În iconografia demoniacă europeană din secolele XIV–XVI erau sesizate influențele chineze în reprezentarea unor „hoarde de diavoli cu aripi de liliac” (Olteanu 1999: 170; Delumeau 1998: 67, 72). În percepția mitologică populară a croaților, pentru a zbura, vrăjitoarele se ungeau cu un unguent special după care le creșteau „aripi ca de liliac” (Olteanu 1999: 222).

Rușii purtau pentru sănătate, pentru a fi feriți de febră „un liliac de noapte uscat” (Candrea 1999: 265; Суеверия... 2013: 37). În regiunea Voronej se credea că șoarecele care va mușca din sfânta pască se transformă în liliac urmând să trăiască în casa în care s-a produs metamorfoza (Суеверия... 2013: 197). În iconografia rusă, influențată de percepțiile populare, necuratul avea după umeri aripi dințate la fel ca cele ale liliacului (Власова 2008: 39-40). În creațiile iconografice erau reprezentate bolile febrile cu chipul a douăsprezece femei (fecioare), deseori nude, înzestrate cu aripi de liliac și gonite de Arhanghelul Mihail cu o bătă metalică în bezna infernului. Relevant este faptul că fiecare femeie, simbol al unei boli, avea culoarea

sa aparte: una era toată în alb, alta în galben, cea dea treia în roșu etc. (Власова 2008: 328). Pentru a evita apariția pistruiilor era recomandată purtarea unui liliac uscat, atârnat de o punguliță cu tămâie, fixată pe găitanul crucii de la piept (Власова 2008: 73). Se credea că seara, pe amurgite, liliacul tinde să rupă un fir de păr de pe capul omului pentru al duce în copac. Respectiv, sănătatea omului va depinde de faptul pe care creangă a atârnat liliacul firul de păr: dacă a atârnat firul de păr pe o creangă „umedă și proaspătă”, adică acoperită cu frunze, atunci omul va acumula în greutate și va deveni sănătos; dacă firul de păr va fi atârnat de liliac pe o creangă uscată, atunci omul va slăbi, „se va usca” și va fi bolnav (Власова 2008: 115). Totodată, dacă liliacul se așeza pe om, atunci acel loc pe care s-a așezat „se va usca”, adică se va îmbolnăvi (Суеверия... 2013: 200). Conform unei percepții populare din regiunea Voronej, dacă un liliac va intra în zbor într-o odaie, era semn că în curând cineva va muri (Суеверия... 2013: 204). În mitologia rusă este invocat un personaj numit „leșai”<sup>5</sup> care este blestemat în a se transforma în liliac, primind și un chip diabolic drept pedeapsă de la Dumnezeu pentru că a mâncat nafură pe îndesate (Власова 2008: 301).

În secolul al XIX-lea în practicile medicale ale aborigenilor („tolay”) de pe insula Noua Britanie, aflată în apropierea țărmurilor Noii Guinee, erau efectuate operații chirurgicale pe craniul pacientului, numărul supraviețuitorilor atingând o cotă neverosimilă de tocmai 75%. Secretul acestor operații reușite, efectuate sub aerul liber, rezidă în aplicarea mai multor echipamente sterile, iar pe final, plaga pacientului era cusută cu fibre de bambus trecute printr-un ac confecționat din aripa unui liliac. Traumatismele craniene frecvente în rândul aborigenilor se explică prin folosirea praștiilor în confruntările militare dintre triburi, iar cunoștințele temeinice ale anatomiei omului, în mod paradoxal, au la bază practicarea de către localnici a canibalismului (Медникова 2004: 113-114).

În tradițiile romilor căldărari din regiunea Ural era răspândită practica de confecționare a talismanelor din liliaci. Un astfel de talisman putea aduce în casă fericirea și bogăția. Ocaziile de a prinde liliaci erau rare, rezumându-se doar la cazurile când liliacul intra în zbor în casă sau cort. Dacă un liliac intra în zbor într-o casă, însemna că este o casă bună. Un astfel de liliac era păstrat cu grijă, fiind ascuns după icoana din locuință. Atingerea liliacului era considerată un semn bun, iar așezarea liliacului pe umărul omului era semn de fericire. Confecționarea talismanelor din liliaci includea și tăierea capului sau numai a unei părți a mamiferului. Capul liliacului era înfășurat în pânză și păstrat cu grijă alături de obiectele din aur pentru a atrage mai mult aur în casă. Un alt talisman era confecționat din mai multe ingrediente: lumânări de

ceară, aur, pâine și liliac, toate fiind rostogolite până ce rezulta un boț în formă sferică (Кожанов, Черных 2018: 115-126).

**Concluzii:** Focarele de răspândire a virusurilor apar în acele zone geografice în care omul, prin varia metode abuzive, a ocupat spațiile de habitat ale liliacilor, în special prin defrișarea pădurilor care constituiau mediul de trai al acestor mamifere, fiind astfel încălcată armonia existentă de până atunci în raporturilor dintre om și chiroptere.

Rolul chiropterelor este polivalent, fiind importante contribuțiile lor de ordin ecologic, economic și având un impact important asupra vieții omului. În majoritatea țărilor chiropterele sunt protejate prin programe speciale, iar cele mai vulnerabile specii sunt introduse în Cartea Roșie. În pofida multor stereotipuri, doar 0,3% din lilieci sunt hematofagi, adică vampiri care se hrănesc cu sângele animalelor, majoritatea chiropterelor (71,0%) fiind insectivore.

Prejudecățile formate în literatura artistică, artă și folclor despre natura vampirică a chiropterelor țin mai mult de imaginarul individual și colectiv al oamenilor care cunoșteau destul de puține despre modul de viață nocturn al lilieciilor.

În coloniile lilieciilor sunt răspândite multiple boli de care în primul rând suferă aceste mamifere. Au fost atestate un număr infim de cazuri când rabia a fost transmisă de la liliac la om. Lilieci de rând cu alte mamifere, au transmis omului febra hemoragică – Ebola. În anul 2002 de la lilieci, prin intermediul unei specii de răzătoare himalayene, a fost transmisă la om „pneumonia atipică” – SARS: *Sindromul Acut Respirator Sever*. După defrișările masive de păduri, virusul *Nipah* a fost transmis de la lilieci la porci și extins asupra omului.

În folclorul românesc liliacul îndeplinește un rol dihotomic, constituind atât un remediu al medicinei magice în tratarea unor boli trușești și sufletești, cât și perceput ca o creatură malefică, fiind exploatată în acest sens componenta sa necurată. În culturile lumii – Mexic, Europa Occidentală, Rusia, în tradițiile romilor – liliacul este omniprezent în folclor, în medicina magică și artă.

În pofida a mai multor supoziții și ipoteze, nu s-a demonstrat că lilieci ar fi responsabili de transmiterea virusului SARS-CoV-2 la om, deși, este cunoscut faptul că aceste mamifere au imunitate la circa 60 de virusi de pe planetă. Mai important este faptul că acea proteină rară *activator plasminogen salivar*, identificată în saliva lilieciilor vampiri din America Centrală și de Sud, va putea fi utilizată în tratamentul ischemiei acute, respectiv, saliva provenită de la *Desmodus rotundus* va acționa mai eficient decât anticoagulantele actuale.

**Note**

\* Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului 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”.

<sup>1</sup> „Capriciile” (1799–1802) lui Francisco José de Goya y Lucientes reprezintă 80 de gravuri tematice dintre care 38 au tematica vrăjitoarelor, monștrilor, călugărilor și a „lumii spiritelor”.

<sup>2</sup> Termenul chiroptere este de origine greacă, având următoarea semnificație: *kheir* – mână; *pteron* sau *pteryx* – aripă (Borda, Borda 2008: 16).

<sup>3</sup> O părțică a scheletului de liliac în formă de „greblă mică”.

<sup>4</sup> Cules de la Mărie Bura (55 de ani) (Mușlea 1932: 213).

<sup>5</sup> Este un duh al pădurii. În regiunea Vladimir țărani îl mai numeau „garkun”, fiind convinși că a apărut în rezultatul legăturii dintre femeie și necurat, în rezultat, *garkun*-ul chiar dacă se aseamăna la chip cu omul, totuși se deosebea prin faptul că nu avea umbră (Максимов 1903: 73).

**Referințe bibliografice / References**

Andreev S., Bondarenco A. Liliicii ființe remarcabile. Chișinău: Soc. „Biotica”, 2006. 36 p.

Anuarul IPM (Inspectoratul pentru Protecția Mediului) – 2018. Chișinău: Pontos, 2019. 348 p.

Belofsky N. Leacuri stranii: o istorie șocantă a practicilor medicale de-a lungul veacurilor. București: Editura ALL, 2014. 192 p.

Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Trad. de ieromonahul D. Cornilescu, 1921 A. D. Ed. reviz. autorizată. București: Societatea Biblică Română, 2014. 1225 p.

Borda D., Borda C. Liliicii. Relații cu omul și mediul înconjurător. Cluj-Napoca: Napoca Star, 2008. 223 p.

Breazu I. Opera poetică a lui Lucian Blaga. Înviere. Sfârșit. În: Cosinzeana. Revista literară săptămânală. Anul X, nr. 25. Cluj, 1926, p. 243-244.

Bujorean G. Boli, leacuri și plante de leac cunoscute de Țărânimia Română. Sibiu: Editura Asociațiunii „Astra”, 1936. 403 p.

Candrea I.-A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Iași: Polirom, 1999. 475 p.

Delumeau J. Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident (secolele XIII–XVIII). Vol. II. Iași: Polirom, 1998. 361 p.

Djuvara N., Olteanu R. De la Vlad Țepeș la Dracula Vampirul. Ed. a II-a. București: Humanitas Junior, 2003. 101 p.

Ghinoiu I. Mitologie română: dicționar. Ed. a II-a. București: Univers Enciclopedic Gold, 2013. 351 p.

Gomoiu V. Biserica și medicina. Brăila: Tipografia „Presa” Brăila, 1940. 174 p.

Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului ro-

mân. București: Librăriile Socec & Comp.; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1915. 465 p.

Jére C., Szodoray-Parádi A., Szodoray-Parádi F. (ed.). Liliicii și evaluarea impactului asupra mediului: ghid metodologic. Satu-Mare: Profundis, 2008. 126 p.

Leon N. Istoria naturală medicală a poporului român. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1903. 161 p.

Liliicii. Animalele despre care merită să știi! Protecția liliicilor cu potcoavă în România. 2014. 8 p. În: [https://liliicii.ro/wp-content/uploads/2016/09/brosura\\_CLP\\_Rhinolophus\\_Romania.pdf](https://liliicii.ro/wp-content/uploads/2016/09/brosura_CLP_Rhinolophus_Romania.pdf) (vizitat 08.11.2020).

Liliicii. Cum ne ajută? Cum să-i ajutăm? 2016. 8 p. În: [https://aplr.ro/wp-content/uploads/2014/09/Liliicii-Helpline-150dpi\\_low.pdf](https://aplr.ro/wp-content/uploads/2014/09/Liliicii-Helpline-150dpi_low.pdf) (vizitat 08.11.2020).

Materialuri folklorice culese și publicate sub auspiciile Ministerului Cultelor și Învățământului Public prin îngrijirea lui Gr. G. Tocilescu. Vol. I. P. I. București: Tipografia „Corpului didactic” C. Ispasescu & G. Rbatanescu, 1900. 747 p.

Muchembled R. (ed.). Magia și vrăjitoria din vechime și până astăzi. București: Humanitas, 1997. 357 p.

Mușlea I. Cercetări folklorice în Țara Oașului. În: Anuarul arhivelor de folklor (I). Cluj: Cartea Românească, 1932, p. 117-240.

Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Vol. I. Iași: Polirom, 1998. 504 p.

Olteanu A. Școala de solomonie. Divinația și vrăjitorie în context comparat. București: Paideia, 1999. 616 p.

Pamfile T. Mitologie românească. Vol. I. Dușmani și prieteni ai omului. București: Librăriile Socec & Comp., 1916a. 401 p.

Pamfile T. Văzduhul după credințele poporului român (Din viața poporului român. Culegeri și studii, XXVIII). București: Librăriile Socec & Comp.; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1916b. 181 p.

Popescu N. D. Fata cea leneșă. În: Vatra. Foaie ilustrată pentru familie. Anul I, nr. 14. București: Editura C. Sfetea, 1894, p. 466-468.

Scurtu V. Cercetări folklorice în Ugocea românească. În: Anuarul Arhivei de Folklor. Vol. VI, publ. de I. Mușlea. București: Imprimeria Națională, 1942, p. 123-300.

Sfântul Ioan Gură de Aur. Diavolul și magia. Sinodia Spiridon ieromonahul Nea Schiti. Sfântul Munte Athos: Panaghia, 2002. 88 p. În: <https://www.sufletortodox.ro/arhiva/carti-documente/Ioan-Gura-de-Aur/Ioan%20Gura%20de%20Aur%20-%20Diavolul%20si%20magia.pdf> (vizitat 08.11.2020).

Stoker B. Dracula. București: Grupul Editorial ART, 2018. 528 p.

Ștefănuță P. V. Cercetări folklorice în Valea Nistrului-de-Jos. În: Anuarul Arhivei de Folklor. Vol. IV, publ. de I. Mușlea. București: Imprimeria Națională, 1937, p. 31-228.

Toma G. Reprezentări tanatologice în spațiul românesc și în cel mexican: o abordare transdisciplinară (Teză de doctorat). Cluj-Napoca: Universitatea „Babeș-Bolyai”, 2015. 352 p.

Țânțăș V. H. Dicționar de pușcărie. Limbajul de argou al deținuților din România. Cluj-Napoca: Napoca-Star, 2007. 119 p.

Болезнь, вызванная вирусом Эбола. Информационный бюллетень ВОЗ, № 103, апрель, 2014. 10 с. / Bolezn', vyzvannaia virusom Ebola. Informatsionnyi biulleten' VOZ, nr. 103, april', 2014. 10 s. În: <https://www.rosпотреbnadzor.ru/regi-on/210fz/file/InfoBulVOZBoleznVyzvannayaLihoradkoyEbolaAprel2014.pdf> (vizitat 24.10.2020).

Власова М. Энциклопедия русских суеверий. СПб.: Азбука-классика, 2008. 655 с. / Vlasova M. Entsiklopediia russkikh sueverii. SPb.: Azbuka-klasika, 2008. 655 s.

Кожанов К. А., Черных А. В. „Талисманы удачи” в традиционной культуре цыган-кэлдэраров. În: Магия успеха и благополучия. Научный альманах. Т. 19, № 1, 2018, с. 115-126. / Kozhanov K. A., Chernykh A. V. „Talismany udachi” v traditsionnoi kul'ture tsygan-kelderarov. În: Magiia uspekha i blagopoluchiia. Nauchnyi al'manakh. T. 19, № 1, 2018, s. 115-126.

Макаров В. Летящие на крыльях ночи. Почему не стоит недооценивать летучих мышей. În: Ветеринария и жизнь. Федеральная отраслевая ежемесячная газета, № 10 (29), октябрь 2019, с. 10-11. / Makarov V. Letiashchie na kryl'iakh nochi. Pochemu ne stoit nedootsenivat' letuchikh myshei. În: Veterinariia i zhizn'. Federal'naia otraslevaia ezhemesiachnaia gazeta, nr. 10 (29), oktiabr' 2019, s. 10-11. În: <https://www.vetandlife.ru/upload/iblock/ece/ece39be6aaba876433b153c68466790f.pdf> (vizitat 24.10.2020).

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. 526 с. / Maksimov S. V. Nechistaia, nevedomaia i krestnaia sila. SPb.: Tovarishchestvo R. Golike i A. Vil'borg, 1903. 526 s.

Медникова М. Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. М.: Алетея, 2004. 208 с. / Mednikova M. B. Trepanatsii v drevnem mire i kul't golovy. M.: Aleteia, 2004. 208 s.

Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии. Хрестоматия. Сост., вступ. статья и прим. Г. Н. Мокшина. Воронеж: Истоки, 2013. 272 с. / Sueverii i predrassudki krest'ian Voronezhskoi gubernii. Khrestomatia. Sost., vstup. st. i prim. G. N. Mokshina. Voronezh: Istoki, 2013. 272 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>

Ирина СУББОТИНА,  
Любовь ОСТАПЕНКО

## СОВРЕМЕННАЯ ГАГАУЗСКАЯ ЖЕНЩИНА: СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОРТРЕТ<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.02>

### Rezumat

#### Femeia găgăuză contemporană: portretul socio-cultural

În acest articol – pe baza materialelor studiilor etno-sociologice și etno-demografice din perioada sovietică și post-sovietică, efectuate de oameni de știință din Rusia și Republica Moldova, este prezentată o imagine dinamică socio-culturală a unei femei găgăuze. Sunt luate în considerare diferite aspecte ale vieții unei femei moderne: valorile vieții sale, atitudinea față de muncă, educația, prosperitatea materială, căsătoria, familia. Sunt ridicate întrebările legate de religie, identitate etnică, competența lingvistică, migrația forței de muncă a femeilor găgăuze, transformarea stereotipurilor de gen în societatea găgăuză. Procesele puternice de globalizare, criza socio-economică și spirituală, sărăcirea severă a populației, pandemia au afectat semnificativ sistemul de viziune asupra lumii a individului. În societatea găgăuză, care se află la etapa de tranziție de la tipul tradițional la cel modern, cele mai importante valori și orientări spirituale și morale ale femeilor au încorporat atât trăsături tradiționale, cât și inovatoare. Transformările sociale asociate cu migrația internațională a forței de muncă au avut o influență specială asupra dinamicii lumii spirituale a femeilor găgăuze, care a schimbat semnificativ rolurile obișnuite de gen în familia găgăuză, modelele predominând în mintea oamenilor, stereotipurile de comportament ale bărbaților și femeilor, stările și relațiile lor.

**Cuvinte-cheie:** găgăuzii, femei, valori ale vieții, muncă, bogăție materială, educație, căsătorie, familie, migrație, religie, limbă, stereotipuri de gen.

### Резюме

#### Современная гагаузская женщина: социально-культурный портрет

В статье на материалах этносоциологических и этнодемографических исследований советского и постсоветского периода, проводившихся российскими и молдавскими учеными, представлен динамичный социально-культурный образ гагаузской женщины. Рассматриваются различные стороны жизни современной женщины: ее жизненные ценности, отношение к труду, образованию, материальному достатку, браку, семье. Поднимаются вопросы религии, этнического самосознания, языковой компетенции, трудовой миграции гагаузских женщин, трансформации гендерных стереотипов в гагаузском обществе. Мощные глобализационные процессы, социально-экономический и духовный кризис, сильнейшее обнищание населения, пандемия существенно затронули и мировоззренческую систему человека. В гагаузском обществе, находящемся на этапе перехода от традиционного к современному типу, важнейшие духовно-нравственные ценности и ориен-

тации женщин воплотили в себе как традиционные, так и новационные черты. Особое влияние на динамику духовного мира гагаузок оказали социальные трансформации, связанные с международной трудовой миграцией, в значительной мере изменившей привычные гендерные роли в гагаузской семье, сложившиеся в сознании людей модели, стереотипы поведения мужчины и женщины, их статусы и взаимоотношения.

**Ключевые слова:** гагаузы, женщины, жизненные ценности, труд, материальный достаток, образование, брак, семья, миграция, религия, язык, гендерные стереотипы.

### Summary

#### Socio-Cultural Portrait of Modern Gagauz Woman

Based on the materials of ethno-sociological and ethno-demographic studies from the Soviet and post-Soviet times, carried out by Russian and Moldavian scientists, the article presents a dynamic, socio-cultural image of a Gagauz woman. Different aspects of a modern woman's life are considered: her life values, attitude to labour, education, wealth, marriage and family. The article also raises questions about religion, ethnic identity, language skills, labour migration of Gagauz women, the transformation of gender stereotypes in Gagauz society. Powerful globalization processes, socio-economic and spiritual crisis, a high level of impoverishment among the population, as well as the pandemic, have greatly affected the worldview system of people. In the Gagauz society, which is now at the stage of transitioning from a traditional to a modern type of society, the most important moral values and spiritual and moral orientations of women have embodied traditional as well as innovative features. The dynamics of the Gagauz women's spiritual world is strongly influenced by social transformations related to international labour migration that has to a great extent changed the habitual gender roles in the Gagauz family, the existing models and stereotypes of men's and women's behavior, their statuses and relationships.

**Key words:** the Gagauz, women, life values, labour, wealth, education, marriage, family, migration, religion, language, gender stereotypes.

«Женский вопрос», который еще с эпохи Возрождения волновал умы представителей передовой части общественности многих стран, остается актуальным и в наши дни. Закрепленное в многочисленных конвенциях и декларациях ООН положение о равноправии полов, о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин является нередко чисто декларативным. Продолжают

встречаться факты насилия над женщинами, сохраняется неравенство мужчин и женщин в оплате труда, в уровне представительства в высших эшелонах власти, в составе экономических и политических элит и т. п. Пропагандируемая в последние годы в ряде западных государств гендерная теория об отказе от пола как такового, игнорирующая физиологические особенности полов, делает женщину еще более уязвимой.

О значимости «женского вопроса» говорят и многочисленные исследования отечественных и зарубежных авторов по проблемам гендера (среди современных российских ученых можно назвать, например, таких как: О. А. Воронина, Е. А. Здравомыслова, Т. Э. Ковалева, Т. М. Клименкова, Г. И. Осадчая, Н. Л. Пушкарева, Г. Г. Силасте, Л. Т. Шинелева и др.; среди зарубежных: М. Баррет, Дж. Батлер, М. Макинтош, Х. Хартман и др.).

Особого внимания заслуживает проблема положения женщины в семье и обществе у народов, еще сохраняющих в своем быту и культуре те или иные элементы патриархальных взглядов и отношений.

Гагаузы, живущие в южных районах Молдовы, в течение многих лет занимающиеся почти исключительно сельскохозяйственным производством и не отличавшиеся в прошлом особо интенсивными темпами социально-культурного роста, долгое время сохраняли традиционный жизненный уклад (Остапенко 2011: 413).

В традиционном гагаузском обществе женщина занимала весьма невысокие позиции. Она считалась существом низшим, не имела имущественных прав, была лишена возможности принимать серьезные самостоятельные решения, на ней лежали многочисленные домашние и хозяйственные работы, забота о детях и других членах семьи (Курогло, Филимонова 1976: 13).

К настоящему времени гагаузки не только широко представлены в составе работников разных социально-профессиональных групп, имеют высокий образовательный уровень, но и успешно работают в органах управления (гагаузские женщины становятся главами АТО Гагаузия, примарами сел и т. п.), занимаются предпринимательством, возглавляют предприятия и учреждения. Они вносят весомый вклад в продвижение позитивного имиджа Гагаузии, в формирование устойчивого социального статуса женщины в современном обществе (Топ-10...).

Тем не менее и в настоящее время, по мнению ряда исследователей и общественных деятелей, факты женского неравенства в Гагаузии продолжают существовать (Как COVID-19...). В этих

условиях анализ жизненных ориентаций, предпочтений, этических норм самих женщин, соотношения в их духовном облике традиционных и инновационных черт представляется принципиально важным.

Основу статьи составили материалы многочисленных этносоциологических и этнодемографических исследований, проведенных учеными Института этнологии и антропологии РАН (Ю. В. Арутюнян, М. Н. Губогло, Л. В. Остапенко, С. С. Савоскул, И. А. Субботина) совместно с сотрудниками Академии наук Молдовы (С. С. Курогло) среди гагаузов республики в разные периоды, начиная с 1970-х гг. и заканчивая вторым десятилетием XXI в. Последнее исследование было проведено в 2018 г. по программе «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики» (автор и руководитель М. Н. Губогло). Опрашивалось городское и сельское население разных возрастных категорий. Численность респонденток гагаузской национальности составили 493 женщины.

*Женщина и труд.* Участие женщин в общественно-полезном труде во многом определяет их экономическую независимость. По данным исследования в Гагаузии 2018 г., работали, включая работающих пенсионеров и студентов, 54% мужчин и 43% женщин. Мужчины чаще женщин были заняты на нескольких работах, подрабатывали, трудились в подсобном хозяйстве (9% против 3% женщин). Подобные различия были обусловлены главным образом преобладанием среди женской части молодежи учащихся (48% девушек против 39% юношей). Гендерные же особенности в уровне занятости домашним хозяйством оказались минимальными (6% женщин и 4% мужчин). Не работали и не учились всего 1,3% мужчин и 1,2% женщин. Все это говорит о довольно высокой трудовой/образовательной активности гагаузок.

Гагаузские женщины издавна были нацелены на труд. Как отмечают исследователи, в прошлом в девочке с детства воспитывали трудолюбие, готовность к труду, причем во всех его вариантах, так как мужчины часто уходили на заработки и вся домашняя и хозяйственная работа ложилась на плечи женщин (Курогло, Филимонова 1978: 14). Трудолюбие являлось одной из базовых черт духовного облика гагаузов. В. А. Мошков характеризовал гагаузов как народ способный, энергичный и трудолюбивый (Мошков 1900: 27).

В настоящее время эта черта сохранила для гагаузов первостепенное значение. Понимание обязательности труда, его важности осталось свойственным большинству гагаузов. Никто из респондентов не высказал мнения, что можно прожить не работая. Подобные представления в

особенности были свойственны женщинам, почти 70% которых считали, что трудиться нужно каждому человеку вне зависимости от его желания, материальных потребностей и даже от состояния здоровья. Мужчины придерживались подобного мнения несколько реже (62%). При этом среди мужчин оказалась довольно солидной (почти треть) доля тех, кто участие человека в трудовой деятельности ставил в зависимость от состояния его здоровья. Вероятно, необходимость заботы о близких, детях и муже настолько сильно укоренилась в сознании гагаузок, что даже собственные недомогания не могли отвлечь их от выполнения трудовых функций.

На вопрос анкеты (опрос 2018 г.) «Какие качества присущи лично Вам?» 58% гагаузских женщин и 54% мужчин назвали трудолюбие.

И женщинами, и мужчинами труд воспринимался прежде всего с точки зрения его утилитарно-практической ценности, в качестве основного средства достижения материальных благ, важнейшего условия физического выживания, обеспечения пищей, кровом, одеждой и т. п. Подавляющее большинство респондентов (93% женщин и 91% мужчин) считали, что трудиться необходимо, чтобы обеспечивать себя и семью.

При значительной общности взглядов на трудовую мотивацию мужчин и женщин и в этом отношении имели место некоторые особенности. Так, для мужчин были несколько более важны стимулы социально-экономического характера. Возможность разбогатеть назвали 11% мужчин против 6% женщин, занять более высокое положение в обществе – 12% против 7%. Среди женщин оказалось больше тех, кто рассматривал труд в качестве общечеловеческой ценности, нужной людям, в том числе для реализации своих навыков, талантов и способностей, расширения общего кругозора и получения новых знаний. Доля приверженцев этих сравнительно инновационных для гагаузов представлений о стимулах трудовой деятельности достигала у женщин 54%, что было выше по сравнению с мужчинами в полтора раза. Данный факт можно назвать принципиально важным явлением, свидетельствующим о росте духовных потребностей гагаузских женщин, переосмыслении их взглядов на труд.

В то же время у женской части респондентов несколько более распространенным, чем среди мужчин, выступал такой мотив, как «заслужить уважение окружающих», что соответствовало канонам традиционной культуры. Специалисты отмечают, что в прошлом трудолюбие было не только одной из важнейших жизненных ценностей гагаузов, но и критерием, определяющим по-

ложение человека в обществе, степень уважения к нему со стороны друзей, соседей, односельчан, поэтому они старались демонстрировать эти черты как можно чаще (Папцова 2010: 313).

По мнению большинства гагаузок, трудолюбие, умение усердно работать служат значимыми условиями достижения жизненных успехов современной гагаузской молодежи. Именно эти черты набрали наибольшее количество голосов при выборе качеств, необходимых молодежи для преуспевания в жизни (66% женщин и 62% мужчин).

Трудолюбие воспринималось многими гагаузскими женщинами и как важнейший атрибут их традиционной культуры. Так, например, говоря о признаках, характеризующих самобытность гагаузского народа, именно трудолюбие и женщины, и мужчины поставили на первое место по числу выборов (57–58%). На вопрос анкеты, какими должны быть жители, чтобы Гагаузию считали привлекательной для проживания, почти половина женщин (49%) и несколько меньше мужчин (40%) ответили: «быть трудолюбивыми».

Можно сказать, что, выбирая трудолюбие, современные гагаузские женщины ориентировались как на материальную необходимость и важность сохранения базовых элементов культуры своего народа, так и на духовную потребность в самореализации и саморазвитии.

*Женщина и образование.* Принципиально значимой социальной характеристикой современных гагаузских женщин можно назвать их ориентацию на образование. По данным переписи 1897 г., среди православных турок Бессарабии доля грамотных среди мужчин составляла 21,1%, а у женщин – всего 2,4% (Первая... 1905: XIX).

С течением времени женщины постепенно сокращали свой разрыв с мужчинами в степени приобщения к образованию, а в дальнейшем и обогнали их. Согласно данным исследования 2018 г., доля гагаузок со средним специальным и высшим образованием насчитывала 57% против 48% среди мужчин, а образование ниже среднего имели более 40% мужчин и лишь 28% женщин. Как уже отмечалось выше, в составе респондентов-девушек доля проходивших обучение была заметно выше, чем среди юношей, – 48 и 39% соответственно.

На вопрос анкеты: «Если бы у Вас появились дополнительные доходы, на что бы Вы их потратили?» – 61% женщин-гагаузок ответили: «на оплату образования своего и детей». По этому показателю женщины обгоняли мужчин (54%). Данный ответ занял первое место по числу голосов среди прочих вариантов ответов на указанный вопрос, в том числе таких, как строительство дома, покупка квартиры (52%), оплата отдыха и развлечений

(39%), приобретение модной одежды (8%).

Нельзя не отметить, что женщины значительно чаще мужчин задумывались о необходимости трат на медицинские цели (52% против 38%) и благотворительность (28% против 19%). Это говорит о том, что такие черты, издавна свойственные гагаузкам, как добросердечие, забота о близких, остались для них характерными и в нынешнее рационалистическое и достаточно жесткое время.

Примечательно, что при сохранении традиционных представлений о безусловной необходимости труда, современные гагаузки руководствуются уже не только экономическими, но и социальными ориентирами – отдают предпочтение работе, требующей сравнительно высокого образовательного уровня, позволяющей работнику раскрыть свои способности и таланты, реализовать себя как личность, получать новые знания и расширять кругозор.

*Женщина и семья.* Говоря о духовном облике современных гагаузок, нельзя обойти вниманием их отношение к семье. Упомянутые выше многочисленные этнологические исследования молдавских ученых, а также этносоциологические исследования Института этнографии АН СССР, проводившиеся в Молдавии в 1970-х гг., показывали, что в качестве важнейших жизненных ценностей, основных условий «хорошей жизни» представители всех национальностей республики выделяли в первую очередь семью (Опыт... 1980: 151). У молдаван и еще более у гагаузов традиционные установки на семью выражены намного сильнее, чем у других этнических групп Молдовы. Абсолютная ценность семьи у гагаузов была выше, чем у русских, украинцев, евреев. Ролевые функции мужа и жены в молдавских и гагаузских семьях были более традиционны, чем в русских, украинских и еврейских (Опыт... 1980: 244).

Если судить по материалам нашего исследования 1989–1990 гг., то при сохраняющейся общей очень высокой значимости семьи у гагаузов, вполне естественным и легко предсказуемым выглядел тот факт, что для женщин, независимо от их брачного статуса, образовательного уровня, возраста и других характеристик, значение хорошей семьи было значительно выше, чем для соответствующей категории мужчин. Причины различий ценности семьи для женщин и мужчин кроются в непреходящих физиологических и психологических особенностях полов, которые проявляются прежде всего в отношении к детям, а также в социально-культурных особенностях мужских и женских ролей. Ценность семьи у женщин выше еще и потому, что, несмотря на радикальные изменения их общественного и профессионального

положения, женщины в целом меньше ориентированы на карьеру, чем мужчины (Этносоциальные... 1993: 94).

Именно более высокой ценностью семьи для женщины можно было объяснить гендерные различия в отношении разводов. Если незыблемость семьи, невозможность ее разрушения вследствие разводов поддерживало в те годы свыше 70% гагаузов, то среди женщин эти показатели были еще выше. Этнодемографическое исследование 1989–1990 гг. показало также, что чем старше были респонденты, тем более единодушным было их мнение, что, очевидно, было обусловлено и сформировавшимися представлениями, и бытовавшими в гагаузском обществе традициями. В этот период можно было говорить о том, что гагаузское общество, в котором традиционные брачно-семейные ценности были все еще очень устойчивы, находится лишь в начале первого этапа становления новой системы брачно-семейных норм. Проводниками новых брачно-семейных норм были преимущественно горожане, имеющие достаточно высокий уровень образования и принадлежащие к соответствующим социально-профессиональным группам (Этносоциальные... 1993: 95-97).

Материалы этнодемографического исследования, проведенного И. А. Субботиной в 2004 г., показали, что сильной традиционной установкой на незыблемость семьи и необходимость сохранять ее в любом случае придерживалась уже лишь половина опрошенных гагаузов (52%). Существенно различалось в своих установках на возможность развода мужское и женское гагаузское население. Женщины, традиционно хранительницы семьи, домашнего очага, в своих установках стали даже более радикальны, чем мужчины. Свыше четверти опрошенных гагаузок считали, что сохранять семью не следует, если отношения между супругами разладились. У мужчин такого мнения придерживалась лишь пятая часть опрошенных. Отчетливо проявлялась у гагаузов возрастная и образовательная дифференциация установок на развод: у молодежи до 30 лет установки на необходимость сохранения семьи в любом случае встречались в полтора раза реже, чем у лиц более старших возрастных групп, а у людей с высшим и незаконченным высшим образованием – в 1,2 раза реже, чем у лиц с неполным средним образованием.

Внедрение новых, неофициальных видов брака существенно изменило отношение к разводам, которые в настоящее время воспринимаются гагаузской общественностью более толерантно. Так, этнодемографическое исследование И. А. Субботиной 2011 г., проведенное среди студенческой

молодежи Молдовы разных национальностей, показало: свыше 60% опрошенных гагаузских студентов считают, что семью, безусловно, не следует сохранять, если отношения между супругами не сложились или разладились. Сильной традиционной установкой на незыблемость семьи и необходимость сохранять ее в любом случае придерживалось только 5% опрошенных гагаузских студентов. Материалы опроса показали, что женщины в своих установках на развод более радикальны, чем мужчины: 2/3 опрошенных гагаузок считали, что сохранять семью не следует, если отношения между супругами разладились, у мужчин такого мнения придерживалось немногим более половины опрошенных.

Новизна гендерных отношений в современном обществе проявилась в их новой организации, то есть в появлении альтернативных видов брака, в том числе так называемого гражданского брака, брака без официальной регистрации, который уже считается допустимым и в традиционной гагаузской среде. Так, на вопрос: «Обязательно ли регистрировать брак или можно жить в гражданском браке, без регистрации?» немногим более половины опрошенных (51% гагаузских юношей и 56% девушек) ответили, что брак нужно обязательно регистрировать (2011 г.).

В этносоциологическом исследовании, проведенном М. Н. Губогло среди сельского и городского населения Гагаузии в 2018 г., также ставился вопрос об отношении гагаузов к гражданскому, незарегистрированному браку. Как показали материалы, наблюдается четкая возрастная дифференциация этого отношения: чем старше население, тем более негативно оно относится к подобным явлениям. Что касается гендерных различий, то и в этом исследовании женщины несколько более негативно, нежели мужчины, относятся к таким бракам: совершенно не одобряют гражданские браки 20% гагаузских мужчин и 26% гагаузских женщин.

Этнодемографическое исследование среди студенческой молодежи Молдовы позволило выявить и отношение гагаузских студентов, наиболее образованной части молодежи, к такому явлению, как рождение детей вне брака. Совершенно жесткую и несколько смягченную, но все же негативную оценку этого явления высказало 43% гагаузских студентов, недопустимым это признали 7% опрошенных. Более половины респондентов (52%) посчитали, что женщина может быть свободна в своем решении рожать ребенка, не будучи замужем, причем среди девушек такого мнения придерживается почти в два раза больше опрошенных, чем среди гагаузских юношей (соответ-

ственно 61 и 35%).

В этносоциологическом исследовании 2018 г. были получены более широкие и общие результаты по всему гагаузскому населению, четко дифференцированные по гендерному признаку: негативную оценку этому явлению дали 70% женщин и лишь 62% мужчин. Еще более рельефными были различия в оценках по возрастному признаку: среди городской и сельской гагаузской молодежи (15–19 лет) отрицательную оценку высказали 64% респондентов, у 20–49-летних – около 70%, среди лиц старше 50 лет – 75%.

*Женщина и миграция.* Огромную роль в образе жизни гагаузских семей Молдовы с давних времен играли трудовые миграции, которые в большинстве случаев осуществлялись мужчинами. Традиционной, устоявшейся ролью мужчины в гагаузской семье была роль кормильца, зарабатывающего деньги и обеспечивающего семью, а женщина выполняла репродуктивные функции, воспитывала детей и вела домашнее хозяйство. Принятые в традиционном гагаузском обществе социальные нормы и стереотипы поведения проецировались и на миграционное поведение: общественное мнение гагаузов негативно реагировало на независимые жизненные стратегии женщин. Поскольку гагаузские женщины привыкли руководствоваться сложившимися, устоявшимися общественными нормами и стереотипами в большей степени, чем индивидуальной мотивацией, в миграционном движении преимущественную роль играли мужчины. Женщины же выполняли в миграционных перемещениях несамостоятельные, пассивные роли, связанные, как правило, с процессами воссоединения семей, с миграциями мужей. В настоящее время появляется все большее количество гагаузских женщин, вынужденных самостоятельно зарабатывать деньги и зачастую для этого участвовать в миграционном движении.

Основными миграционными мотивами гагаузов, уезжавших из Молдовы в другие страны как в период советской власти, так и в нынешнее время, были безработица, низкий уровень заработной платы, несистематичность ее выплаты и, как следствие, тяжелое материальное положение семей, в которых не было средств для нормального питания, приобретения одежды, лечения больных, обучения детей, строительства дома и т. п.

Помимо тяжелого экономического положения, подталкивавшего людей к миграции, немаловажное значение имело и влияние долгосрочных социально-демографических факторов. Активные миграции гагаузских мужчин в прошедшие десятилетия за пределы Молдавии, повышенный уровень смертности мужчин привели к существен-

ным диспропорциям в половозрастной структуре гагаузского населения, особенно в молодежных когортах. Остающиеся в стране молодые женщины зачастую не могли вступить в брак из-за отсутствия подходящих брачных партнеров. Повышался удельный вес одиноких незамужних женщин, увеличивалось количество детей, рожденных женщинами, не состоящими в браке, росла доля разведенных женщин, часто остающихся с детьми, мужа которых находили себе новую брачную пару в странах приема мигрантов. Соответственно, довольно быстро возрастала доля неполных семей с очень низким уровнем материального достатка, где роли главы семьи, а следовательно, кормильца, «добытчика» выполнялись женщиной. Все вышеозначенное усилило женскую миграционную составляющую, феминизировало миграционные потоки, причем не только временной трудовой миграции, но и безвозвратной миграции, когда женщина, используя различные поведенческие стратегии, стремится остаться в стране приема на постоянное жительство.

Значительную долю женской миграции у гагаузов, как правило, составляют женщины средних и старших возрастов – семейные женщины, имеющие взрослых детей, одинокие женщины с детьми или девушки старших возрастов, оставшиеся без партнера на брачном рынке. Женщины-мигрантки, уезжавшие на заработки, оставляли в Молдове своих малолетних детей, престарелых родителей, безработных мужей, взваливая на свои плечи непомерную ношу материального обеспечения оставшейся на родине семьи. Отъезд гагаузских семейных женщин на заработки кардинально меняет образ жизни, роли остающихся дома безработных мужей, утративших традиционный статус кормильца семьи, вынужденных заниматься детьми и домашним хозяйством. Многолетние выезды женщин на заработки, длительное пребывание их вне дома, работа «на износ» подрывают их здоровье, рушат привычное мировоззрение, заставляют мириться с понижением своего социального статуса, меняют их моральные и этические установки и нормы поведения, трансформируют семейные роли, ценности, разрушают саму семью. Следствием всех этих процессов является то, что среди гагаузских семей сложилась очень высокая доля социально дезадаптированных семей, то есть семей, неэффективно реализующих свои основные функции – обеспечения материальных средств для поддержания жизни ее членов и количественного и качественного воспроизводства населения.

Но несомненным плюсом миграции для гагаузских женщин является обретение экономиче-

ской независимости, возможность реализовать в модернизированной социокультурной среде больших городов свой образовательный, профессиональный капитал, наконец, демографический потенциал, расширить выбор возможных жизненных стратегий – брачной, карьерной, предпринимательской и пр.

Успешное осуществление гагаузскими мигрантками своих материальных, социально-профессиональных, предпринимательских, брачных стратегий вместе с тем требует от них отказа от множества привычных социальных ролей (в том числе семейных), этнических и культурных атрибутов, что, безусловно, приводит к переменам в этнической и социальной идентичности, меняет нормы, ценности, стереотипы женского поведения, в том числе демографического, еще более усиливая трансформацию гендерных ролей в обществе как в странах приема мигрантов, так и в странах-донорах.

*Этноязыковые ориентации гагаузских женщин.* Высокая миграционная активность гагаузских женщин существенно повлияла и на их социально-этнические ориентации. Для большинства гагаузов как представителей малочисленного этноса, живущего в окружении иноэтничного большинства, всегда было свойственно бережное, трепетное отношение к своей этнической идентичности, этнической культуре и языку, преданность своему народу. Однако современные условия стали вносить в эти представления определенные коррективы.

Так, многие гагаузы, и особенно женская их часть, не представляли свою жизнь в Гагаузии достаточно полноценной и комфортной без наличия соответствующей этнокультурной среды. Среди ответов на вопрос анкеты (опрос 2018 г.) «Какими должны быть жители, чтобы Гагаузия считалась привлекательной для проживания?», первые места заняли варианты: «они должны знать гагаузский язык» (70% женщин и 63% мужчин) и «хранить традиции народной культуры» (69% женщин и 61% мужчин). В то же время доля тех, кто считал, что сохранить самобытность своего народа невозможно без преданности и любви к нему, без бережного отношения к языку своей национальности и знания его, выглядела не столь внушительной (чуть более 40%).

В структуре качеств, которые, по мнению гагаузов, необходимо было в первую очередь воспитывать у гагаузской молодежи, патриотизм оказался в числе лидирующих (42% ответов среди женщин и 40% среди мужчин), наряду с трудолюбием, честностью, искренностью и порядочностью, но не доминирующим.

Хотя ориентации на свою этническую культуру занимали важное место в сознании немалой части гагаузок, они все же нередко носили чисто умо-зрительный характер. Так, в реальности назвали себя патриотами лишь 12% мужчин и 17% женщин.

Немалую роль в этом сыграла миграционная подвижность гагаузок, которые, покидая свою родину в поисках работы и лучшей жизни, были вынуждены приспосабливаться к новой, принимающей среде, к новому окружению, к господствующим в нем мнениям и установкам.

Своеобразный характер носило и отношение гагаузских женщин к родному языку. В прошлом веке после включения Молдавии в состав СССР в среде молдавских гагаузов довольно широко использовался русский язык, а после распада СССР и образования Республики Молдова на всей ее территории начал внедряться молдавский/румынский язык в качестве государственного. Только после образования автономии Гагауз-Ери гагаузский язык стал более распространенным, вырос его престиж как важнейшего атрибута этнической культуры.

Хотя большинство (70%) гагаузских женщин считали желательным, чтобы все жители Гагаузии владели гагаузским языком, многие из них прекрасно понимали, что со знанием одного гагаузского языка трудно достичь значимых жизненных успехов за пределами своего региона. О необходимости воспитывать у молодежи заботливое отношение к гагаузскому языку говорили лишь 22% женщин и 17% мужчин.

Подобное неоднозначное отношение к своему языку, на наш взгляд, во многом обусловлено двуязычием гагаузов. Большинство гагаузов, в том числе женщин, хорошо знали и гагаузский, и русский языки, причем использование русского языка остается более массовым. По данным исследования 2018 г., 74% женщин и 77% мужчин хорошо владели гагаузским языком (думали на языке и свободно говорили), а русским языком – соответственно 94% и 95%. Уровень владения другими языками – государственным, болгарским, турецким был значительно ниже.

Материалы опроса 2018 г. свидетельствуют также о том, что во время общения и женщины, и мужчины чаще используют русский язык. Так, на нем говорили 72% женщин и 73% мужчин, а на гагаузском – соответственно 51% и 49%. При просмотре телепередач русский язык эксплуатировался еще активнее: 93% женщин смотрели программы на русском языке и только 25% – на гагаузском, среди мужчин соответственно – 89% и 24% (включая людей, использующих оба языка).

Более трети респондентов (34% мужчин и 36% женщин) хотели бы, чтобы их дети обучались в школе на гагаузском языке. За русский высказалось соответственно 83% женщин и 77% мужчин.

Важно отметить, что и мужчины, и женщины довольно лояльно отнеслись к людям, не знающим гагаузский язык. Только 2% мужчин и 7% женщин считали, что невладение гагаузами языком своей национальности должно вызывать у них чувство стыда.

Среди гагаузских женщин, уезжавших на заработки в Турцию, ориентация на турецкий язык оказалась значительно более высокой, чем у мужчин. Его более или менее хорошо знали 10% мужчин и 13% женщин. А смотрели телепередачи на турецком языке соответственно 8% и 17%.

*Женщина и религия.* Одной из сохраняющихся традиционных черт духовного облика современной гагаузской женщины можно назвать ее религиозность. В прошлом, по мнению исследователей, обращение к религии было особенно свойственно женщинам, которые в силу своего тяжелого бесправного положения могли искать помощи и поддержки только у небесных сил (Курогло, Филимонова 1976: 69).

В настоящее время православие у гагаузов остается на лидирующих позициях. Согласно опросу 2018 г., почти 88% женщин и 73% мужчин назвали себя верующими. Причем среди женщин преобладали те, кто соблюдал религиозные обряды (52%). Неверующих и атеистов насчитывалось 11% среди мужчин и всего 4% среди женщин. Подавляющее большинство женщин (78%) выступали за обязательное заключение брака по религиозному обряду. Мужчины придерживались подобного мнения несколько реже (66%). Каждый десятый и среди женщин, и среди мужчин назвал церковное бракосочетание желательным.

В то же время отношение гагаузок к религии и взаимоотношения с церковью, как и в прошлом (Губогло 2011), носили несколько противоречивый характер. Глубоко религиозными людьми считали себя всего 9% гагаузок (среди мужчин – 6%). Посещение женщинами церковных служб не отличалось особой частотой и регулярностью. Более 60% женщин ходили в церковь лишь по религиозным праздникам или изредка по зову сердца. И только чуть более 20% – ежедневно или еженедельно. Подобный уровень религиозной активности женщин выглядел выше, чем у мужчин, но все же его нельзя назвать достаточно высоким.

В заключение хотелось бы отметить, что мощные глобализационные процессы, происходящие в настоящее время в мире, социально-экономический и духовный кризис, охвативший постсовет-

ское пространство, сильнейшее обнищание населения, пандемия существенно затронули и мировоззренческую систему человека, нравственные основы личности, изменилась структура общественных жизненных ориентиров. Эти процессы обусловили как стабильность, так и подвижность традиционной ценностно-нормативной системы и гагаузских женщин. Особое влияние на динамику духовного мира гагаузок оказали социальные трансформации, связанные с международной трудовой миграцией.

В гагаузском обществе, находящемся на этапе перехода от традиционного к современному типу, важнейшие духовно-нравственные ценности и ориентации женщин воплотили в себе как традиционные, так и новационные черты. Гагаузки остаются верны таким основным традиционным ценностям, как трудолюбие, привязанность к семье и забота о ней, религиозность. Однако по некоторым конкретным вопросам мнения женщин можно назвать достаточно прогрессивными и более новационными, чем у мужчин. Современная гагаузская женщина ориентирована не только на труд, но и на образование. Хотя активная социальная мобильность у нее пока не в приоритете, в мотивационной структуре трудовой деятельности наряду с материальными факторами фигурируют и социально-культурные (самореализация, расширение кругозора). Храня верность семье, гагаузские женщины все более либерально относятся к разводам, гражданским бракам, внебрачным детям, все активнее участвуют в миграционном движении. Зная язык своей национальности, ратуя за его сохранение, они понимают необходимость освоения и других языков, нужных для успешной адаптации к новым условиям жизни, а их религиозность не доходит до фанатизма.

О тенденциях к изменениям в социально-культурном облике современной гагаузской женщины свидетельствует и углубление возрастных различий, хотя его базовые черты остаются неизменными и у женской молодежи.

### Примечание

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант 19-09-00482 «Культурно-нравственный и интеграционный потенциал русского языка на постсоветском пространстве».

### Литература / References

Губогло М. Н. Культурная система. В: Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилликова. М.: Наука, 2011, с. 445-467. / Guboglo M. N. Kultovaya sistema. V: Gagauzy. Otв. red. M. N. Guboglo, E. N. Kvilinkova. M.: Nauka, 2011, s. 445-467.

Как COVID-19 влияет на права женщин в Гагаузии. В: <https://gagauznews.md/56840/kak-covid-19-vliyaet-na-prava-zhenshhin-v-gagauzii.html> (дата обращения – 15.02.2021). / Kak COVID-19 vliyayet na prava zhenshchin v Gagauzii. V: <https://gagauznews.md/56840/kak-covid-19-vliyaet-na-prava-zhenshhin-v-gagauzii.html> (data obrashcheniya – 15.02.2021).

Курогло С. С. Филимонова М. Ф. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1976. 76 с. / Kuroglo S. S., Filimonova M. F. Proshloe i nastoyashchee gagauzskoy zhenshchiny. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1976. 76 s.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. В: Этнографическое обозрение. М., 1900, № 1, с. 2-49. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uyezda. V: Etnograficheskoye obozreniye. M., 1900, № 1, s. 2-49.

Опыт этносоциологического изучения образа жизни (по материалам Молдавской ССР). М.: Наука, 1980. 268 с. / Opyt etnosociologicheskogo izucheniya obraza zhizni (po materialam Moldavskoy SSR). M.: Nauka, 1980. 268 s.

Остапенко Л. В. Особенности отраслевой и социально-профессиональной структуры гагаузов. В: Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилликова. М.: Наука, 2011, с. 413-436. / Ostapenko L. V. Osobennosti otraslevoy i socialno-professionalnoy struktury gagauzov. V: Gagauzy. Otв. red. M. N. Guboglo, E. N. Kvilinkova. M.: Nauka, 2011, s. 413-436.

Папцова А. К. Традиционность гагаузского и болгарского обществ – факторы трансформации и консервации. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. М.: Старый сад, 2010. Т. 10, с. 310-347. / Papcova A. K. Tradicionnost gagauzskogo i bolgarskogo obshchestv – factory transformacii i konservacii. V: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. 10. M.: Staryy sad, 2010, s. 310-347.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Т. 3. Бессарабская губерния. СПб., 1905. 254 с. / Pervaya vseobshchaya perepis naseleniya Rossiyskoy imperii. T. 3. Besarabskaya guberniya. SPb., 1905. 254 s.

Топ-10 самых успешных женщин из Гагаузии по версии новостного портала Gagauzinfo.md. В: <https://www.gagauzinfo.md/top1/23785-top-10-samyh-uspeshnyh-zhenshin-iz-gagauzii-po-versii-novostnogo-portala-gagauzinfomd.html> (дата обращения – 31.01.2021). / Top-10 samyh uspeshnyh zhenshin iz Gagauzii po versii novostnogo portala Gagauzinfo.md. V: <https://www.gagauzinfo.md/top1/23785-top-10-samyh-uspeshnyh-zhenshin-iz-gagauzii-po-versii-novostnogo-portala-gagauzinfomd.html> (data obrashcheniya – 31.01.2021).

Этносоциальные проблемы гагаузов. М.: ИЭА РАН, 1993. 133 с. / Etnosocialnyye problemy gagauzov. M.: IEA RAN, 1993. 133 s.

**Irina Subbotina** (Moscova, Federația Rusă). Doctor în istorie, Centrul pentru Studiul Relațiilor Interetnice, Institutul de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia.

**Ирина Субботина** (Москва, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Центр по изучению межэтнических отношений, Институт этнологии и антропологии, Российская академия наук.

**Irina Subbotina** (Moscow, Russian Federation). PhD in History, Center for Interethnic Relations Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** irinalsu@yandex.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9920-6559>

**Liubov Ostapenko** (Moscova, Federația Rusă). Doctor în istorie, Centrul pentru Studiul Relațiilor Interetnice, Institutul de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia.

**Любовь Остапенко** (Москва, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Центр по изучению межэтнических отношений, Институт этнологии и антропологии, Российская академия наук.

**Lubov Ostapenko** (Moscow, Russian Federation). PhD in History, Center for interethnic Relations Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** lost\_82@bk.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9049-104X>

Alina FELEA

## OSPĂȚUL DE NUNTĂ ÎN ȚARA MOLDOVEI ÎN SEC. AL XVII-LEA – ÎNCEPUTUL SEC. AL XIX-LEA \*

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.03>

### Rezumat

#### Ospățul de nuntă în Țara Moldovei în sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea

Ospetele erau parte componentă a vieții cotidiene a locuitorilor din Țara Moldovei. Fiind mese organizate cu ocazia unor anumite evenimente, ele însoțeau cele mai importante etape din ciclul vieții, inclusiv și căsătoria. Scopul articolului este de a prezenta în baza surselor disponibile, care nu sunt prea bogate la capitolul descrierii ceremonialului, ospățul de nuntă în Țara Moldovei în sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea. Vom remarca, că indiferent de categoria socială se ținea cont de tradițiile și obiceiurile românești, diferența constând în sumele alocate pentru masa de sărbătoare, pentru distracții, cadouri etc. Ospetele de nuntă organizate la Curtea domnească și la curțile boierești, spre deosebire de cele ale altor categorii de locuitori, se remarcă prin luxul și abundența produselor, prin numărul și diversitatea bucatelor și băuturilor. Varietatea bucatelor, numărul acestora și fastul întregului ospăț era în funcție de situația economico-financiară a familiilor implicate. Ospetele de nuntă din familiile domnești și boierești durau mai multe zile la rând, cele din familiile de rând – o zi. În familiile elitelor pentru a distra publicul prezent erau organizate diverse distracții, pe când în cele simple se cânta o muzică lăutărească, se încingeau hore etc.

**Cuvinte-cheie:** ospăț, nuntă, căsătorie, Țara Moldovei, familie, tradiție.

### Резюме

#### Свадебное застолье в Молдавском княжестве в XVII – начале XIX в.

Праздничные застолья были частью повседневной жизни жителей Молдавского княжества. Будучи трапезой, организованной по случаю определенных событий, они сопровождали самые важные этапы жизненного цикла, включая брак. Цель статьи – представить свадебное застолье в Молдавском княжестве в XVII – начале XIX в., исходя из доступных источников, которые не очень богаты информацией о таких торжествах. Отметим, что румынские национальные традиции и обычаи соблюдались независимо от социальной категории, разница заключалась в денежных суммах, выделенных на организацию праздничного стола, в развлечениях, подарках и т. д. Свадебные застолья, организованные при дворце или на боярских дворах, в отличие от проводимых в семьях других категорий жителей, отличались роскошью и обилием продуктов, количеством и разнообразием блюд и напитков. Многообразие блюд, их количество и великолепие праздника зависели от экономического и финансового положения участвующих в нем семей. В элитных семьях застолье длилось несколько дней подряд, в обычных – один

день. В элитных семьях для развлечения гостей устраивались различные представления, а в простых играли лэутары, танцевали традиционную хору и т. д.

**Ключевые слова:** застолье, свадьба, брак, Молдавское княжество, семья, традиции.

### Summary

#### Wedding feast in the Moldavian principality in the XVII century – the beginning of XIX century

Feasts were part of the daily life of the inhabitants of the Moldavian principality. The meals organized on the occasion of certain events, accompanied the most important stages of the life cycle, including marriage. The purpose of this article is to present a wedding feast in Moldova in the XVII century – the beginning of the XIX century, based on available sources, which are not rich in the description of the wedding feast ceremonial. We will notice, that the Romanian national traditions and customs were respected, regardless of the social category; the difference consisting in the amounts allocated for the organization of the festive meal, for entertainment, gifts etc. The wedding feasts organized at the Principality Court or at the boyar courts, unlike those held in the families of other categories of inhabitants, were distinguished by luxury and abundance of products, by the quantity and diversity of food and drinks. The variety of dishes, their number and the splendor of the whole feast depended on the economic and financial situation of the families involved. In elite families, the feast lasted several days in a row, in ordinary families – one day. In the families of the elites, in order to entertain the present audience, various amusing activities were organized, while in ordinary families the activities were simpler – fiddle music was played, traditional hora was danced, etc.

**Key words:** feast, wedding, marriage, Moldavian principality, family, tradition.

În sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea ospetele erau parte componentă a vieții cotidiene a locuitorilor din Țara Moldovei. Fiind mese organizate cu ocazia unor anumite evenimente, ele însoțeau cele mai importante etape din ciclul vieții, inclusiv și căsătoria. Ospetele de nuntă organizate la Curtea domnească și la curțile boierești se deosebeau de cele ale altor categorii de locuitori prin fastul și abundența produselor, prin numărul și diversitatea bucatelor și băuturilor, însă erau organizate conform aceluiași tradiții și obiceiuri caracteristice spațiului românesc. Sursele nu sunt prea bogate la capitolul descrierii ceremonialului ospățului de nuntă. Date despre ospetele de nuntă se regăsesc în relatările contemporanilor epocii: cronicari și călători străini, care, în multe din-

tre cazuri, erau invitați la aceste evenimente festive descrise, fiind și martori oculari<sup>1</sup> (Ureche 1955: 203).

Conform relatărilor călătorilor străini, „ospețele de nuntă se fac totdeauna la mire”, iar „rudele miresei prăznuiesc la ele acasă și-și trimit pahare de vin unele altora de la o casă la alta” (CSȚR 1980: 266), ceea ce este doar parțial adevărat. În cazul fiilor de boieri, dacă domnul țării era nun, ospățul de nuntă se făcea la Curtea domnească: „dacă mirele este dregător sau fiu de dregător, nunta se face la domn, în sala divanului. Domnul îi împrumută în această zi una din cușmele sale brodate împodobite cu surguci. El are capul acoperit și stă în picioare la dreapta domnului, căruia mireasa-însoțită de doamnă – vine să-i sărute mâna și se așează alături de soț. Slujba căsătoriei se oficiază la capela palatului de către mitropolit îmbrăcat în odăjdii. Domnul duce pe miri [în fața altarului], este nunul lor, le ține cununile și dă în dar caftane de brocart în valoare de două sute de scuzi” (CSȚR 1980: 266). Despre acest fapt a relatat și Dimitrie Cantemir: „mirele primește de la Principe un gugiuman asemenea celui domnesc și un cal, iar, la masă, îi șade mereu de-a dreapta, iar aceasta cu capul acoperit”, pe toată durata nunții bucurându-se de o tratare asemenea Principelui (Cantemir 2007: 315). Dabija vodă a organizat căsătoria fiistrului său, Lupașco, fiul soției sale din prima căsătorie cu Buhuș: „făcut-au mare nuntă în curțile domnești cu acel hiiastu al său, cu Lupașco, care acel Lupașco au agiunsu mai pe urmă și spătaru mare în Țara Muntenească și au luat o fată a lui Iordache vistiernicul Cantacuzino” (Neculce 1990: 281).

La mesele festive organizate în familiile de rând erau invitați, de obicei, vecinii, rudele și alte persoane apropiate și respectate din comunitate. La nunțile boierești și la cele domnești era invitată elita locală. Referindu-se la nunta fiicei lui Duca vodă, Catrina, Ion Neculce menționa: „Îndată și s-au apucat de au făcut mare și frumoasă nuntă. Triimis-au în toată țara de au poftit pe toată boierimea și mazălimea de la mic pân la mare și de alte căpitenii, ce nu cu poroncă, și cu poftă” (Neculce 1990: 300-301). Cronicarul relatează și despre oaspeții de la o nuntă de boieri: „...Strânsu-s-au toți feciorii lui Gavriliță și cu alți boieri mulți de Țara de Gios la nunta lui Ion Pălade, la Băcani, din sus de Bârlad. Și acolo au fostu și vornicul Velicico, fiind cumnat lui Pălade”, această nuntă fiind folosită în calitate de loc de complot: „strângându-se acolo la-cea nuntă, au sfătuit și s-au giurat cu toții, ei în de ei, să fug-în Țara Muntenească la Brâncovanul, să le agiutor de cheltuială, să margă la Poartă să pârască pe Cantemir, să-l scoată din domnie” (Neculce 1990: 322).

Pe lângă elita locală, la nunțile domnești, după cum se obișnuia, erau invitați reprezentanții elitelor din țările vecine și/sau solii. Printre cei prezenți la

nunta Mariei Lupu cu principele Janusz Radziwiłł oficiată la Iași la 5 februarie 1645 au fost „câțva domni den Țara Leșască singuri cu chipurile sale <...>, cu curțile lor <...>. Iară soli trimiși era de la Racoți, cneadzul Ardealului, Chimini Ianăș<sup>2</sup>, cu daruri și de la Matei-vodă, domnul muntencescu, singur Ștefan, mitropolitul Țării Muntenești, și Radul logofătul, și Diicul spătariul”. Cronicarul Miron Costin n-a ezitat să remarce că prezența oaspeților din Țara Românească era un prilej de consolidare a relațiilor între cele două Țări Române „ca să împăcasse amju domnii între sine” (Costin 1990: 191). La nunta domniței Catrina, fiica lui Duca vodă, au fost prezenți „opt soli, 2 din Țara Muntenească și 2 din Țara Ungurească și 2 din Țara Leșască și 2 din Țara Căzăcească cea mare de piste Nipru, de au adus solii multe daruri și frumoasă, de au închinat Ducăi-vodă” (Neculce 1990: 300-301).

Călătorii străini au descris ospățul de la nunta domniței Mariei Lupu cu principele Janusz Radziwiłł și cel de la nunta domniței Ruxanda Lupu cu Timuș Hmelnițki.

Printre cei prezenți la ceremonia de *Încununare* și la ospățul de nuntă la căsătoria Mariei Lupu au fost Ioan Kemény, solul din Transilvania, și Eberhard Werner Happel, care au afirmat, argumentat, că nunta a fost de un fast deosebit și se putea încadra în rândurile celor mai selecte ospețe organizate de principii creștini din Europa. Ioan Kemény relatează că „nunta s-a făcut cu mare pompă <...>. Într-un cuvânt a fost mare strălucire și belșug în toate, nu după obiceiurile țaranilor români, ci după moda de la curțile regilor creștini” (CSȚR 1973: 136). De aceeași părere era și Eberhard Werner Happel, care remarca: „Ospățul de nuntă fusese pregătit cu o strălucire mai mult decât regească, încât nici cel mai mare suveran nu s-ar fi putut rușina de el” (CSȚR 1973: 644-648). Cronicarul Miron Costin a subliniat, că „n-au lipsitu nemică den toate podoabe, câte trebuia la veselie ca aceia, cu atâte domni și oameni mari den țări străine”, iar pentru pregătirea bucatelor au fost aduși „meșteri de bucate, <...> dintr-alte țări” (Costin 1990: 191).

La fel de îmbelșugată și cu fast a fost nunta Ruxandei Lupu cu Timuș Hmelnițki, despre care vorbea Miron Costin în *Letopisețul Țării Moldovei*: „...Au căutatu a face lui Vasile-vodă și veselia fiei sale, Ruxandei, după Timuș, feciorul lui Hmil, hatmanul căzăcescu <...>. Însă câte trebuia la o nuntă domnească, nemică n-au lipsit” (Costin 1990: 200-201), fără a concretiza însă ce anume trebuia pentru această nuntă domnească.

Contemporanii au remarcat ordinea deosebită a aranjării la masa de sărbătoare a oaspeților prezenți la o nuntă domnească, care era în dependență de rangul fiecărei persoane în parte, respectiv a eticii diplomatice, și de importanța acordată de către domnul țării

fiecărei dintre persoane. În acest sens, Ioan Kemény sublinia: „La masă, la locul de cinste, ședea ambasadorul regelui polon; pe același rând urmau alți poloni; lângă ambasador ședea Radziwiłł, mirele, și după acesta mitropolitul Kievului din familia voievozilor Movilă, frate cu voievozii Gavrilaş, Ioan și Moise” (CSȚR 1973: 136). Totodată, Ioan Kemény a menționat că domnul țării l-a rugat să cedeze locul său prioritar în favoarea Mitropolitului Petru Movilă, acesta fiind în rol de naș de cununie. Argumentul adus de voievod era bazat pe tradiție și obiceiurile comunității românilor ortodocși, conform căruia nașii au cel mai de cinste loc (Felea 2018: 237-252), inclusiv și la ospățul de nuntă: „Voievodul mă rugase cu stăruință să îngădui ca mitropolitul să stea cu un loc înaintea mea, motivându-și rugămintea cu cuvintele că după cum și la noi se obișnuiește să se arate nașilor o deosebită cinste, și la ei sânt ținuți în mare cinste cei care cunună. M-am învoit așadar ca mitropolitul să șadă înaintea mea” (CSȚR 1973: 136). Într-o altă sursă se concretiza: „Întorcându-se la curte, din stânga stătea Înălțimea Sa mirele, fiindcă la volohi aceasta este partea mai de cinste” (Zabolotnaia 2011: 244). Aceeași ordine a fost semnalată și în Valahia: „boierii își scot antereele și se așează fiecare după rang. Dacă se află vreun fiu de domnitor, el ia loc în capul mesei” (Chiaro).

Indiferent de mediul social în care se desfășura evenimentul, masa de sărbătoare începea cu binecuvântarea preotului: „dacă e un patriarh sau arhiepiscop, acesta în picioare, cu toți asistenții, pe la mijlocul mesei, rostește rugăciunea amintită la banchetele Curței, de astă dată fără descărcări de tunuri nici de puști, însă în curte, răsună tarafe de lăutari nemți sau turci, iar în sala banchetului, cântec de psalți” (Chiaro).

Ioan Kemény a remarcat și obiceiul că la Curtea domnească masa de sărbătoare pentru femei era organizată separat decât cea a bărbaților: „În casa aceea și la masa aceea, n-a fost nici o femeie și nici o fată și nici mireasa. <...> Femeile au fost ospătate în altă casă” (CSȚR 1973: 136). Eberhard Werner Happel confirma cele expuse de solul transilvănean, dar remarcă faptul că ele erau, totuși, în văzul tuturor: „Mireasa domnească, mama ei, doamna, soția domnului și celelalte jupănele ale tuturor boierilor de față ședeau și ele în văzul oamenilor la ospăț, dar singure și despărțite de bărbați, căci astfel este datina acestui neam” (CSȚR 1973: 644-648). Și alți martori oculari au menționat: „Domnul și doamna iau parte la ele, și mănâncă la mese deosebite, mirele ia loc alături de domn și mireasa alături de doamnă” (CSȚR 1980: 266). Acest moment delicat este subliniat și într-un document polonez, redat de cercetătoarea Lilia Zabolotnaia: „La masa de duminică nu a participat nici o femeie, de asemenea, nici luni, numai însuși dom-

nul” (Zabolotnaia 2011: 247). Relatând despre nunta Ruxandei Lupu cu Timuș Hmelnițki, un anonim german la fel a remarcat acest moment: „Pe aceste toate le-a ospătat doamna în altă sală (CSȚR 1973: 471-478). Del Chiaro, descriind o nuntă din Țara Românească, relatează în acest sens: „Cu trei zile înainte de nuntă începeau mesele, iar, în ce privește familia domnească și cu o săptămână înainte. Mesele acestea se dădeau și de familia mirelui și de familia miresei și în fiecare familie erau două mese: una pentru bărbați și alta pentru femei” (Chiaro).

Totodată, sursele descriu și modul de aranjare a veselei pe masa de sărbătoare, arătând că bucatele servite erau puse în câteva rânduri: „câte trei într-un rând în șase rânduri, în șapte rânduri numai două” (Zabolotnaia 2011: 247). Despre o aranjare asemănătoare a menționat și Paul de Alep, care sublinia că în Moldova bucatele erau puse unele lângă altele (CSȚR 1976: 296). Descriind nunțile din Oltenia, Paul de Alep remarcă că numărul tacămurilor folosite era destul de mare: „...Am fost poftiți la ospăț care a fost mare, numărând peste cinci sau șase sute de tacături, și ori de câte ori mai aduceau un fel, îl adăugau la cele aflate acolo” (CSȚR 1976: 208-209).

Ioan Kemény a semnalat și fastul veselei de la o nuntă domnească: „...Pe toate mesele cele lungi erau numai farfurii și castroane de argint” (CSȚR 1975: 136). Același detaliu este remarcat în *Supliment la Nunta principelui Janusz Radziwiłł*: „În fața domnului <...> erau <...> tave de argint de Augsburg cu porciș, care erau de tot 20 și câteva” (Zabolotnaia 2011: 248). Acest fast era caracteristic pentru ospețele de la curtea domnului Țării Moldovei Vasile Lupu. Cercetătorii menționează că dacă în Țara Românească tacăturile de argint sunt folosite doar de către domnul țării, oaspeții și boierii mari, iar pentru boierii de rangul doi se utilizează vesela din lut (Nicolescu 1968: 38), atunci pentru Țara Moldovei luxul întrecea orice imaginație. La curțile domnești ale lui Ieremia Movilă și a lui Vasile Lupu se foloseau talere de argint și de aur, cu linguri și furculițe (Nicolescu 1968: 38). Bucatele erau aduse pe tăvi mari de argint, acoperite cu talere asemănătoare cu capace, pentru a păstra mâncarea caldă (Nicolescu 1968: 38). În ceea ce privește tavele, izvoarele enumeră mai multe categorii de obiecte de acest gen: talere, tipsii, scutella și siniile, dintre ele siniile erau folosite pentru servirea mesei cu prăjituri și fructe (Nicolescu 1968: 38).

Vesela folosită la un ospăț domnesc era pe măsură. În prim-plan apar paharele și pocalele, utilizate atât la servirea băuturilor, cât și la decorarea meselor fastuoase. Paharele de argint, ceștile de argint și de porțelan, paharele de cleștar aparțineau exclusiv curților domnești sau marii boierimi, constituind un semn distinctiv, rezervat acestei categorii înstărite

restrânse de comesenii. La ospetele de sărbătoare astfel de pahare sau pocale erau așezate numai în fața domnului țării, a oaspeților aleși și a marilor boieri, iar ceilalți erau serviți din pahare mai mici și mai simple. În comanda de pahare făcută la Brașov în 1644 și destinată ospățului de nuntă a Mariei Lupu, domnul țării, Vasile Lupu, face o clară divizare între ele, menționând: „7,5 grame pentru hatman, 6 grame pentru marele paharnic, 6 grame pentru vistiernic” (Studii 1905: 94). Probabil, pentru băuturi diferite se foloseau și pahare de diferită mărime, căci anume în această perioadă, pe lângă seturile de pahare de 12–24 de bucăți de mărime egală, se întâlnesc pahare de diverse proporții, introducându-se unul în altul (Nicolescu 1968: 37).

Indiscutabil, deși nu se subliniază în descrieri, masa era acoperită cu fața de masa alba sau cusută cu fir.

Varietatea bucatelor a surprins martorii oculari, astfel că Ioan Kemény sublinia: „Era belșug din toate, la mesele de toate rangurile se aflau mâncări proaspete, plăcinte, baclavale gătite după moda polonă și era, așa mare belșug că se făcea risipă” (CSȚR 1973: 134-135), iar Eberhard Werner Happel concretiza că la această masă oficială, domnească, „se găseau de toate din plin și din belșug” (CSȚR 1973: 644-648). Într-un document polonez se preciza că „au fost servite la masă câteva marcepane, iar dulciuri erau câteva sute de farfurii <...>, după obicei blidurile nu se strângeau toate de pe masă” (Zabolotnaia 2011: 248). Del Chiaro concretiza că în Țara Românească la o nuntă domnească trebuiau „să fie până la 60–70 de feluri de mâncare și, natural, stomacuri pe măsură” (Chiaro). După părerea noastră, călătorul exagera totuși în privința numărului de bucate.

Probabil, în cazurile unei nunți în familia mai simple, întreaga comunitate sărea în ajutorul familiilor tinerilor, aducând diferite produse, astfel că Del Chiaro menționa: „Femeile vin aducând daruri și mâncare de acasă: un lucru de care nu se supără nimeni. Și iată ce se aducea ca dar: un berbec viu ținut de un țigan, apoi miei, găini, curci, găște, vin, cozonaci, fructe, acoperite toate cu năframe frumoase” (Chiaro). Susținerea familiilor tinerilor și contribuția prin bucate la masa de sărbătoare era un mod de manifestare a solidarității comunității în care locuiau tinerii.

Solul transilvănean Ioan Kemény a fost uimit de faptul că, desi erau băuturi din abundență și fiecare dintre oaspeți putea servi la propria dorință, totul a decurs foarte decent: „În timpul ospățului, a băut fiecare cât a vrut la mesele principale, dar n-a fost beție” (CSȚR 1973: 137). Despre modul de servire a băuturilor la această nuntă se relatează în *Suplimentul la Nunta principelui Janusz Radziwiłł*: „Pe masă n-a fost pus vin, dar servitorii stăteau la spatele aproape fiecă-

ruia și turnau vin din ulcioare <...> Mai târziu câteva zile s-au turnat vinuri, servindu-se la masă, ce-i dădea mâncării un gust deosebit” (Zabolotnaia 2011: 247). În acest fragment este redat protocolul servirii băuturilor alcoolice la un ospăț domnesc – în spatele oaspeților stăteau persoane special angajate pentru servirea băuturilor.

Călătorul Paul de Alep, descriind obiceiurile și tradițiile la o nuntă boierească din Oltenia, care erau similare cu cele din Țara Moldovei, a remarcat obiceiul ciocnitului paharelor / luarea paharelor / închinarea paharelor, când se zicea un toast, prin care tinerilor li se ura o viață lungă și îmbelșugată, se cinstea un pahar de băutură și se făceau daruri, fie în bani, fie în obiecte etc.: „Înainte de a se începe ciocnirea păharelor, care durează foarte multă vreme” (CSȚR 1976: 208-209).

Călătorii străini au remarcat că la ospățul de nuntă mirii servesc oaspeții: „...Este obiceiul ca ginerele să servească la masa și să întindă farfuriile și băutura. Și mireasa, la fel, se îngrijește de toți oaspeții, de la primul la ultimul, împreună cu soțiile lor” (CSȚR 1980: 210).

Călătorul strain Eberhard Werner Happel informează că în afară de ospățul de la Curtea domnească se organizau mese de sărbătoare și în casele boierilor: „Apoi în afară de masa oficială, domnească – unde se găseau de toate din plin și din belșug și unde era îndestulat fiecare după starea și rangul său – se mai dădeau mese oaspeților prin casele boierești cu tot ce dorea fiecare. Chiar și pentru slugile mărunte și până la cele mai de jos se plătea pe săptămână o anumită sumă de bani” (CSȚR 1973: 644-648).

În timpul ospățului, atât părinții mirilor, cât și rudele, dar și alți invitați, făceau tinerilor diverse cadouri: în bani, în haine, în veselă, în bijuterii, în proprietate funciară etc. Astfel, Ileana, jupâneasa lui Savin banul, dă celor trei nepoate de frate, fetele lui Dumitrașco Ceaurul, logofăt, „la căsătoria lor”, o serie de daruri, printre care bijuterii, haine și veselă: „Nepoată-sa Saftii, care au ținut-o Ion Costin hatmanul, i s-au dat 2 cupe de argint poleite, și un tâmbur de teleatin roșu cu bătătură de sârmă și cu flori de hir galbăn și albu, și o cămeșea de 30 de bucăți de sârmă, și o năframă cu hir de 2 bucăți, și o păreche de cercei de aur, și un șlic de sobol. Așijdere și nepoată-sa, doamna Catrinii ce-au ținut-o Antohie vod(ă), i-au dat patru șiruri de mărgăritari hrumuz-cumpărătura lui 600 de lei și un leftu de aur cu diamanturi – prețul lui 250 lei. Iară nepoată-sa Zmarandii, ce-au ținut-o Ștefan Catargiul, i-au dat 2 cupe de argint poleite, și un tâmbur de canavață turungie, și un leghin cu ibric de Țarigrad; și i-au dat și un vezeteu țigan din parte dumisal(e), anume Scheian” (Documente... 1999: 26). Cadourile mătușii au fost diferite, probabil reieșind din atașamentul față de aceste nepoate.

*Sămile Vistieriei* ofereau detalii importante nu doar privitor la sumele date, dar și la obiceiurile și tradițiile respectate de toată populația ortodoxă din Moldova, indiferent de scara socială, de exemplu arătau obiceiul de a da cadouri tinerilor. Presupunem că darurile erau oferite la *Ospățul de după Încununare*. La cununia lui Ștefan Catargiu din februarie 1762 domnul țării a dăruit „70 lei un dunluc, 60 lei o belacoasă, 18 lei un covor, 14 lei un postav milir” (Sămile... 2010 (I): 254), pentru cununia fiicii logofătului Bogdan din 14 iulie 1762 „120 lei – 2 tablinu(i) cu fir, 28 lei – un postav milir i un atlas, 36 lei – 2 covoară” (Sămile... 2010 (I): 254), la cununia doctorului Drăgachi din iulie 1762 „120 lei – 2 tablinur(i) cu fir, 28 lei – un postav i un atlas, 36 lei – 2 covoară” (Sămile... 2010 (I): 254), lui Gioană vel șătrar la 20 august 1764 „52 lei un postav și o belacoas(ă) cu fir, 12 lei un covor” (Sămile... 2010 (I): 253), comisului Matei Canta s-au dat „150 lei o stofă, 100 lei o diba, 25 lei un postav i atlas, 30 lei – 2 covoare, 50 lei – 2 caftane, 100 lei – un șlic samur pentru mire, 80 lei pentru o stofă a doa zi, 500 lei bani gata” (Sămile... 2010 (I): 543), stolnicului Constantin Balș la 29 mai 1776 – „30 lei caftan, 25 lei pe 2 covoară, <...> 100 lei o stofă, 60 lei altu cumaș, 80 lei o stofă a doa zi, 100 lei penru șlic, 29 lei un postav i un atlas” (Sămile... 2010 (I): 542-543), paharnicului Iordache Balș la 30 octombrie 1776 – „13 lei un covor, 100 lei o stofă, 60 lei altu cumaș, 80 lei altu cumaș a 2 zi, 33 lei un postav i un atlas” (Sămile... 2010 (I): 553), la cununia stolnicului Vasile Costachi cu domnița Zoîța – „50 lei orți și parale ce s-au dat miresei, 500 lei ce s-au dat mirelui dar” (Sămile... 2010 (I): 553-544), la cununia din 15 februarie 1786 a fiului banului Sandu Miclescul cu fiica spătarului Costin Catargiu din 15 februarie 1786 „44 lei 4 coți postav englez, 80 lei un șlic de samur, 20 leu un covor, 33 lei 10 coți atlas florentinu, 26 lei 60 bani 8 coți maltinu, 40 lei 2 caftane, 100 lei un cumaș a doa zi” (Sămile... 2010 (II): 153), comisului Guliano cu fiica spătarului Iancu Razu la 28 iunie 1786 – „40 lei 2 caftane a miresăi și a mirului, 80 lei un șlic de samur pentru mire” (Sămile... 2010 (II): 154), fiicii logofătului Nicolae Ruset cu sârdarul Ioniță Sturza la 25 august 1786 – „30 lei 2 caftane ce s-au îmbrăcat cu unul pe mire și pe mireasă, 80 lei un șlic samur mire” (Sămile... 2010 (II): 215), sârdarului Ioniță Sturza cu fiica logofătului Necolai Roset la 25 august 1786 „165 lei un dunluc șal, 110 lei o agabani, 120 lei un gear” (Sămile... 2010 (II): 215), căpitanului de dărăbani Panaite Costantin cu Ileana din 30 septembrie 1796 „186 lei un donluc, 35 lei un covor” (Sămile... 2010 (II): 434), iar bivvel comisului Grigore Razul cu fiica vistiernicului Iordache Balș din 20 august 1796 „130 lei 13

coți stofă, câte 10 lei, 230 lei un rezaia, 130 lei un giar, 53 lei un postav i atlas, 100 lei șlic de samur, 100 lei 2 covoare, 80 lei 2 căftane, 6 lei 4 coți atlas pentru bocce” (Sămile... 2010 (II): 435), ca și bivvel căminarului Alecu Greceanu cu fiica vornicului Neculai Balș la 15 noiembrie 1796 (Sămile... 2010 (II): 434), armașului Neculescu cu Zamfira cămărășita în decembrie 1796 – „35 lei un covor, 40 lei un atlas”, marelui pitar Grigore în aprilie 1798 – „150 lei un dunluc, 28 lei postav i atlas, 30 lei 1 covor”, paharnicului Stavri – „30 lei un covor, 200 lei un dunluc”, cămărășului al doilea Enachi – „200 lei un dunluc, 50 lei pe o bucată, 30 lei un covor” (Sămile... 2010 (I): 500, 536), surorii medelnicerului Hrisoverghi cu Răducanu din februarie 1799 – „100 lei 10 coți stofă, 230 lei o rezam, 130 lei un giar, 51 lei postav I atlas, 70 lei 1 covor, 6 lei 4 coți atlăjăl de bohcea, 100 lei șlicul miresei” (Sămile... 2010 (II): 581).

Tradițională era hora fetelor și femeilor: „...Și n-a fost nici joc, ci jocul s-a ținut în piața orașului. Înainte de a ne așeza la masă, vre-o 50 sau 60 de fete și femei din înalta nobilime, toate foarte frumos îmbrăcate, prinzându-se de mâini, au dansat jocul românesc, când învârtindu-se în cerc, când desfăcându-se în șir lung. Bărbații numai priveau la ele, și nici unul nu s-a amestecat în jocul lor; dar tocmai în fruntea lor, un stolnic bătrân sărea cât putea învârtind-și toiagul” (CSȚR 1973: 137). În cazul când domnul era nun sau dacă mirii erau rude ale familiei domnești la horă participa doamna țării: „În timpul ospățului, femeile se scoală de două sau trei ori pentru a juca în fața domnului și dacă mirele sau mireasa sânt rude de ale sale, joacă și doamna, altminteri nu se obișnuiește așa ceva” (CSȚR 1980: 266).

Muzica, dansurile și distracțiile erau parte componentă a unui ospăț de nuntă. Miron Costin, cu referire la nunta Mariei Lupu, relatează: „...Dzicături, jocuri și de țară, și streine” (Costin 1990: 191), iar Ioan Kemény confirmă: „Erau apoi fel de fel de muzici, măscărici, acrobați și saltimbanci și oameni cu fel de fel de măiestrii, vrednici de admirat” (CSȚR 1973: 137). Sursa poloneză concretizează: „Duminică au cântat muzică valahă, ungurească, turcească, s-au jucat diverse comedii” (Zabolotnaia 2011: 247). Eberhard Werner Happel povestea și el despre distracții și despre recompensa oferită de domn: „Lângă principe sau domn se afla vistierul care, după ce fiecare din acești comediantii și alții de teapa lor – atunci de față – își săvârșiau cu bine isprăvile și cădeau la picioarele Domnului după datina țării și îi sărutau poala hainei sale, le dădea răsplata ce li se cuvinea în bani, iar alții erau cinstiți cu haine de mătase și parte din ei în loc de bani, cu postav” (CSȚR 1973: 644-648). Cu referire la distracțiile de la nunta domniței Ruxandra Lupu cu Timuș Hmelnițki din 1652, anonimul german remar-

ca: „A trimis apoi îndată după muzica sa: un organist, trei scripcari, unul cu trombon și un trâmbițaș care i-au cântat pe limba leșească; acum abia s-a înveselit cu adevărat și a pus pe cazaci să joace; aceștia se învârtteau nebunește și au băut până la ora unu de noapte” (CȘTR 1973: 471-478).

Cronicarul Ion Neculce, relatând despre distracțiile de la nunta Catrinei, fiica lui Duca vodă, concretiza: „...Cu feluri de feluri de muzică și de jocuri și pelivani și de puști. Și giuca 2 danțuri pen ogradă și pe ulițe, cu toți boierii și giupânesele împodobite și toți neguțitorii și tot târgul. Și un vornic mare purta un cap de danțu și alt vornicu mare altu capu de danțu, îmbrăcați cu șarvanale domnești. Numai mirili și mireasa, fiindu ficiori de domnu, nu giuca în danțu pe afară, numai ce giuca boierii”, ceea ce l-a lăsat plin de uimire pe cronicar: „Cât nu era nuntă, și era minune” (Neculce 1990: 301).

În aceeași cheie, cu hore și distracții, erau organizate și nunțile domnești din Țara Românească. Astfel, descriind nunta lui Ianache, cămărașul domnului Mihai Racoviță, cu fiica lui Nicolae Mavrocordat, domnul Țării Românești, cronicarul Radu Popescu menționa: „...Au măritat pe fiica mării-sale după dânsul (Ianache, cămăraș – A. F.), făcând nuntă mare și minunată. <...> Făcutu-s-au jocuri la această nuntă, care nu s-au făcut altădată, hore de boiari și de conici, hore de juipânesse și de cocoane, tot împodobite, în mijlocul curții domnești, de care podoabe să mira și solul. Dar jocurile celelalte ce s-au făcut, că au trimis domnul în Țarigrad de au adus jucători și zicători și au făcut fel de fel de jocuri și pe pământ și pe funii, mese mari în opt zile, tot cu zicături și cu tunuri. Și era cu adevărat, întracela 8 zile în gurile tuturor: Să trăiască tinerii fii mării-sale. Și de veselie ce era, cu toții s-au sculat, toți boierii, de au jucat împreună cu solul înaintea domnului” (Popescu 1961: 524-525).

Nunțile în familiile simple erau susținute de muzică lăutărească.

Durata ospetelor de nuntă varia în dependență de mediul social al tinerilor. Nunțile domnești durau destul de mult. Eberhard Werner Happel subliniază că nunta Mariei Lupu cu Ianusz Radziwiłł „a ținut 12 zile într-una cu toate veseliile și petrecerile ce se pot închipui” (CȘTR 1973: 644-648), iar Miron Costin remarcă: „Și așa cu petrecării, trăgându-se veseliia câteva săptămâni” (Costin 1990: 191). Ion Neculce, descriind nunta Catrinei, fiica lui Duca vodă, subliniază: „S-au veselit 2 săptămâni” (Neculce 1990: 301), iar relatând despre căsătoria lui Constantin Duca cu Maria Brâncoveanu în 1681, cronicarul, care luase parte la ceremonie, susținea: „Și boierimea a doo țări nuntiră 3 săptămâni cu mari pofăli și podoabe și cu feluri de mizice și de pelivării, de mirare în târgu în Ieși” (Neculce 1990: 193).

Dimitrie Cantemir a descris sfârșitul unui ospăț de nuntă, care dura „până la cea de a treia veghe a nopții”, iar „când ea s-a scurs, bucătarii pun pe masă un cocoș, fript fără să-i strice penele, iar unul dintre ei se ascunde sub masă, și imitând cântatul cocoșului, dă de veste că s-a făcut ziua” (Cantemir 2007: 314). Bucătarului i se plătea, iar toți cei prezenți „se scoală de la masă”. Mirii treceau în centru, și în acel moment „diacul citește cu glas tare, din catastif, zestrea ei, toate părțile căreia, rânduite mai înainte în vreo odaie, spre a se afla la vederea tuturor, sunt puse în căruțe și duse pe sus la mire [acasă]” (Cantemir 2007: 314). Mai apoi, un vorbitor se adresa părinților miresei, mulțumindu-le în numele ei pentru „nașterea, creșterea, ca și celelalte faceri de bine pe care ea le primise de la dânsii” și „le cere binecuvântarea” (Cantemir 2007: 314). Părinții miresei „fie înșiși, fie printr-un tălmăci pentru ei, își dau binecuvântarea, / și se roagă de la Dumnezeu și de la Îngerul lor păzitor, pentru amândoi mirii, să aibă dragoste în căsnicie și un pat plin de curăție; la urmă le dau drumul din casă, (dându-li-se) băutura de rămas bun, ce se cheamă «Pahar [de cale albă]», adică «poculum viae albae»” (Cantemir 2007: 314).

Cheltuielile pentru nuntă erau în funcție de starea economico-financiară a familiilor tinerilor. În unele surse este stipulat doar faptul „cheltuielii nunții”, în altele – descrierea ce anume și cât s-a dat sau s-a plătit. Un astfel de caz este remarcat la 14 mai 1722 într-un proces de moștenire judecat de Mihai Racoviță, vorbindu-se despre „cheluiala nunții featii aciastii mai mici, cari au cheltuit Costantin Cucoranul” (Studii 1904: 98). Probabil, în expresia „cheltuielii nunții” contemporanii epocii includeau toate cheltuielile avute, atât cu *Încununarea Mirilor*, cât și cu ospățul de nuntă, fiind complicată o delimitare strictă a acestora. Într-un document din iunie 1726 se sublinia că la nunta Anatoliei, fiicei lui Ion Sturdza, vornic, putea să se cheltuiască circa 1000 de lei „deosăbit de odoară și haine ce ar fi dat, ar fi cheltuit vreo mie de lei cu nunta ei, pân-ar fi eșit din casa părințască” (Documente... 1999: 11). La 28 iunie 1728, Sanda, sora lui Ion Neculce, fost mare hatman, relatează că „la soră-me Marie au vândut maică-me mult mărgăritariu și un lanțu iar de mărgăritariu pentru cheltuiala nunții, făcând nunta cu mari cheltuieli și cu zăstre și dint-ale casăi și din dobitoace, de tot felu” (Documente... 1999: 41-43).

În concluzie, ospetele de nuntă erau parte componentă a vieții cotidiene a locuitorilor ortodocși din Țara Moldovei. Varietatea bucatelor, numărul acestora și fastul întregului ospăț era în funcție de situația economico-financiară a familiilor implicate. Ospetele de nuntă din familiile domnești durau mai multe zile la rând, cele din familiile de rând – o zi. Ospățul de nuntă era însoțit de mare veselie

și distracție. În familiile elitelor, atât la ospețele de logodnă, cât și la cele de nuntă, pentru a distra publicul prezent erau organizate diverse distracții. Indiferent de categoria socială se ținea cont de tradițiile și obiceiurile românești, diferența constând în sumele alocate pentru masa de sărbătoare, pentru distracții, cadouri etc.

### Abrevieri

CȘTR – Călători străini în Țările Române.

Sămile... (I) – Sămile visteriei Țării Moldovei, publ. de Ioan Caproșu. Vol. I, 1763–1784. Iași: Casa Editorială „Demiurg”, 2010.

Sămile... (II) – Sămile visteriei Țării Moldovei, publ. de Ioan Caproșu. Vol. II, 1786–1798. Iași: Casa Editorială „Demiurg”, 2010.

### Note

\*Articol elaborat în cadrul proiectului 20.80009.0807.36 *Evoluția istorică a Moldovei din antichitate până în epoca modernă în contextul civilizației europene. Basarabia în cadrul Imperiului Rus. Sinteză academică, studii, documente și materiale didactice. Partea I*

<sup>1</sup> Grigore Ureche a descris nunta lui Vlad, nepotul domnului Moldovei Petru Șchiopul, care a avut loc în Tecuci în 1587: „Nuntă domnească au făcut, cu multă cheltuială și jocuri și mulți din vecini au venitu de le-au înfrunusețat masa”.

<sup>2</sup> Ioan Kemény, sol din partea principeului Transilvaniei.

### Referințe bibliografice

Cantemir D. Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei. St. intr., notă asupra ediției și note V. și A. Eșanu. Traducere din limba latină și indici de D. Slușanschi. București: Institutul Cultural Român, 2007. 407 p.

Călători străini în Țările Române. Vol. V, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică și Enciclopedică, Editura Academiei Române, 1973. 701 p.

Călători străini despre Țările Române. Vol. VI, partea I, îngrijit de M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, partea II, îngrijit de Mustafa Ali Mehmet. București: Editura Științifică și Enciclopedică, Editura Academiei Române, 1976. 822 p.

Călători străini în Țările Române. Vol. VII, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică și Enciclopedică, Editura Academiei Române, 1980. 621 p.

Chiaro Anton Maria del. *Revoluțiile Valahiei*. <http://www2.cimec.ro/Carte/delchiaro/RevolutiileValahiei.pdf> (vizitat 24.02.2021).

Costin Miron. Letopisețul Țării Moldovei de la Aaron-vodă încoace (1595–1675). În: *Letopisețul Țării Moldovei*. Chișinău, 1990, p. 135–250.

Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. IV (1726–1740), editate de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2001. 999 p.

Felea A. Rudenia spirituală din nașia de cununie în Țara Moldovei (sec. XVII – înc. sec. al XIX-lea). În: *In honorem academician Andrei Eșanu*. Coord.: Gheorghe Cojocaru, Igor Cereteu. Chișinău, 2018, p. 237–252.

Neculce Ion. Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija-vodă până la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat. În: *Letopisețul Țării Moldovei*. Chișinău, 1990, p. 280–473.

Nicolescu V. Argintăria laică și religioasă în țările române (sec. XIV–XIX). București, 1968. 375 p.

Popescu R. Istoriile domnilor Țării Rumânești. În: *Cronicari munteni*. Vol. 1. Ediție îngrijită de Mihail Gregorian. București, 1961, p. 227–577.

Sămile visteriei Țării Moldovei, publ. de Ioan Caproșu. Vol. I, 1763–1784. Iași: Casa Editorială „Demiurg”, 2010. 597 p.

Sămile visteriei Țării Moldovei, publ. de Ioan Caproșu. Vol. II, 1786–1798. Iași: Casa Editorială „Demiurg”, 2010. 595 p.

Studii și documente cu privire la istoria românilor. Vol. VI. Cărți domnești, zapise și răvașe. Tipărite în întregime sau ca regeste și întovărășite cu note explicative. P. a II-a, de N. Iorga. București, 1904. 661 p.

Studii și documente cu privire la istoria românilor. Vol. X, de N. Iorga. București, 1905. 456 p.

Ureche Grigore. *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită și prefață de P. P. Panaitescu. București, 1955. 241 p.

Zabolotnaia L. Femeia în relațiile de familie din Țara Moldovei în contextul european până la începutul sec. al XVIII-lea (Căsătorie, logodnă, divorț). Chișinău, 2011. 343 p.

**Alina Felea** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar, Institutul de Istorie.

**Алина Феля** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт истории.

**Alina Felea** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in history, Associate Professor, Institute of History.

**E-mail:** afelea44@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-7449-0001>

Victor KOZHUKHAR'

## HISTORIOGRAPHY AND EMPIRICAL BASE OF ETHNODEMOGRAPHIC STUDIES OF UKRAINIANS IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA AT THE END OF THE XX – BEGINNING OF THE XXI CENTURY

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.04>

### Rezumat

#### Istoriografie și baza empirică a studiilor etnodemografice ale ucrainenilor din Republica Moldova la sfârșitul XX – începutul secolului XXI

În acest articol sunt examinate cercetările privind demografia din Republica Moldova la sfârșitul secolului XX – începutul secolului XXI. Se remarcă faptul că după 1991, atenția strânsă a cercetătorilor, a jurnaliștilor, a organizațiilor publice este îndreptată către problemele demografiei. Autorii urmăresc dinamica proceselor demografice din Moldova, determină cauzele și posibilele consecințe ale proceselor negative, oferă soluții pentru îmbunătățirea situației. În mod convențional, putem împărți toate publicațiile în trei secțiuni: 1) lucrări care iau în considerare situația demografică și dinamica acesteia în țară în ansamblu; 2) lucrările care studiază problemele de migrație; 3) lucrări în domeniul de etnodemografie, adică lucrări dedicate proceselor demografice din mediul comunităților etnice. Cu toate acestea, până când nu există multe studii etnodemografice speciale asupra ucrainenilor în Moldova. În articol sunt discutate, de asemenea, principalele surse de cercetare etnodemografică: recensămintele populației, contabilitatea curentă a evenimentelor demografice, sondaje speciale, liste și registre ale populației. O analiză a fiecărui grup de surse este dată din punctul de vedere al informativității acestora pentru un studiu etno-demografic deplin al ucrainenilor din Moldova.

**Cuvinte-cheie:** Republica Moldova, etnodemografie, ucraineni, istoriografie, bază empirică.

### Резюме

#### Историография и эмпирическая база этнодемографических исследований украинцев Республики Молдова в конце XX – начале XXI в.

В статье рассматриваются исследования по демографии в Республике Молдова в конце XX – начале XXI в. Отмечается, что после 1991 г. к проблемам демографии приковано пристальное внимание исследователей, журналистов, общественных организаций. В многочисленных работах авторы прослеживают динамику демографических процессов в Молдове, определяют причины и возможные последствия негативных процессов, предлагают варианты решений для улучшения ситуации. Условно мы можем разделить все публикации на три категории: 1) работы, в которых рассматривается демографическая ситуация и ее динамика по стране в целом; 2) работы по проблемам миграции; 3) работы по этнодемографии, то есть посвященные демографическим процессам в среде этнических сообществ. Однако специальных этнодемографических исследований по украинцам Молдовы пока не много. В статье также

рассматриваются основные источники для этнодемографических исследований: переписи населения, текущий учет демографических событий, специальные выборочные обследования, списки и реестры населения. Дается анализ каждой группы источников с точки зрения их информативности для полноценного этнодемографического исследования украинцев Молдовы.

**Ключевые слова:** Республика Молдова, этнодемография, украинцы, историография, эмпирическая база.

### Summary

#### Historiography and empirical base of ethnodemographic studies of Ukrainians in the Republic of Moldova at the end of the XX – beginning of the XXI century

The article presents studies on demography in the Republic of Moldova in the late XX – early XXI century. It is noted that after 1991 the close attention of researchers, journalists, public organizations is focused on the problems of demography. The authors trace the dynamics of demographic processes in Moldova, determine the causes and possible consequences of negative processes, offer solutions to improve the situation. Conventionally, we can divide all publications into three categories: 1) works that consider the demographic situation and its dynamics in the country as a whole; 2) work on migration issues; 3) works on ethnodemography, i.e. dedicated to demographic processes in the environment of ethnic communities. However, there are not many special ethno-demographic studies on Ukrainians in Moldova. The article also discusses the main sources for ethnodemographic research: population censuses, current accounting of demographic events, special sample surveys, lists and registers of the population. An analysis of each group of sources is given from the point of view of their informativeness for a full-fledged ethno-demographic study of Ukrainians in Moldova.

**Key words:** Republic of Moldova, ethnodemography, Ukrainians, historiography, empirical base.

### Historiography

After Moldova gained independence in 1991<sup>1</sup>, the problems of demography have attracted close attention of researchers, journalists, and public organizations. This is due to the turbulence that is observed in the demographic situation. We can conditionally divide all publications into three categories:

1) works that consider the demographic situation and its dynamics in the country as a whole (Дудогло, Онофрей 2013; Большакова, Черкасов 2019; Фоменко, Кривенко 2002; Гагауз, Пенина 2010; Гагауз 2010: 87-99; Палади, Бучучану-Врабие

2010; Надирова, Корнелюк, Гагауз 2017: 24-31; Тульский 2006; Гагауз 2019; Paladi, Gagauz, Penina 2009, etc.);

2) works on migration issues (Мошняга 2007, 2008, 2009; Malinovska, Mosneaga, Shahotko 2007; Mosneaga, Rusu 2008; Джуда 2020; Молдавские... 2012; Поалелунжъ 2010; Макухин 2015, etc.);

3) works on ethnodemography, i.e. devoted to demographic processes in the environment of ethnic communities (Табак 1990; Скворцова 2002; Субботина 2005; Дарадур 2009; Суляк 2013; Кожухарь 2017, 2020 (a), 2020 (b), etc.).

The headings of the articles themselves speak eloquently about the general leitmotif of works on demography ("Moldova in the process of depopulation", "Moldova needs urgent measures to preserve human potential", "Aging of the population in the Republic of Moldova, a regional aspect", etc.). And this is not a panic, this is an understanding of the catastrophic nature of the situation, which the authors seek to convey to the authorities. And the situation is really not simple: the birth rate is decreasing, the mortality rate is increasing (the number of deaths since 1995 exceeds the number of births), the number of people leaving the country in search of a better life is increasing (first for temporary work, now – with their families and forever), the structure of the population, the proportion of citizens over 60 is growing, life expectancy is significantly reduced, etc.

Let's turn to the numbers. From 1959 to 1989, the population in the republic grew steadily from 2.9 million to 4.3 million. And since the beginning of the 1990s is constantly falling, and at the moment it is 2.6 million people. Thus, over 30 years we have decreased by 1 million 700 thousand, or 40%.

From 1970 to 1990, the average population growth in the republic was 47.3% per year. And since the beginning of the 1990s, we have seen the opposite trend – the population decline averages 13% annually (Anuarul 2002–2020).

In the above-mentioned works, the authors trace the dynamics of demographic processes in Moldova, determine the causes and possible consequences of negative processes, offer solutions to improve the situation.

In our vision, indicative is the opinion of a foreign author – the columnist for the Economist magazine Tim Judah. Having familiarized himself with the demographic situation in our country, he was so stunned that he wrote a solid article in his publication "Balkan Insight: Will Population Migration Kill Moldova?", in which he refers to the data of Moldovan sociologists and demographers. He begins the article with the words: "If for the countries located between the Black Sea and the Adriatic, the problem of population de-

cline is a drama, then in Moldova it is a tragedy. Since 1989, the country's population has declined by almost a third; in 15 years only half of it may remain". And he ends with the opinion of sociologist Vadim Pistrinchuk: "...unless radical changes take place in Moldova, including a complete «restoration of governance» (which means a break with the corrupt and oligarchic practices of the past), then the country is doomed to become a «Holiday House» for those who left, and a «nursing home» for those who stayed" (Judah 2020). The answer to the question posed in the title of the article is obvious.

Most experts agree that migration is the main factor in depopulation, although a decrease in the birth rate and an increase in mortality also make a significant contribution.

Domestic demographers believe that such a noticeable decrease in the birth rate in Moldova since the beginning of the 90s occurred for two main reasons:

- the number of women of the most childbearing age has decreased – this is the third wave of the demographic consequences of the Second World War;
- over two thirds of families now refuse to have children for material reasons (Георгиева 2020: 140).

However, depopulation was determined not so much by the low birth rate as by the high mortality rate of the population. The mortality statistics of the population in Moldova for the studied period of time shows a moderate tendency of its growth with the growth rate of 11.4% (Бобкова 2009: 3-7).

The most significant influence on the formation of mortality trends is exerted by socio-economic factors, such as the impact of working and living conditions, work and rest regimes, housing conditions, the quality of drinking water and food, the degree of development and availability of qualified medical care, the social security system, social infrastructure and the service sector, material well-being, etc. The works of domestic authors noted a significant impact on health and life expectancy, poverty, social disintegration, crime and psychosocial factors (Большакова, Черкасов 2019: 37; Горбунова, Ецко 2017: 33; Фоменко 2009: 84).

Since nuptiality also affects the population (albeit indirectly), a number of specialists pay attention to it. Thus, O. Gagauz examines the dynamics of nuptiality in the late XX – early XXI centuries (changes in the level and structure of nuptiality based on data from the 1989 and 2004 population censuses). The author did a great job structuring the statistics and compiling tables, charts and graphs that were carefully analyzed. In conclusion, it is noted that "the marriage rate of the population of the Republic of Moldova corresponds to the modern type, characteristic of most European countries. The intensity of marriage is decreasing, while its calendar is shifting (the age of marriage is

increasing), the level of celibacy is increasing, and unregistered marriages are becoming more common. The transformation of nuptiality is largely due to the changes that have taken place in the socio-economic and cultural development of society, in the system of life priorities, as well as the penetration of Western values, individualization of private life, which contributes to the «erosion» of the standards of marriage and family relations” (Гаруз 2010: 99).

Several works have been published on the demography of ethnic groups in Moldova, which are quite interesting and useful for researchers.

In 1990 the monograph by I. V. Tabak “The Russian population of Moldova. Number, settlement, interethnic ties”, which studies the features of settlement and dynamics of the Russian population in Moldova since the second half of the 19th century until the 80s XX century was published (Табак 1990).

In the monograph by A. Yu. Skvortsova, devoted to the study of the situation of the Russians of Moldova in the interwar period, we also find statistical data on the dynamics of the number, the structure of the population, etc. (Скворцова 2002).

Several works have been written on the Gagauz theme (Субботина 2005: 115-133; Дарадур 2009, etc.). Researchers examine the historical roots of the current problems in demography, reveal their causes, taking into account the ethnic specificity of the Gagauz population of Moldova.

As for the Ukrainians, there are still few special works on demography. Works on migration processes, historiography and source study of demographic processes among Ukrainians in Moldova have been published (Кожухарь 2017, 2020a, 2020b). Certain information on the number and settlement is contained in works on the long and modern history of local Ukrainians (Кожухарь 2008; Степанов 2007, etc.).

Well, to study the natural and mechanical movement of the Ukrainian population, it is necessary to determine the distinctive features of the demographic attitude of this ethnic group, the reasons for its transformations in the context of modern demographic trends and their consequences for the socio-economic stability of society. Therefore, research on ethnology, primarily ethnic psychology, national traditional culture (family traditions, folk medicine, folk pedagogy, etc.) is also important here. Such knowledge will help to identify the causes of some demographic processes among Ukrainians in Moldova.

And since there are very few special ethno-demographic studies on Ukrainians in Moldova, and the indicated aspects of traditional culture have not been sufficiently studied, such scientific research becomes very relevant.

## Sources

The study of demographic processes and phenomena, the identification of their trends and patterns, as well as the implementation of various practical developments (forecasts, programs) require the use of significant amounts of information about the population.

The specificity of the population lies in the fact that the way of its existence and self-preservation is constant variability, fluidity, transition from one state to another. The characteristics of the population as a whole as a set of people change over a certain period of time as a result of demographic events (birth, death, marriage (dissolution), migration) occurring with an individual at a particular moment.

This necessitates the use of an appropriate system for recording and collecting demographic data. The existing practice distinguishes between “accounting for the state of the population at a certain point in time and accounting for demographic events (births, deaths, marriages, divorces, as well as moving from place to place) for a particular period of time” (Медков 2002: 15).

In the first case, the sources of demographic data are population censuses and special sample, including sociological, surveys carried out by research, project, and public organizations. In the second, data on the registration of demographic events are used, in particular, records in registers of births, acts of civil status.

Population data can also be obtained from electoral, military registration and other lists. Population registers, which combine the properties of censuses and current population records, are also ranked as sources of demographic information.

Thus, the main sources of primary demographic data are: population censuses, current records of demographic events, special sample surveys, lists and registers of the population.

The most complete and comprehensive source of demographic information is population censuses.

We propose to carry out a comparative analysis of demographic information obtained from the materials of the population censuses of 1959, 1979, 1989 and 2004 (we will not take into account the results of the “census” of 2014, see: Кожухарь 2020a: 295-299.)

Let’s dwell on the last of them (2004). The most important thing for us is information about the ethnic composition of the population. Here we find data on the total number of the Ukrainian population – 282406 people (their share has significantly decreased compared to the previous census), their distribution by area (urban and rural), the native language of Ukrainians (among Ukrainians, 64.1% named Ukrainian as their native language, and 31.8% – Russian), the language in which they usually speak (every second

Ukrainian usually speaks their native language, and 6.2% – in Russian), etc. (Перепись 2006: 52-58).

It is also important for us that the ethnic composition of the population is represented by district and separately for each locality. Based on this information, we have identified three groups of settlements, where:

- 1) Ukrainians make up less than 30% of the population;
- 2) from 30 to 50%;
- 3) over 50%.

This allows us to specifically determine the regions of compact and dispersed settlement of Ukrainians, the number of Ukrainians living in urban and rural areas, etc.

It is also possible, in the territorial context, to trace the ratio of the number of Ukrainians who have determined Ukrainian as their native language, and what language they usually speak.

However, the reliability of the data in this statistical source raises serious doubts among a number of scientists (Суляк 2013: 96; Тишков 2011, etc.).

But, nevertheless, this is so far the only official document on the population census in the Republic of Moldova since independence, and we have to use it.

The main additional sources include data from the “Center for State Information Resources «Registru» (ÎS „CRIS «Registru»)”; annual statistical compilations of the National Bureau of Statistics (however, data on ethnicity are almost not provided, but it is possible to indirectly calculate data on Ukrainians); military credentials, etc.

A fairly serious comparative analysis of the 2004 census data and the data of the “Center for State Information Resources «Registru» (ÎS „CRIS «Registru») was carried out by S. G. Sulyak. When it comes to specifying ethnicity and other parameters, he prefers to rely more on the data of the CRIS „Registru” (information on nationality and mother tongue is declared and rechecked by citizens themselves when filling out forms for issuing an identity card or a foreign passport), thereby calling into question the reliability of the 2004 census data (Суляк 2013).

Considering that our study deals specifically with ethnic demography, we should single out such an important source of information as materials of ethnographic research, primarily field materials that we have been collecting for 30 years. They will make it possible to identify the causes of some demographic processes, based on the characteristics of the national traditional culture (family traditions, folk medicine, folk pedagogy, etc.).

Thus, the existing sources allow us to give a definite picture of the ethno-demographic processes among the Ukrainians in Moldova, and, first of all, the dynamics of the population movement.

And, considering that the Ukrainian population in almost the entire history of its existence on the lands of Moldova was not the object of special demographic studies, but was mentioned, as a rule, only in the context (among others), fragmentarily and this data was not subjected to serious scientific analysis, we believe that our scientific searches are quite relevant, including for creating a general picture of the demographic state and development of our society. This, in turn, will make it possible to make forecasts and give specific recommendations for the authorities to stabilize and achieve positive dynamics of demographic processes in our country.

### Note

<sup>1</sup> The analysis of studies on demography and ethnodemography in Moldova in the 19th – 20th centuries is presented in our other article (Кожухарь 2020 (b)).

### References

Anuarul statistic al Republicii Moldova. Chișinău: Statistica, 2002–2020.

Mosneaga V., Rusu R. Formarea diasporei moldovenești peste hotare: esența și specificul. În: *Moldoscopie (Probleme de analiza politică)*, nr. 1 (XL), 2008. Chișinău: USM, 2008, p. 91-104.

Malinowska O., Mosneaga V., Shahotko L. Labour Migration Assessment for the WNIS Region. Kiev: IOM, October 2007. 60 p.

Paladi G., Gagauz O., Penina O. Îmbătrînirea populației în Republica Moldova: consecințe economice și sociale. Chișinău: Inst. Integrare Europeană și Științe Politice, 2009. 204 p.

Recensămîntul populației = Перепись населения = Population census, 2004: Culeg. statistică: [În 4 vol.] / Biroul Național de Statistică al Republicii Moldova. Chișinău: Statistica, 2006. 492 p.

Бобкова Е. Социальное и экономическое самочувствие населения двух берегов Днестра в условиях замороженного конфликта. In: *Материалы международной научно-практической конференции «Молдова-Приднестровье: общими усилиями – к успешному будущему. Социальные аспекты»*. Кишинев: Cu drag, 2009, с. 9-19. / Bobkova E. Social’noe i jekonomicheskoe samochuvstvie naselenija dvuh beregov Dnestra v uslovijah zamorozhennogo konflikta. In: *Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii «Moldova-Pridnestrov’e: obshhimi usilijami – k uspeshnomu budushhemu. Social’nye aspekty»*. Kishinev: Cu drag, 2009, s. 9-19.

Большакова П. Н., Черкасов С. Н. Анализ особенностей демографических процессов в Молдове и Приднестровье. In: *Проблемы стандартизации в здравоохранении*. М.: Медико-тех-

нологическое предприятие «Ньюдиамед», 2019, № 1–2, с. 34–39. / Bol'shakova P. N., Cherkasov S. N. Analiz osobennostej demograficheskikh processov v Moldove i Pridnestrov'e. In: Problemy standartizacii v zdravooхранeni. M.: Mediko-tehnologicheskoe predpriyatие "N'judiamed", 2019, № 1–2, s. 34–39.

Гагауз О. Е., Пенина О. А. Демографические перспективы Молдовы. In: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев: Știința, 2010. <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0455/analit01.php>. (vizited 20.03.2020). / Gagauz O. E., Penina O. A. Demograficheskie perspektivy Moldovy. In: Osnovnye vyzovy demograficheskoy bezopasnosti: shodstva i razlichija v Moldove i Belarusi. Kishinev: Știința, 2010. <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0455/analit01.php>. (vizited 20.03.2020).

Гагауз О. В Молдове нужны срочные меры по сохранению человеческого потенциала. In: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/213638346>, 2019 (vizited 13.03.2020). / Gagauz O. V Moldove nuzhny srochnye mery po sohraneniю chelovecheskogo potentsiala. In: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/213638346>, 2019 (vizited 13.03.2020).

Гагауз О. Е. Динамика брачности населения Республики Молдова в конце XX – начале XXI века. In: Проблемы народонаселения в зеркале истории: Шестые Валентеевские чтения: М., 22–24 апреля 2010 г. МГУ им. М. В. Ломоносова: Сборник докладов. Т. 2 / Ред. В. В. Елизаров, И. А. Троицкая. М.: МАКС Пресс, 2010, с. 87–99. / Gagauz O. E. Dinamika brachnosti naselenija Respubliki Moldova v konce XX – nachale XXI veka. In: Problemy narodonaselenija v zerkale istorii: Shestye Valenteevskie chtenija: M., 22–24 aprilja 2010 g. MGU im. M. V. Lomonosova: Sbornik dokladov. T. 2 / Red. V. V. Elizarov, I. A. Troickaja. M.: MAKS Press, 2010, s. 87–99.

Георгиева Е. Тенденции и динамика демографических процессов в Республике Молдова. In: Международный конкурс студенческих научно-исследовательских работ по экономике. Vol. IV, 1 martie – 30 iunie 2020, Comrat. Comrat: Научно-исследовательский Центр «Прогресс» при Комратском государственном университете, 2020, с. 139–145. / Georgieva E. Tendencii i dinamika demograficheskikh processov v Respublike Moldova. In: Mezhdunarodnyj konkurs studencheskikh nauchno-issledovatel'skikh rabot po jekonomike. Vol. IV, 1 martie – 30 iunie 2020, Comrat. Comrat: Nauchno-issledovatel'skij Centr «Progress» pri Komratskom gosudarstvennom universitete, 2020, s. 139–145.

Горбунова Г. Д., Ецко К. П. Влияние трудовой миграции родителей на состояние здоровья детей Молдовы. In: Бюллетень Национального

научно-исследовательского института общественного здоровья имени Н. А. Семашко. М., 2017, № 1, с. 30–35. / Gorbunova G. D., Ecko K. P. Vlijanie trudovoj migracii roditelej na sostojanie zdorov'ja detej Moldovy. In: Bjulleten' Nacional'nogo nauchno-issledovatel'skogo instituta obshhestvennogo zdorov'ja imeni N. A. Semashko. M., 2017, № 1, s. 30–35.

Дарадур Н. Ретроспектива и эволюция семьи и рождаемости у гагаузов Молдовы XIX – начала XXI вв. в контексте демографических тенденций современности. Автореф... дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2009. 26 с. / Daradur N. Retrospektiva i jevoljucija sem'i i rozhdajemosti u gagauzov Moldovy XIX – nachala XXI vv. v kontekste demograficheskikh tendencij sovremennosti. Avtoref... diss. ... dokt. istorii. Kishinev, 2009. 26 s.

Джуда Т. Balkan Insight: миграция населения убьет Молдавию. In: <https://rossaprimavera.ru.turbopages.org/s/rossaprimavera.ru/article/053551fc>, 2020 (vizited 15.03.2020). / Judah T. Balkan Insight: migracija naselenija ub'et Moldaviju. In: <https://rossaprimavera.ru.turbopages.org/s/rossaprimavera.ru/article/053551fc>, 2020 (vizited 15.03.2020).

Дорошенко Л. С. Демографія: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Київ: МАУП, 2005. 112 с. / Doroshenko L. S. Demografija: Navch. posib. dlja stud. vishh. navch. zakl. Kiïv: MAUP, 2005. 112 s.

Дудогло Т. Д., Онофрей А. З. Оценка демографической нестабильности в Республике Молдова. In: Вестник НГИЭИ, Нижний Новгород: Нижегородский государственный инженерно-экономический институт, 2013, № 5, с. 38–49. / Dudoglo T. D., Onofrej A. Z. Ocenka demograficheskoy nestabil'nosti v Respublike Moldova. In: Vestnik NGIeI, Nizhnij Novgorod: Nizhegorodskij gosudarstvennyj inzhenerno-jekonomicheskij institut, 2013, № 5, s. 38–49.

Кожухар В. Г. Українці Молдови: сторінки історії. In: Українці Молдови: Історія і сучасність. Кишинів: Елан, 2008, с. 19–45. / Kozuhar V. G. Ukraïnci Moldovi: storinki istorii. In: Ukraïnci Moldovi: Istorija i suchasnist'. Kishiniv: Elan, 2008, s. 19–45.

Кожухар В. Миграционные процессы в среде украинцев Молдовы. In: Patrimoniul etnologic: concepte, tendințe și abordări. 23–24 mai 2017, Chișinău. Chișinău: „Notograf Prim” SRL, 2017, p. 63. / Kozhukhar' V. Migracionnye processy v srede ukraincev Moldovy. In: Patrimoniul etnologic: concepte, tendințe și abordări. 23–24 mai 2017, Chișinău. Chișinău: „Notograf Prim” SRL, 2017, p. 63.

Кожухар В. Источниковая база исследования динамики движения украинского населения Республики Молдова в конце XX – начале XXI в.

In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția 12. Vol. 1 adaos, 28–29 mai 2020a., Chișinău. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, p. 295-299. / Kozhukhar' V. Istochnikovaja baza issledovanija dinamiki dvizhenija ukrainskogo naselenija Respubliki Moldova v konce XX – nachale XXI v. In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția 12. Vol. 1 adaos, 28–29 mai 2020a, Chișinău. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, p. 295-299.

Кожухарь В. Историография динамики численности и миграции украинцев Молдовы в конце XX – начале XXI в. In: Tradiții și procese etnice. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020b (Tipogr. „Grafema Libris”), p. 252-261. / Kozhukhar' V. Istoriografija dinamiki chislennosti i migracii ukraincev Moldovy v konce HH–nachale HHI v. In: Tradiții și procese etnice. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020b (Tipogr. „Grafema Libris”), s. 252-261.

Макухин А. В. Современная миграционная ситуация в Республике Молдова и Приднестровье как череда «исходов» населения. In: PolitBook, № 1. Чебоксары: НИИ общественных и политических наук, 2015, с. 69-82. / Makuhin A. V. Sovremennaja migracionnaja situacija v Respublike Moldova i Pridnestrov'e kak chereda «ishodov» naselenija. In: PolitBook, № 1. Cheboksary: NII obshhestvennyh i politicheskikh nauk, 2015, s. 69-82.

Медков В. М. Демография: Для студ. вузов. Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. 448 с. / Medkov V. M. Demografija: Dlja stud. vuzov. Ros-tov-na-Donu: Feniks, 2002. 448 s.

Миграция в Молдове – краткая информация. In: Укрепление взаимосвязи миграции и развития в Молдове. Кишинев: CIVIS & IASCI, 2010, с. 11-17. / Migracija v Moldove – kratkaja informacija. In: Ukreplenie vzaimosvjazi migracii i razvitija v Moldove. Kishinev: CIVIS & IASCI, 2010, s. 11-17.

Молдавские трудовые мигранты в Европейском Союзе: аспекты интеграции и проблемы возвращения. In: Морару В., Мошняга В., Руснак Г. Маятник миграции. Кишинэу: ПЕȘP, 2012, с. 99-159. / Moldavskie trudovye migranty v Evropejskom Sojuze: aspekty integracii i problemy vozvrashhenija. In: Moraru V., Moshnjaga V., Rusnak G. Majatnik migracii. Chișinău: ПЕȘP, 2012, s. 99-159.

Мошняга В. Регулирование трудовой миграции в Республике Молдова: основные этапы и их специфика. In: Moldoscopie (Probleme de analiza politică), nr. 1 (XXXVI). Chișinău: USM, 2007, с. 33-48. / Moshnjaga V. Regulirovanie trudovoj migracii v Respublike Moldova: osnovnye jetapy i ih specifika. In: Moldoscopie (Probleme de analiza politica), nr.1 (XXXVI). Chisinau: USM, 2007, s. 33-48.

Мошняга В. Неурегулированная транзитная миграция из Республики Молдова: состояние и пути минимизации. In: Moldoscopie (Probleme de analiza politică), nr. 2 (XLI). Chișinău: CEP USM, 2008, с. 57-108. / Moshnjaga V. Neuregulirovannaja tranzitnaja migracija iz Respubliki Moldova: sostojanie i puti minimizacii. In: Moldoscopie (Probleme de analiza politica), nr. 2 (XLI). Chisinau: CEP USM, 2008, s. 57-108.

Мошняга В. Население Молдовы в контексте современных миграционных процессов. Молдова – Приднестровье. In: Работая вместе ради успешного будущего. Кишинэу: Издательский Дом, 2009, с. 156-172. / Moshnjaga V. Naselenie Moldovy v kontekste sovremennyh migracionnyh processov. Moldova – Pridnestrov'e. In: Rabotaja vmeste radi uspeshnogo budushhego. Kishinjeu: Izdatel'skij Dom, 2009, s. 156-172.

Надилова А., Корнелюк Н., Гагауз О. Сравнительный анализ демографической политики в Республиках Беларусь, Казахстан и Молдова. In: Аист на крыше. Демографический журнал. СПб.: Фонд гражданских проектов «Социумъ», 2017, № 4 (4), с. 24-31. / Nadirova A., Korneljuk N., Gagauz O. Sravnitel'nyj analiz demograficheskoj politiki v Respublikah Belarus', Kazahstan i Moldova. In: Aist na kryshe. Demograficheskij zhurnal. SPb.: Fond grazhdanskih projektov «Socium», 2017, № 4 (4), s. 24-31.

Палади Г, Бучучану-Врабие М. Молдова в процессе депопуляции. In: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев: Știința, 2010. <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0455/analit01.php>. (vizited 20.03.2020). / Paladi G, Buchuchanu-Vrabie M. Moldova v processe depopuljacii. In: Osnovnye vyzovy demograficheskoj bezopasnosti: shodstva i razlichija v Moldove i Belarusi. Kishinev: Shtiinca, 2010. <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0455/analit01.php>. (vizited 20.03.2020).

Перепись населения 2004 г. Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики. Статистический сборник. Т. 1. Кишинев: Statistica, 2006. 492 с. / Perepis' naselenija 2004 g. Demograficheskie, nacional'nye, jazykovye, kul'turnye harakteristiki. Statisticheskij sbornik. T. 1. Kishinev: Statistica, 2006. 492 s.

Перепись населения и жилищ в Республике Молдова, 12–25 мая 2014 года. In: Национальное Бюро Статистики. Перепись населения и жилищ 2014 (gov.md), 2016 (vizited 20.03.2020). / Perepis' naselenija i zhilishh v Respublike Moldova, 12–25 maja 2014 goda. In: Nacional'noe Byuro Statistiki. Perepis' naselenija i жи-

лиц 2014 (gov.md), 2016 (vizited 20.03.2020).

Поалелунжъ О. М. Молдова в потоке международной миграции. In: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев: Știința, 2010. <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0455/analit01.php>. (vizited 20.03.2020). / Poalelunzh' O. M. Moldova v potoke mezhdunarodnoj migracii. In: Osnovnye vyzovy demograficheskoj bezopasnosti: shodstva i razlichija v Moldove i Belarusi. Kishinev: Shtiinca, 2010. <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0455/analit01.php>. (vizited 20.03.2020).

Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинев: Pontos, 2002. 279 с. / Skvorcova A. Ju. Russkie Bessarabii: opyt zhizni v diaspore (1918–1940 gg.). Kishinev: Pontos, 2002. 279 s.

Степанов В. Украинцы Республики Молдова. Влияние этногосударственного законодательства, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев, Business-Elita, 2007. 710 с. / Stepanov V. Ukraincy Respubliki Moldova. Vlijanie jetnogosudarstvennogo zakonotvorchestva, gosuchrezhdenij i vedomstv, jetnokul'turnoj sredy na sohranenie i razvitie identichnosti. Ocherki transformacionnogo perioda (1989–2005 gg.). Kishinev: Business-Elita, 2007. 710 s.

Субботина И. А. Гагаузы динамика численности и изменения в расселении (вторая половина XX – начало XXI в.). In: Этнографическое обозрение. М., 2005, № 5, с. 115–133. / Subbotina I. A. Gagauzy dinamika chislennosti i izmeneniya v rasselenii (vtoraja polovina XX – nachalo XXI v.). In: Jetnograficheskoe obozrenie. M., 2005, № 5, s. 115–133.

Суляк С. Г. Этнос и языки Молдавии по результатам переписи 2004 г. и данным ГП «Центр государственных информационных ресурсов „Registru”». In: Русин. Кишинэу, 2013, № 3 (33), с. 94–101. / Suljak S. G. Jetnosy i jazyki Moldavii po rezul'tatam perepisi 2004 g. i dannym GP «Centr gosudarstvennyh informacionnyh resursov „Registru”». In: Rusin. Kishinev, 2013, № 3 (33), s. 94–101.

Суружиу В. Как власти намерены решать проблему дискриминации нацменьшинств в Молдове? In: [http://www.noi.md/ru/news\\_id/218249](http://www.noi.md/ru/news_id/218249), 20.04.2017 (vizited 17.03.2020). / Suruzhiu Viktor. Kak vlasti namereny reshat' problemu diskriminacii nacmen'shinstv v Moldove? In: [http://www.noi.md/ru/news\\_id/218249](http://www.noi.md/ru/news_id/218249), 20.04.2017 (vizited 17.03.2020).

Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи.

Кишинев: Штиинца, 1990. 137 с. / Tabak I. V. Russkoe naselenie Moldavii. Chislennost', rasselenie, mezhjetnicheskie svjazi. Kishinev: Shtiinca, 1990. 137 s.

Тишков В. А. О Всероссийской переписи населения 2010 года: разъяснения для ретроградов и националистов, и предупреждения для чиновников и политиков. In: Этнополитический мониторинг переписи населения. Под ред. В. В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2011, с. 15–31. / Tishkov V. A. O Vserossijskoj perepisi naselenija 2010 goda: raz'jasnenija dlja retrogradov i nacionalistov i preduprezhdenija dlja chinovnikov i politikov. In: Jetnopoliticheskiy monitoring perepisi naselenija. Pod red. V. V. Stepanova. M.: IJeA RAN, 2011, s. 15–31.

Тулский М. Некоторые итоги переписи 2004 года в Молдавии. In: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0249/analit08.php>, 2006 (vizited 12.03.2020). / Tul'skij M. Nekotorye itogi perepisi 2004 goda v Moldavii. In: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0249/analit08.php>, 2006 (vizited 12.03.2020).

Фоменко В. Г., Кривенко А. В. Демографическая ситуация в Приднестровье в 1990–2000 годах. In: Демоскоп Weekly, 2002, nr. 73–74. [http://tirastel.md/~tdsu/region/osn\\_publ.shtm](http://tirastel.md/~tdsu/region/osn_publ.shtm) (vizited 12.03.2020). / Fomenko V. G., Krivenko A. V. Demograficheskaja situacija v Pridnestrov'e v 1990–2000 godah. In: Demoskop Weekly, 2002, nr. 73–74. [http://tirastel.md/~tdsu/region/osn\\_publ.shtm](http://tirastel.md/~tdsu/region/osn_publ.shtm) (vizited 12.03.2020).

Фоменко В. Г. Демографическая ситуация в Приднестровье в постконфликтный период. In: Материалы международной научно-практической конференции «Молдова-Приднестровье: общими усилиями – к успешному будущему. Социальные аспекты». Кишинев: Cu drag, 2009, с. 81–101. / Fomenko V. G. Demograficheskaja situacija v Pridnestrov'e v postkonfliktnyj period. In: Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii «Moldova-Pridnestrov'e: obshhimi usilijami – k uspeshnomu budushhemu. Social'nye aspekty». Kishinev: Cu drag, 2009, s. 81–101.

**Victor Cojuhari** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Institutul Patrimoniul Cultural.

**Виктор Кожухарь** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Victor Kozhukhar** (Kisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** [vcojuhari60@gmail.com](mailto:vcojuhari60@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6313-049X>

Adrian DOLGHI

## CU PRIVIRE LA ACTUALITATEA ETNOLOGIEI SOVIETICITĂȚII ÎN REPUBLICA MOLDOVA\*

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.05>

### Rezumat

#### Cu privire la actualitatea etnologiei sovieticității în Republica Moldova

Articolul elucidează constituirea unei noi direcții de cercetare etnologică în Republica Moldova – „Etnologia sovieticității”, care se referă la cercetarea „culturii sovietice” din perspectivă etnologică. Însuși termenul *sovieticitate* semnifică transformările dirijate ale tradiției și cultura sovietică creată de sistemul totalitar comunist în URSS. Totodată, în articol este reflectat și faptul că unii cercetători abordează cultura sovietică în calitate de o „cultură tradițională specifică”, întru susținerea salvării ei, așa cum se procedează față de toate *culturile tradiționale*. Iar alți cercetători apreciază cultura sovietică drept una represivă și exclusivistă, neautentică, creată pe principii ideologice utopice, false, menită să construiască o nouă comunitate socială, dar și una culturală. În opinia autorului, într-o societate democratică, cultura creată în totalitarism nu mai poate să supraviețuiască nefiind alimentată ideologic și nefiind impusă prin dictat. Cu toate acestea, elemente ale culturii sovietice mai sunt perpetuate până în prezent. Astfel, misiunea „etnologiei sovieticității” nu constă în conservarea unei culturi totalitare, ci în elucidarea transformărilor dirijate care au avut loc, a mecanismelor de influență asupra identității sociale și etnoculturale, a tradiției sovietice inventate, a vieții cotidiene etc., pentru a înțelege valorile autentice culturale din prezent, care pot să dezvolte individul și comunitățile bazându-se pe matricea culturală.

**Cuvinte-cheie:** etnologie, sovieticitate, cultură sovietică, Uniunea Sovietică, regim totalitar.

### Резюме

#### Об актуальности «этнологии советскости» в Республике Молдова

Статья освещает образование нового направления этнологических исследований в Республике Молдова – „этнология советскости” которое относится к исследованиям «советской культуры» с этнологической точки зрения. Сам термин «советскость» означает *советская культурная идентичность* – контролируемое трансформирование традиции и советская культура, созданные тоталитарной коммунистической системой в СССР. В статье также отражается тот факт, что некоторые исследователи рассматривают советскую культуру как «специфическую традиционную культуру» в направлении ее консервирования, как и во всех традиционных культурах. Другие исследователи оценивают советскую культуру как репрессивную и *эксклюзивистическую*, неаутентичную, созданную на утопических идеологических принципах, предназначенную для создания нового социального и культурного сообщества.

По мнению автора, в демократическом обществе культура, созданная при тоталитаризме, больше не может выжить, не будучи идеологически подпитываемой и навязываемой диктатом. Тем не менее, элементы советской культуры встречаются до сих пор. А миссия «этнологии советскости» заключается не в сохранении тоталитарной культуры, а в выявлении направленных трансформаций, которые произошли, механизмов влияния на социальную и этнокультурную идентичность, изобретенную советскую традицию, повседневную жизнь и др., чтобы понять подлинные культурные ценности настоящего, которые могут развивать индивидуум и сообщества, опираясь на культурную матрицу.

**Ключевые слова:** этнология, советскость, советская культура, Советский Союз, тоталитарный режим.

### Summary

#### On the topicality of the ethnology of Sovietness in the Republic of Moldova

The article elucidates the establishment of a new direction of ethnological research in the Republic of Moldova – “Ethnology of Sovietness”, which refers to the research of „Soviet culture” from an ethnological perspective. The very term *Sovietness* means the directed transformations of the Soviet tradition and culture created by the totalitarian communist system in the USSR. The article also reflects the fact that some researchers approach Soviet culture as a „specific traditional culture” and opt for safeguarding it, as is the case with all traditional cultures, while other researchers appreciate Soviet culture as repressive and exclusive, inauthentic, created on false utopian ideological principles, meant to build a new social and cultural community. In the author’s opinion, in a democratic society, the culture created in totalitarianism can no longer survive without being ideologically nurtured, and without being imposed by dictation. However, elements of Soviet culture are still perpetuated to this day. And, the mission of „Ethnology of Sovietness” is not to preserve a totalitarian culture, but to elucidate the guided transformations that have taken place, the mechanisms of influence on social and ethno-cultural identity, the invented Soviet tradition, everyday life, etc., in order to understand the authentic cultural values of today, which can develop the individual and communities based on the cultural matrix.

**Key words:** ethnology, Sovietness, Soviet culture, Soviet Union, totalitarian regime.

Regimul totalitar comunist a încetat să existe de trei decenii. Ne punem în mod firesc întrebarea, dacă în acești aproximativ treizeci de ani s-au mai menținut relațiile socioculturale, construite pe parcursul a 70 de

ani de Uniunea Sovietică, precum și modificările asupra identităților etnoculturale, promovate de conducerea sovietică? Referitor la problema respectivă este de remarcat observația cercetătoarei E. Zubkova, care afirmă următoarele: „*Sovieticitatea* nu s-a diluat în realitatea socială post-sovietică, amintind permanent de sine. Nivelul și calitatea vieții s-au schimbat radical, dar modelele de comportament, deprinderile, formatul de comunicare al multor oameni au rămas aceleași. Sociologii de la Centrul Levada, care au studiat mulți ani «omul sovietic» în aspect dinamic, au fost printre primii care au remarcat tendința respectivă. Autorii unui proiect, elaborat în anul 1988, pentru descrierea «unei culturi în declin», peste câteva decenii au fost nevoiți să recunoască că «natura» nu pleacă nicăieri. «Omul sovietic» se reproduce, chiar și în generațiile post-sovietice. El nu mai stă la cozi, nu aleargă după mărfuri deficitare și nu mai caută consolare la bucatărie cu prietenii, dar în multe privințe trăiește după parametrii *vieții sovietice*” (Zubkova 2019: 11). Parțial, am putea fi de acord cu afirmația citată, în condițiile în care și în Republica Moldova elementele culturii sovietice sunt atestate frecvent în societate, iar cu ocazia unor sărbători sau date jubiliare sunt reactualizate cu insistență.

Cultura materială și spirituală a „omului sovietic”, a reprezentat un fenomen specific, diferit de particularitățile culturilor tradiționale ale popoarelor cuprinse în URSS, deși unele elemente au fost împrumutate și adaptate din mediul tradițional.

În ultimele decenii, în atenția cercetătorilor din spațiul postsovietic, precum și de pe alte meridiane, a devenit actuală cercetarea vieții sociale, a vieții cotidiene, a societății sovietice în ansamblu, din perspectivă antropologică, etnologică. Înțelegând prin *sovieticitate* ansamblul particularităților socio-culturale ale omului sovietic, ale comunității umane care a trăit în societatea sovietică, cercetătorii care studiază aceste probleme numesc noua direcție de cercetare „*antropologie a sovieticității*” sau „*etnologie a sovieticității*”.

*Etnologia sovieticității*, în calitate de obiectiv de cercetare și zonă a obiectelor de cercetare a etnologiei/ antropologiei, a fost abordată pentru prima dată în mod concret de către V. Tișkov la Congresul etnografilor și antropologilor din Rusia, ediția a III-a, în anul 1999 (Tișkov 2000: 3-19). Direcția științifică a *etnologiei sovieticității* este dezvoltată preponderent în cadrul Institutului de Etnologie și Antropologie a Academiei de Științe din Rusia, precum și de unii cercetători ai societății sovietice din alte țări. Unele studii de argumentare teoretică a direcției au fost elaborate de către etnosociologul M. Guboglo (Guboglo 2017: 13). Cercetătoarea E. Zubkova a dedicat investigațiilor asupra societății sovietice o serie de studii.

O lucrare notabilă a E. Zubkova în domeniul temei, la care ne referim, este monografia „Societatea sovietică postbelică” (Zubkova 1999), care conține o radiografie complexă a ceea ce a însemnat viața socială a „omului sovietic”. Articolul „Viața sovietică în calitate de subiect al reconstrucției istorice” reprezintă, de asemenea, o argumentare a „fenomenului sovieticității” ca obiect de cercetare (Zubkova 2019: 3-14).

Viziunile cercetătorilor cu privire la sensul termenului de „sovieticitate” sunt diferite, variind de la înțelegerea caracterului specific al vieții în societatea sovietică până la concepții de complexitate sporită. Cu toate acestea, putem afirma că cercetarea însușirilor *sovieticității* are drept obiectiv reconstrucția teoretică a trăsăturilor specifice omului sovietic, a pretensei identității supranaționale, ce caracterizează conceptul de „popor sovietic ca o nouă comunitate istorică a oamenilor”, ideologie promovată intens în Uniunea Sovietică.

Analiza problemelor, ce relevă tendința de constituire și dezvoltare a identității supranaționale a popoului sovietic – *sovieticitatea* – în contextul constatării unor numeroase reminiscențe identitare, generate de regimul sovietic, a crizei identităților naționale la o parte a populației Republicii Moldova, precum și a nostalgiilor după *sovieticitate* determină actualitatea cercetării acestui subiect.

Conform intenției regimului totalitar, cultura tradițională autentică a popoarelor conlocuitoare urma să fie dezlocuită de noua „cultură tradițională” constituită în toată Uniunea Sovietică de noul mediu social-politic și economic, politicile culturale și identitare, sistemul ideologic comunist. „Omul nou”, care construia o „nouă societate” fără clase, urma să aibă un mod de viață specific, diferit de cel de până la instaurarea puterii sovietice. În acest sens, Statul sovietic a desfășurat o luptă continuă împotriva culturii tradiționale, credințelor religioase, etichetându-le drept reminiscențe burgheze, degradante, înapoiate.

Inventarea unor „noi tradiții” a avut loc prin crearea unui nou univers al valorilor, unui nou sărbătoresc, ceremonial, mod de gândire și stereotipuri, unei noi culturi materiale și spirituale, bazate pe ideologia marxist-leninistă și principiul luptei de clasă. Astfel, viața cotidiană a omului sovietic s-a desfășurat într-un mediu specific, conform unor scenarii ale modului de viață sovietic, indicate de ideologi. Abaterile de la scenariile scrise scoteau individul la periferia societății, în cel mai bun caz, iar în anii terorii staliniste îi asigurau intrarea în rândul disidenților. Cu toate acestea, chiar și în contextul represiunilor din perioada stalinistă, a foametei, a colectivizării, a sovietizării întregii societăți, cultura tradițională autentică a persistat, devenind „*cultură tradițională disidentă*”. La nivel oficial, arhitectii noii culturi sovietice au operat

transformări dirijate, infiltrând treptat în cultura tradițională elemente sovietice, iar în cadrul noii culturi (practici, ritualuri, sărbători, vestimentație, locuință, „folclor sovietic” etc.) elemente tradiționale. Această modificare avea menirea să demonstreze întregii societăți că se naște treptat o nouă societate socialistă și de rând cu ea o nouă cultură și, deci, o nouă identitate – a omului sovietic, iar cultura tradițională, fiind „perimată și degradantă”, conform intenției, urma să dispară treptat.

În acest sens, considerăm că „etnologia sovieticității” are ca obiect de studiu transformarea dirijată a culturii tradiționale (materiale și spirituale) într-o nouă cultură materială și spirituală, constituită în calitate de „nouă tradiție” revoluționară. Transformarea culturii tradiționale prin modernizarea (sovietizarea) ei și prin politica de constituire a unei noi culturi specifice a reprezentat o componentă importantă a politicii de formare a omului sovietic și de construire a comunismului.

V. Tișcov, în comunicarea prezentată la cea de a III-a ediție a Congresului etnografilor și antropologilor din Rusia: „Antropologia transformărilor din Rusia” (Tishkov 2000) nu a negat lipsa drepturilor democratice, existența represiunilor, inechitatea socială și alte aspecte negative ale societății sovietice, dar cu toate acestea afirmă că „În pofida tuturor deformărilor sociale și anomaliilor politice, URSS a fost un stat la fel de legitim ca altele din Asia, Africa, America Latină și chiar Europa. Mai mult decât atât, omul sovietic în manifestările sale de bază, în strategiile private, cât și colective, avea mai multe asemănări, decât deosebiri cu cetățenii din alte state, inclusiv din cele care se consideră „normale”. Aceste asemănări își găseau reflectare în aspirația spre realizări personale, crearea uniunilor de familie și rudenie, coalițiilor etnice și profesionale, în stările psiho-emoționale, chiar în formele comportamentale deviante, inclusiv furtul banal și relațiile extraconjugale” (Tishkov 2018: 32; Tishkov 2000: 4).

Deducem că procesele etnoculturale și etnosociale, care aveau la bază satisfacerea necesităților firești ale omului, au continuat în contextul realităților sovietice, căpătând în acest context aspecte specifice, diferite, formele de manifestare ale acestora, modelând un caracter specific al universului cotidian, al culturii materiale și spirituale. Astfel, prin „sovieticitate” înțelegem anume acest univers cultural specific din societatea sovietică.

Aceste procese au fost asemănătoare în spațiul socialist. În „Introducere: Antropologia socială și socialismul” C. Han afirmă că „Mulți est-europeni ei înșiși și-au respins regimurile ca fiind fără compromisuri, așa cum au îndrăznit înainte de 1989. Au existat, de asemenea, un număr substanțial de oameni care au

acordat sprijin entuziast socialiștilor. Dar în majoritatea țărilor (socialiste – A. D.), de cele mai multe ori, majoritatea „oamenilor simpli” s-au conformat sistemului, considerându-l incontestabil, s-au acomodat și și-au continuat viața fără să se alăture nici Partidului Comunist, nici unui grup disident. Cu alte cuvinte, s-au „descurcat”, la fel cum fac oamenii în alte tipuri de societate” (Hann 2005: 13). Trebuie să menționăm, însă, că în regiunile, unde ingineria socială s-a interesat cu construcția unor identități etnice noi, procesele de adaptare la realitățile construite de sistem, au obținut anumite particularități, generate de negarea tradiției culturale, devenind nu numai fenomene contrare „tradiției revoluționare”, dar și evoluând în substrat cultural ce ar fi determinat mișcări naționale centrifuge în statul sovietic. Acceptarea regimului, conformarea poate fi explicată în situația, când toate procesele sociale, economice, politice, precum și cele culturale, promovate de autorități în URSS, se bazau pe ideologia comunistă, axată pe principiul luptei de clasă care presupunea violență contra tuturor elementelor „ostile” ideologiei oficiale și „clasei muncitoare”. De aceea cultura sovietică avea, de asemenea, un caracter exclusivist, adică excludea elementele neconforme tezelor și șabloanelor comuniste.

*Etnologia sovieticității* este înțeleasă în mod diferit. Unii cercetători abordează cultura sovietică în calitate de „cultură tradițională specifică” întru susținerea salvagărdării ei, așa cum se procedează față de toate *culturile tradiționale*. Dacă abordăm în acest sens obiectivul direcții de cercetare respective, atunci rămânem fideli „tradiției sovietice”, care afirmă că procesele etnice în Uniunea Sovietică aveau un caracter firesc de dezvoltare spre construirea comunismului, iar lupta de clasă, manifestată prin numeroase represiuni și încălcări ale drepturilor fundamentale ale omului, reprezintă un mijloc de creare a unei noi tradiții și un element fundamental al noii identități.

Pentru tânăra generație din secolul XXI, existența URSS desemnează o perioadă din istoria unor țări, printre care s-a numărat și RSS Moldovenească, care avea anumite caracteristici, însumate în represiuni, încălcări ale drepturilor omului etc. – regim comunist pentru unii, iar pentru alții „epocă de înflorire” multilaterală a societății unde exista egalitate, stat care a învins nazismul în al Doilea Război Mondial. Analiza complexă a societății sovietice dezvăluie aspecte, care pot ajuta societatea contemporană să înțeleagă procesele ce au fost generate de sistemul totalitar comunist și să se dezvolte în mod firesc, luând drept bază valorile culturale autentice.

În Uniunea Sovietică au avut loc numeroase procese etnoculturale complicate, ce determinau o diversitate culturală și un stat unitar în același timp, în pofida federalismului declarat. Cultura tradițională a

fost supusă unor modificări dirijate spre o nouă cultură sovietică, care să determine un nou mod de gândire și de comportament al fiecărui om sovietic. Cu toate acestea, cultura tradițională a continuat să existe, păstrându-se mai cu seamă în localitățile rurale, în rândul populației care nu s-a implicat în viața obștească, în politică, care nu deținuse funcții în rândul organizațiilor politice, economice, în instituții educaționale și de cultură, care și-au păstrat credința. Parțial și pe ascuns, aceleași fenomene s-au păstrat și în rândul celor, care s-au manifestat în calitate de comuniști. Astfel de procese aveau loc în contextul unei politici de „modernizări ultrarapide” a culturilor popoarelor URSS.

Prezența violenței fizice, dar și formele dictaturii multilaterale în societate, în mediul cotidian, a „convins” majoritatea populației să urmeze „benevol” canoanele impuse și să imite modul de viață sovietic, conform scenariilor. Acest lucru nu excludea prezența unor elemente ale culturii tradiționale în viața de zi cu zi.

Deși curentul cercetării *etnografiei sovieticității* este unul relativ nou, subiecte referitoare la „cultura tradițională sovietică” au fost cercetate încă în perioada sovietică. Elementele sovietice, promovate în cultura populară, au fost clasificate drept transformări ale tradiției și apariție a modului de viață sovietic. În acest sens, „cultura tradițională” nou apărută era abordată în calitate de obiect al științei etnografice. Înțelegând prin *sovieticitate* modificările dirijate ale tradiției, precum și cultura sovietică creată de sistemul totalitar comunist în URSS, considerăm cercetările referitoare la aceste subiecte drept o direcție distinctă de cercetare a culturii tradiționale, pretinse a fi autentice – *etnologia sovieticității*. Cercetările în cadrul acestei direcții au două abordări generale. Unii optează pentru o reconstrucție a societății sovietice și a omului sovietic ca pe o cultură tradițională specifică pe cale de dispariție. De exemplu, V. Tișkov menționează necesitatea „etnografiei sovieticității” în calitate de direcție de cercetare a tradiției secolului trecut (care avea drept egal la existență la fel ca alte tradiții ale secolelor trecute) pentru elucidarea culturii sovietice, aflate pe cale de dispariție. Autorul insistă pentru intensificarea cercetărilor, deoarece elementele culturii sovietice dispar treptat (Tișkov 2018: 33).

„Purtătorii culturii sovietice” transmit generațiilor tinere modul lor de a percepe lumea, anumite convingeri și stereotipuri, mituri pe care le-au păstrat. Nostalgia față de trecutul sovietic este perpetuată și de nostalgia oamenilor față de tinerețe, de timpurile, care în virtutea trăirilor și evenimentelor inerente vârstei respective, li s-au părut frumoase, făcând abstracție de alte numeroase aspecte ale vieții, de restricții și limitări. Generației tinere deseori îi este transmisă o imagine eronată a societății sovietice prin interme-

diul miturilor și simbolurilor sovietice, de exemplu, a „Marii Victorie în cel de Al Doilea Război Mondial”, a pionierilor, a sărbătorilor sovietice păstrate, a monumentelor cu încărcătură ideologică, omniprezente în spațiul public.

O altă parte a populației Republicii Moldova, dar și cercetători, concep cultura sovietică drept una represivă și exclusivă, neautentică, creată pe principii ideologice utopice false, menită să construiască o nouă comunitate socială artificială cu o cultură artificială.

Într-o societate democratică, nu mai poate supraviețui o cultură creată într-o societate totalitară, deoarece nu mai este alimentată ideologic și nu mai este impusă prin dictat. Cu toate acestea, generațiile formate în anii sovietici sunt purtătoare ale elementelor culturii sovietice, care este utilizată de anumite curente politice în scopul manipulării populației, sensibile la amintirea trecutului, pe care l-au trăit și care, în mentalitatea acestora, este apreciat ca glorios. Cercetătorul rus Maxim Popov afirmă următoarele: „conștiința etnică a popoarelor fostei Uniuni Sovietice a fost atât de strâns legată de ideea supranațională, încât crahul culturii sovietice a lăsat multe etnii fără un răspuns clar la problema apartenenței socioculturale. Unitatea civică, moștenită din epoca Uniunii Sovietice, rămâne suficient de puternică în situația socioculturală de astăzi, dar este intenționat zdruncinată de formațiunile etnice, etnoreligioase, etnoteritoriale, social-politice contemporane” (Popov 2004: 3). Menținute de structuri obștești, politice, culturale, reminiscentele ideologiei sovietice mai rămân suficient de puternice și în conștiința socială din Republica Moldova. În acest context, considerăm că misiunea „etnologiei sovieticității” nu constă în conservarea unei culturi totalitare, ci în elucidarea modificărilor dirijate (cu ecouri păguboase și actualmente), care au avut loc în perioada sovietică, a mecanismelor de influență asupra identității sociale și etnoculturale, a tradiției sovietice inventate, a caracteristicilor vieții cotidiene etc. pentru a înțelege valorile autentice culturale din prezent, care pot să dezvolte individul și comunitățile, bazându-se pe matricea culturală ancestrală.

Lucrările publicate în Republica Moldova, ce pot fi încadrate în domeniul de cercetare *etnologia sovieticității*, sunt acele studii care abordează paradigma socioculturală a istoriei sovietice: viața cotidiană, vestimentația, alimentația, locuința, universul casnic și al obiectelor de uz cotidian, precum și sărbătorescul etc., adică întreg spectrul tematic al etnologiei, însă raportat la societatea sovietică.

Etnologii din RSS Moldovenească au elucidat diferite aspecte ale culturii materiale și spirituale din perioada sovietică, abordând modificările ca fiind fi-rești în procesul de evoluție a societății spre o nouă

formațiune – societatea comunistă. Spre exemplu, V. Zelenciuc și L. Loskutova în lucrarea „Noile sărbători, datini și ritualuri (recomandări practice)” afirmă că „Noile tradiții revoluționare, militaro-patriotice și de muncă ale poporului sovietic au început să se formeze în primii ani după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. Însă au căpătat o amploare deosebit de mare în anii postbelici. În dezvoltarea și consolidarea noilor ritualuri civice un mare rol l-a jucat activitatea organizatorică desfășurată de Partidul Comunist (al bolșevicilor) din Uniunea Sovietică” (Zelenciuc, Loskutova 1986: 3). Alături de numeroase lucrări științifice de valoare, elaborate de etnografii din RSSM, au rămas în istoriografie și cele încadrate în curentul loial puterii sovietice, unde sunt argumentate științific politicile identitare promovate de sovietici.

Vom aduce un exemplu, când o echipă de cercetători din RSSM, aflată în expediție etnografică în satul Copanca, în anul 1961, pe lângă temele de cercetare, referitoare nemijlocit la tradiții (meșteșugurile, agricultura și creșterea animalelor, vânătoarea și pescuitul etc.), au avut ca temă de investigare și „transformările socialiste ale țărânilor colhoznice”. În Raportul asupra cercetărilor de teren efectuate în cadrul expediției, s-a constatat „caracterul înapoiat și dăunător al tradiției” și s-a menționat că „o daună mare producerii colhoznică o aduc sărbătorile”. În calitate de argument, a fost realizat un calcul, conform căruia din luna martie până în luna iunie, anual, se sărbătoreau 10 sărbători, iar ieșirea la lucru în aceste zile se micșora drastic. Cele mai multe absențe de la serviciu erau în zilele de sărbători mari: Paște, Ispas, Duminica Mare, din brigăzi (colectivele de muncă în colhoz) lipsind câte 80-100 de angajați (AȘ AȘM. F. 24, inv. 2, d. 3, f. 14). Se pare că a trebuit ca etnografii (participanți la acea expediție) să fie de acord cu faptul că „În lupta pentru depășirea sărbătorilor religioase o importanță mare o au noile sărbători sovietice, care în ultimii ani intră din ce în ce mai larg în viața cotidiană a satului. Noile sărbători sunt dedicate muncii, ele poartă un caracter colectiv. Se sărbătorește, vesel și festiv, în sat astfel de sărbători ca „Ziua roadei în brigadă”, „Ziua tânărului specialist”, „Sărbătoarea revoluționară de 1 Mai” și altele” (AȘ AȘM. F. 24, inv. 2, d. 3, f. 14).

Construcția unei noi societăți, comuniste, necesita transformarea modului de viață, a mentalităților tradiționale și implementarea unor noi modele de comportament și gândire, conforme noii ideologii. Astfel, în numeroase studii, dedicate modului de viață comunist, vom remarca afirmația că transformarea calendarului tradițional și implementarea unor noi sărbători și ritualuri sovietice avea drept scop anume educația cetățenilor și constituirea unei noi societăți bazate pe noi valori. Vom observa că același obiective ca în restul Uniunii Sovietice (inclusiv cu referire

la implementarea noilor sărbători) se urmăreau și în RSS Moldovenească: „Realizarea sarcinilor construcției comuniste în țara noastră necesită o îmbunătățire continuă a educării oamenilor muncii în spiritul internaționalismului proletar, prieteniei popoarelor din Uniunea Sovietică și patriotismului. Un rol de samă în această ordine de idei revine noilor sărbători și ritualuri sovietice, care contribuie la eliminarea din traiul zilnic a rutinei, a tot ce e învechit și perimat, a prejudecăților religioase” (Zelenciuc, Loskutova 1986: 3). Deci, cercetătorii legitimează științific eliminarea tradiției și instituirea sărbătorilor și ritualurilor sovietice, considerate progresiste: „Partidul Comunist ducea o luptă intransigentă împotriva tradițiilor, obiceiurilor, deprinderilor dăunătoare ale trecutului și, totodată, manifesta o atitudine grijulie față de toate valorile progresiste, prețioase, create de popor”, afirmă V. Zelenciuc și L. Loskutova. În aceeași lucrare, autorii subliniau „Practica demonstrează că numai simpla negare a datinilor și obiceiurilor perimate pe calea dezvoltării și explicării esențelor arhaice este inefficientă în lupta pentru lichidarea lor. De aceea răspândirea și afirmarea noilor ritualuri constituie o parte componentă a activității de transformare a traiului oamenilor sovietici” (Zelenciuc, Loskutova 1986: 3). Sovietizarea vieții cotidiene însemna și lichidarea tradițiilor, și complementarea unor noi sărbători cu caracter socialist-revoluționar.

Istoriografia sovietică aborda cultura materială și spirituală, precum și procesele etnice din RSS Moldovenească ca procese de transformare firească a tradiției și de formare a culturii sovietice. În punctul de demarare a „noii ere”, când tradiția în calitate de bază a socializării a fost artificial întreruptă, spațiul dintre epoca „veche” și cea „nouă” a fost umplut de mitul totalitar. Pe baza lui urma să fie construită o societate nouă și un om nou. În aceste condiții, îndochinarea reprezenta doar unul dintre promotorii acestui mit în masă (Shcherbinin 1998).

Promovarea mitului totalitar a avut loc prin inventarea unei tradiții noi – revoluționare, idoli noi – liderii politici și eroii pionieri sau eroii muncii comuniste, istorie a comunismului inventată, prin prezentarea luptei de clasă pe parcursul istoriei drept o tradiție de devenire a comunismului etc. Istoriografia etnografică a procesului de „formare a unei noi societăți a trebuit să justifice științific că aceste procese culturale sunt firești în calea de construcție a unei noi societăți, iar știința etnografică sovietică moldovenească a contribuit la instituirea în societate a «noii tradiții» și a mitului totalitar. Etnografii din RSSM înregistrau dispariția treptată a tradițiilor și obiceiurilor vechi, calificate drept arhaice și incompatibile cu noul mod de viață și instituirea în practica reală a sărbătorilor, riturilor, simbolurilor spirituale noi care întruchipau «noua

cultură socialistă»” (Zelenciuk, Loskutova 1986: 4).

Este bine cunoscut faptul că în URSS, inclusiv în RSSM, istoria, ca și celelalte științe socio-umaniste, reprezenta o știință politizată și un instrument politic (Vezi: Dolghi 2016). Conform abordărilor istoriografice în domeniul etnografiei și al istoriei popoarelor din URSS, puteau fi prognozate anumite politici naționale, care erau elaborate de organele de stat și care urmau a fi aplicate (Meurs 2001: 10). La fel se întâmpla și în cazul Moldovei Sovietice, pentru autorități fiind necesară o argumentare a formării „poporului moldovenesc, popor diferit de poporul român” și „a limbii moldovenești”, diferită de limba română (Dolghi, Felea 2018: 93).

Cercetătorul sovietic Iu. Bromlei afirma că „orice transformare a unei sau altei componente a etniei reprezintă un proces, care are loc în interiorul ei și poate să fie calificat ca proces etnic” (Bromlej 1983: 233). Fenomenele ce reflectă transformări în conștiința etnică sunt, de asemenea, procese etnice. Prin urmare, politicile de transformare a tradiției erau, de fapt, politici care aveau drept scop dirijarea proceselor etnice și transformarea conștiinței naționale în albia necesară puterii sovietice.

Am putea considera că în Republica Moldova *etnologia sovieticității* era prezentă, în sens larg, încă în perioada sovietică. Unele cercetări, referitoare la istoria spațiului Pruto-Nistean, efectuate în perioada respectivă, abordează tangential aspecte, ce țin de *etnologia sovieticității*. Aceste subiecte reflectă condițiile și modul de viață a populației, rutina cotidiană, sărbătoreșcul, miturile ideologice etc.

În rândul studiilor istorice, elaborate după anul 1989, care iau în dezbatere politica națională și identitară în RSS Moldovenească, ținem să menționăm lucrarea cercetătorului I. Cașu „Politica națională în Moldova Sovietică, 1944–1989”. Autorul elucidează subiecte importante, referitoare la politicile etnoculturale de transformare identitară a majorității populației din Basarabia, pentru a o integra în rândul popoarelor URSS și pentru a argumenta anexarea Basarabiei, inclusiv prin motivul că moldovenii ar fi o națiune distinctă de români. Lucrarea ilustrează procesele etnice generate de politica națională a statului sovietic în RSS Moldovenească (Cașu 2000).

Lucrarea „O istorie etnopolitică a Basarabiei”, elaborată de Iu. Frunțașu, reprezintă o imagine de sinteză asupra proceselor etnice, precum și asupra politicilor naționale din Basarabia, de la 1812 până la începutul secolului XXI (Frunțașu 2002). Autorul menționează că eforturile rușilor de modernizare a URSS, inclusiv a teritoriilor ocupate, se datorau nu unor gesturi altruiste, ci contextului ideologic ce dicta necesitatea „educării omului nou sovietic” (Frunțașu 2002: 188). Este interesant de remarcat opinia, conform căreia nu

atât naționalitatea, cât circumstanțele concrete și, în primul rând, caracterul muncii au deteminat modul de viață al diferitor familii, în particular, componența și reproductivitatea. În linii generale, lucrarea cuprinde o sinteză asupra istoriei Basarabiei din anii 1812–2002, cu pronunțate accente etnopolitice.

Cercetătorul O. Țăcu în monografia „Homo Moldovanus Sovietic. Teorii și practici de construcție identitară în R(A)SSM (1924–1989)” elucidează modelarea identității sovietice moldovenești, numind această identitate „Homo moldovanus sovieticus”. Autorul are în vedere o identitate sovietică, adaptată la specificul regional, din perspectiva că statul sovietic a argumentat existența unui popor moldovenesc diferit de cel roman (Țăcu 2019). Lucrarea reflectă dimensiunea istorică a proceselor etnice, care au avut loc în Moldova sovietică.

Ținem să remarcăm și lucrarea „RSS Moldovenească în epoca stalinistă”, autor V. Pasat. În lucrarea menționată, alături de alte numeroase probleme ale societății sovietice sunt analizate, în context social-politic, aspecte ale vieții cotidiene, relațiile cu biserică, practicarea ritualurilor religioase. Sunt relevate, de asemenea, și subiecte ale vieții culturale, ale construcției identitare sociale și naționale.

Studiile dedicate foametei în RSS Moldovenească elucidează ipostaze ale cotidianului postbelic, condițiile de trai, unele aspecte ale alimentației în condiții extreme de criză. Printr-o documentare deosebit de substanțială se remarcă studiile cercetătoarei M. Țăranu, care aplică în cadrul investigațiilor metoda istorică de cercetare științifică, precum și metode etnologice, cum ar fi interviul, chestionarul, materiale etnografice colectate de la populație (Țăranu 2021).

Dacă ne referim în sens îngust la etnologia sovieticității, constatăm că cercetările ce reflectă nemijlocit „cultura tradițională sovietică” – *sovieticitatea* – sunt la o etapă incipientă. Vom menționa, totuși, o serie de cercetări care iau în discuție aspecte ale vieții cotidiene, ale ocupațiilor, ale vieții sociale din RSS Moldovenească: ținând cont de subiectele abordate, acestea pot fi încadrate în spectrul „etnologiei sovieticității”. O privire generală asupra vieții cotidiene în RSSM, în ultimele două decenii de existență, este realizată de către cercetătoarele L. Prisac și N. Grădinaru în articolul „Dimensiuni ale cotidianului sovietic în RSSM”. Autoarele pun accent pe descrierea și analiza manifestărilor ceremoniale în cadrul obiceiurilor de familie (naștere, căsătorie, înmormântare), pe ilustrarea vieții cotidiene, axată pe unele etape de vârstă (copilărie, adolescență, tinerețe) în perioada sovietică (Prisac, Grădinaru 2019: 703-723). În studiul „Imixtiunea statului totalitar de tip sovietic în viața privată” (Șișcanu 2009: 409-421), elaborat de E. Șișcanu, sunt investigate alte aspecte ale vieții cotidiene în RSSM.

E. Reșetnic prezintă *formele de loisir în RSSM* (Reșetnic 2020: 177-184); L. Prisac elucidează aspecte ale căsătoriei în mediul rural sovietic (Prisac 2017). Trebuie să relatăm că și alți cercetători, inclusiv subsemnatul, au investigat diverse teme ce vizează impactul politicilor, promovate în Moldova Sovietică, asupra tradițiilor, a festivităților, a vieții cotidiene, publicând lucrări cu referire la astfel de subiecte ca: *sovietizarea vieții cotidiene în RSSM* (Dolghi 2016), *activitatea organizațiilor de copii* (Dolghi 2020: 4-11), *valorile copilăriei sovietice* (Dolghi 2020: 12-20), *înregistrarea căsătoriilor și nașterilor copiilor în RSSM* (Dolghi 2019: 5-15), *rolul materialelor didactice în formarea identității sovietice* (Dolghi 2020: 240-251).

Studiile menționate reflectă subiecte distincte sau prezentări generale. Remarcăm, totuși, că în fiecare an ies de sub tipar noi publicații, ce extind subiectele cercetate, iar „*etnologia sovieticității*” capătă o amploare tot mai mare și în Republica Moldova.

Suntem de părere că dezvoltarea unei direcții de cercetare din perspectiva etnologică a culturii sovietice, implementate în RSS Moldovenească, va permite extinderea subiectelor de cercetare și elucidarea complexă, sub diverse aspecte, a societății din perioada respectivă. Studiile în domeniul etnologiei sovieticității vor ajuta societatea să recunoască elementele culturale și identitare de sorginte sovietică, prezente în mediul social și cultural actual, astfel reușind să facă mai ușor diferența între acestea și valorile culturale tradiționale autentice.

Constatăm că din mai multe privințe, crizele sociale, economice, politice, atestate în societatea post-sovietică, își au rădăcinile în faptul că o parte considerabilă a societății încă n-a conștientizat procesele prin care a trecut și, deocamdată, rămâne dezorientată în determinarea propriilor valori, pe care să le împărtășească. Astfel, apar conflicte de valori, deseori accentuate de diferența dintre generații cu viziuni sociale și politice diferite, precum și de diferențe culturale dintre etnii, fenomene speculate și utilizate până astăzi de unele entități politice.

Prin prezentul articolul nu ne-am propus să analizăm istoriografia „sovieticității”, ci am intenționat să argumentăm temeinicia dezvoltării „etnologiei sovieticității” și în Republica Moldova, fapt ce poate aduce rezultate importante în cunoașterea societății trecute și în înțelegerea celei actuale. Așadar, o *etnologie a sovieticității* este necesară pentru a înțelege impactul sistemului sovietic asupra personalității și asupra identității populației, pentru a înțelege comportamentele și sistemele de gândire create, fenomene care, parțial, continuă să se manifeste în societatea postsovietică din Republica Moldova.

### Notă:

\*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*.

### Referințe bibliografice / References

Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei (AȘ AȘM). F. 24, inv. 2, d. 3.

Cașu I. *Politica națională în Moldova Sovietică, 1944–1989*. Chisinau: Cartdidact, 2000. 213 p.

Dolghi A. Abecedarul ca instrument de îndoctrinare a copilăriei și formare a unor noi identități în R(A)SS Moldovenească (1924–1961). În: *Materialele simpozionului național de etnologie „Tradiții și procese etnice”*. Ediția I, 6 octombrie 2020. Coordonator: N. Grădinaru. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, p. 240-251.

Dolghi A. *Istorie și politică în comunism (1917–1965)*. Cazul R(A)SS Moldovenești. Chișinău: Pontos, 2016. 296 p.

Dolghi A. Organizația de pionieri ca factor al transformărilor identitare din RSS Moldovenească (1944–1953). În: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXVIII. Chișinău, 2020, p. 4-11.

Dolghi A. *Politica statului sovietic cu privire la procedurile de înregistrare a căsătoriei și a nașterii copilului. Cazul RSS Moldovenești (1944–1961)*. În: *Revista de Etnologie și Culturologie* Vol. XXVI. Chișinău, 2019, p. 5-15.

Dolghi A. Propagarea valorilor copilăriei sovietice și formarea unei noi identități în RSS Moldovenească (1944–1961). În: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXVII. Chișinău, 2020, p. 12-20.

Dolghi A. *Sovietizarea vieții cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1953)*. În: *Istorie, Cultură și Cercetare*. Vol. III. Târgoviște: Cetatea de Scaun, 2016, p. 243-263.

Dolghi A., Felea A. *Reflectarea originii și apartenenței etnice a populației majoritare din Basarabia în sursele Imperiului Rus (sec. XIX – înc. sec. XX)*. În: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXIII. 2018, p. 92-105.

Fruntașu I. *O istorie etnopolitică a Basarabiei (1812–2002)*. Ed. I. Chișinău: Cartier, 2002. 624 p.

Hann C. M. *Introduction: social anthropology and socialism*. În: *Socialism, Ideals, ideologies, and local practice*. Edited by C. M. Hann. London and New York: Routledge, 2005, p. 1-30.

Prisac L., Grădinaru N. *Dimensiuni ale cotidianului sovietic în RSSM*. În: *Panorama comunismului în Moldova Sovietică*. E. Liliana Corobca. Iași: Polirom, 2019, p. 703-723.

Prisac L. «Frumoase-s nunțile-n colhoz...» sau

despre mariaj în mediul rural sovietic (1960–1980). În: C. Budeancă, F. Olteanu (coord.). După 25 de ani. Evaluări și reevaluări istoriografice privind comunismul. Iași: Polirom, 2017, p. 181-200.

Reșetnic E. Noi forme de loisir în societatea rurală postbelică din RSSM (1945–1985): Aspecte generale. În: Materialele Simpozionului național de etnologie „Tradiții și procese etnice”. Ediția I, 6 octombrie 2020. Coordonator: N. Grădinaru. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, p. 177-184.

Șișcanu E. Imixtiunea statului totalitar de tip sovietic în viața privată. În: Stat și viață privată în regimurile comuniste. Iași: Editura Polirom, 2009, p. 409-421.

Tăranu M. Un genocid nerecunoscut. Foametea organizată de URSS în Basarabia (1946–1947). București: Vremea, 2021. 250 p.

Țicu O. Homo Moldovanus Sovietic. Teorii și practici de construcție identitară în R(A)SSM (1924–1989). Chișinău: ARC, 2019. 418 p.

Zelenciuk V., Loskutova L. Noile sărbători, datini și ritualuri. Chișinău: Cartea Moldovenească, 1986. 110 p.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. Москва: Наука, 1983. 412 с. / Bromlej Iu. V. Oчерки теории этноса. Moskva: Nauka, 1983. 412 s.

Губогло М. Н. Концепт «советскости» в этнолого-антропологическом контексте. În: Вестник антропологии, 2017, № 3 (39), с. 4-26. / Guboglo M. N. Koncept «sovetskosti» v etnologo-antropologicheskom kontekste. In: Vestnik antropologii, 2017, nr. 3 (39), s. 4-26.

Зубкова Е. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953. М.: РОССПЭН, 1999. 229 с. / Zubkova E. Poslevoennoe sovetskoe obshchestvo: politika i povsednevnost'. 1945–1953. M.: ROSSPEN, 1999. 229 s.

Зубкова Е. Советская жизнь как предмет исторической реконструкции. În: Российская история. № 5, 2019, с. 3-14. / Zubkova E. Sovetskaia zhizn' kak predmet istoricheskoi rekonstrukcii. In: Rossijskaia istoriia. Vol. 5, 2019, s. 3-14.

Мейерс Вим ван. Советская этнография: охотники или собиратели. În: Ab Imperio, 2001, № 3, 2001, с. 10. / Meurs Wim van. Sovetskaia etnografia: okhotniki ili sobirатели. In: Ab Imperio, 2001, nr. 3, s. 10.

Попов М. Антропология советскости: Философский анализ. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2004. 28 с. / Popov M. Antropologiia sovetskosti: Filosofskij analiz. Avtoref. diss. kand. filoz. nauk. Stavropol', 2004. 28 s.

Тишков В. Антропология российских трансформаций. În: Этнографическое обозрение, 2000, № 1, с. 3-19. / Tishkov V. Antropologiia rossijskikh

transformacij. In: Etnograficheskoe obozrenie, 2000, nr. 1, s. 3-19.

Тишков В. Этнография советскости. În: Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования / Сост. и отв. ред. М. Н. Губогло. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2018. 452 с. / Tishkov V. Etnografiia sovetskosti. In: Algoritmy chelovechnosti. Opyt antropologicheskogo issledovaniia / Sost. i отв. red. M. N. Guboglo. M.: Institut etnologii i antropologii RAN, 2018. 452 s.

Щербинин А. Тоталитарная индоктринация: у истоков системы. Политические праздники и игры. În: Полис. Политические исследования, 1998, № 5, с. 70-96. / Shcherbinin A. Totalitarnaia indoktrinaciia: u istokov sistemy. Politicheskie prazdniki i igry. In: Polis. Politicheskie issledovaniia, 1998, nr. 5, s. 70-96.

**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>

Марина ВАЛЕНЦОВА,  
Людмила ВИНОГРАДОВА

## КАРПАТОУКРАИНСКАЯ НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ: МОТИВНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.06>

### Rezumat

#### Demonologia populară carpato-ucraineană: metoda de cercetare a funcției motivelor

Metoda tradițională de descriere și cercetare a sistemelor naționale demonologice presupune analiza personajelor. În articol se încearcă argumentarea și demonstrarea a altei posibilități de cercetare a demonologiei slave prin înțelegerea motivelor mitologice. Motivul este înțeles de autori drept predicat al sensului narativelor demonologice de diferite tipuri, unitatea minimă de conținut ce formează subiectul (inclusiv motive-acțiuni, motive-situații, motive-descrieri, etc.). Conținutul motivelor în fiecare tradiție mitologică este unic și poate fi folosit pentru a înțelege mentalitatea unui popor, felul său de a cunoaște și percepe lumea. În articol sunt descrise cu grad diferit de detaliere, unele motive caracteristice pentru demonologia carpato-ucraineană: „a speria omul”, „a sustrage din drum”, relatarea poveștilor în calitate de ocrotire, înlocuirea copiilor cu demoni, motivul duplicității, puterii magice împotriva grindinei, dansului în cercuri a demonilor de pădure și altele. Printre acestea se regăsesc motive generale umane, slave comune, dar și în special carpato-ucrainene și carpato-balcanice. Analiza acestora și altor motive care se regăsesc în culegerile lui V. Gnatiuk, V. Șuhevici, A. Onișciuk ș. a. permite înțelegerea specificului și unicității tradiției carpato-ucrainene și oferă material pentru concluzii de ordin etnogenetic.

**Cuvinte-cheie:** etnolingvistica slavă, demonologia carpato-ucraineană, „bîliciki”, motiv mitologic.

### Резюме

#### Карпатоукраинская народная демонология: мотивно-функциональный метод исследования

Традиционным способом описания и исследования национальных демонологических систем является персональный подход. В статье предпринята попытка обосновать и показать другую возможность изучения славянской демонологии – через понятие мифологического мотива. Мотив понимается как смысловой предикат демонологических нарративов разного рода, минимальная содержательная единица сюжетосложения (включая мотивы-действия, мотивы-ситуации, мотивы-описания и т. п.). Состав мотивов в каждой мифологической традиции уникален и может быть использован для понимания менталитета народа, его способа познания мира и отношения к миру. В статье описаны с разной степенью подробности некоторые мотивы, характерные для карпатоукраинской демонологии: «пугать человека», «сбивать с пути», рассказывание сказок в качестве оберега, подмена детей демонами, мотивы

двоедушия, магической силы против града, кругового танца лесных демонов и ряд других. Среди них есть общемировые, общеславянские, собственно карпато-украинские и карпато-балканские. Анализ этих и других мотивов, содержащихся в быличках из собраний В. Гнатюка, В. Шухевича, А. Онищука и др., позволяет понять специфику и неповторимость карпатоукраинской традиции, а также может предоставить материал для выводов этногенетического характера.

**Ключевые слова:** славянская этнолингвистика, карпатоукраинская демонология, былички, мифологический мотив.

### Summary

#### Folk Carpathian-Ukrainian demonology: motivational-functional research method

The traditional way of describing and researching national demonological systems is the character approach. The article attempts to substantiate another possibility of studying Slavic demonology – through the concept of a mythological motive. The motive is understood as a semantic predicate of demonological narratives of various kinds, the minimal meaningful unit of plot composition (including motives-actions, motives-situations, motives-descriptions etc.). The composition of motives in each mythological tradition is unique and can be used to understand the mentality of the people, their way of perception of the world and their attitude to the world. The article describes, with varying degree of detail, some of the motives characteristic of the Carpathian-Ukrainian demonology: motives “to scare a person”, “to lead astray”, telling fairy tales as a protective charm, substitution of babies by demons, motives of double-mindedness, gaining magical power against hail, a circular dance of forest demons and a number of others. Among them, there are world-known, all-Slavic, actually Carpathian-Ukrainian and also Carpathian-Balkan motives. An analysis of these, as well as of other motives, contained in mythological narratives from the collections of V. Gnatiuk, V. Shukhevych, A. Onyschuk and others, allows us to realize the specificity and uniqueness of the Carpathian Ukrainian tradition, and can also provide material for conclusions of an ethnogenetic nature.

**Key words:** Slavic ethnolinguistics, Carpathian Ukrainian demonology, “bylichki”, mythological motive.

Как и любой другой объект или фрагмент традиционной духовной культуры, народная демонология может изучаться в самых разных ракурсах и аспектах: например, способом исследования персонального состава какой-нибудь региональной

или этнокультурной традиции либо методом сопоставления сходных персонажных типов, характерных для поверий соседних (одноэтнических или разноэтнических) групп населения. Весьма продуктивными для анализа суеверных представлений являются этнолингвистические методы, предполагающие изучение мифологической лексики и фразеологии, ее семантики во взаимосвязи с народными верованиями и ритуально-бытовой сферой народной культуры, а также методы ареальных исследований и картографирования избранных единиц мифологической системы (мифонимов, фольклорных мотивов, поверий) и т. п. Системное описание всего корпуса демонологических поверий успешно осуществляется в жанре мифологических словарей и энциклопедий.

Во всех этих типах исследований в центре внимания остается конкретный мифологический образ с его демонологическими характеристиками: признаками, функциями, мотивами.

Что же касается самих этих «признаковых» элементов мифологической системы, то они крайне редко выступают как самостоятельный объект изучения вне зависимости от их привязки к тому или иному персонажу. Отдельные примеры такого типа исследований касаются лишь какого-нибудь одного–двух избранных мифологических мотивов или функций («отбирание молока магическими средствами», «вселение в тело человека», «способность к оборотничеству»), а не всего круга демонологических поверий определенного региона (ср., например: Виноградова 2014, Толстая 2006, Валенцова 2019). Практически отсутствуют примеры описания демонологии через круг подобных минимальных единиц, то есть через набор основных «признаковых элементов», совокупность которых и образует мифологический образ.

Учитывая специфику функционирования демонологических поверий в условиях их естественного бытования в народной среде (когда в рассказе действует некий никак не названный персонаж), а также многовариантность исследовательских подходов к анализу текстов демонологической тематики, авторы настоящей статьи предпринимают попытку описать отдельные фрагменты карпато-украинской демонологии через призму наиболее характерных **мифологических мотивов и функций**, соотносимых с самыми разными группами мифических существ, в том числе таких, которые лишены персонажной определенности.

Отличие одной региональной демонологии от другой зависит не только от самого списка мифологических персонажей, но и от состава наиболее типичных сюжетов и мотивов, характерных для каждой традиции, а также от того, насколько зна-

чимые и весомые позиции эти мотивы занимают в своей мифологической системе.

Несмотря на дрящущуюся с XIX в. и поныне дискуссию о том, что следует понимать под термином *мотив*, в практике научных исследований разного профиля значение этого термина остается предельно широким. Его используют по отношению к мотиву как таковому, к основной теме фольклорного текста, к мифологическому концепту, к устойчивому образному стереотипу, к семантическим оппозициям в виде мифологически значимых признаков (видимый/невидимый, правый/левый) и т. п. Становится все более очевидным, что термин *мотив* приобретает различные оттенки значений при анализе разных фольклорных жанров (например, заметно отличается его понимание в сказочной прозе и в лирических песнях; в лечебных заговорах и в формулах проклятий; в загадках и снотолкованиях). В нарративных жанрах под мотивом чаще всего понимаются: центральные фабульные ситуации и коллизии, определяющие какой-нибудь сюжетный тип; либо отдельные сюжетные блоки; либо более дробные содержательные единицы, функции и атрибуты персонажей сказки или мифа («чудесное спасение», «молодильные яблоки», «перо жар-птицы») (Неклюдов 1984: 222). Самым кратким и емким определением понятия «мотив», отражающим его повторяемость в разных текстах, можно признать следующую формулировку: это «наименьшее кратное» в варьирующихся фольклорных или мифологических текстах (Неклюдов 1984: 222). По отношению к мифологической прозе, с нашей точки зрения, удобнее всего использовать названную трактовку понятия, данную С. Ю. Неклюдовым, а также определение В. Н. Путилова: мотивы – это стереотипные исторически сложившиеся содержательные единицы сюжетосложения; к ним относятся такие основные типы, как: мотивы-действия, мотивы-ситуации, мотивы-характеристики, мотивы-описания и т. п. (Путилов 1993: 156). Термин *сюжет* используется в его общепринятом значении: сжатое обобщение узловых моментов повествования.

Имеются удачные опыты описания содержательной основы народной демонологии в жанре указателей мотивов и сюжетов, относящихся к тем или иным группам персонажей или целых традиций (напр.: Luffer 2014; Березкин, Дувакин).

Структурным стержнем исследований мотивно-функциональной направленности может послужить «Схема описания мифологических персонажей» (Виноградова, Толстая 1994: 40–44), которая представляет собой модель для всестороннего изучения демонологических образов

(собственно демонов, духов; мифологизированных животных, природных стихий, одушевленных предметов; людей, наделенных сверхъестественными, и т. п.) и включает разделы: 1) субъект в его «статике», то есть номинация демонов, их внешний вид, генезис, особенности характера и т. п.; 2) функции и действия персонажа, направленные на человека и его хозяйство, а также нейтральные действия персонажа, не направленные на объект; 3) поведение человека по отношению к мифологическому персонажу. Каждый из этих разделов может быть представлен в разных региональных мифологических системах почти бесконечным множеством «признаковых элементов», поэтому в рамках одной статьи описать какую-либо региональную демонологию по всем пунктам упомянутой схемы не представляется возможным. Это более осуществимо в жанре крупного обобщающего исследования монографического характера. Но чтобы продемонстрировать перспективность подобного методологического подхода к изучению низшей мифологии, авторы ставят своей задачей рассмотреть в обозначенном ракурсе несколько тематических блоков, раскрывающих специфику бытования демонологических поверий в карпато-украинском регионе.

Рассмотрим сначала текстовые реализации универсальной (для всех без исключения мифологических систем) функции «пугать человека», которая, с одной стороны, выступает в наборе признаков почти любого персонажа нечистой силы, а с другой – является единственным знаковым стереотипом поведения неких невнятных, не имеющих четких мифологических характеристик духов. Субъектами действия «пугать человека» в карпатской демонологии выступают, прежде всего, общеизвестные популярные в местной традиции персонажи (черт, упырь, ведьма, умершие некрещенные дети, «годованец», «дикая баба», «повитруля» и прочие). Но наряду с этим указанная функция соотносится с большой группой неких мифических существ неясной этиологии (отсутствуют сведения об их происхождении), неопределенного онтологического статуса (то ли это нечистая сила, ходячие покойники и прочие потусторонние духи, то ли колдуны/ведьмы, принявшие оборотническую ипостась, то ли иллюзорные видения, призраки, миражи и т. п.). Они не имеют закрепленного за ними общеизвестного имени-названия, не описываются как персонажи со своими личностными характеристиками (привычки, пристрастия, особенности характера и т. п.). Единственный признак, по которому они объединяются в общую персонажную группу, это функция пугать людей. По самой своей сути все

эти разнородные безымянные мифические существа представляют собой персонификацию состояния страха, испытываемого человеком при столкновении с чем-то неведомым и опасным.

Будучи лишены общего терминологического обозначения (мифонима), эти персонажи, как правило, не попадают в демонологические словари и энциклопедии, редко упоминаются в монографических исследованиях и в сборниках мифологических рассказов. Но для карпатской традиции этот фрагмент народной демонологии оказывается настолько значимым и обширным по количеству собранного материала, что украинские собиратели фольклора вынуждены были выделить его в особый тематический блок под условным названием «Страхи». Показательно, что в двух изданиях В. Гнатюка (Гнатюк 1904; Гнатюк 1912: 33), включающих карпатоукраинские мифологические поверья и рассказы, на 960 всех опубликованных текстов приходится почти 400 текстов, попавших в раздел «Страхи».

В качестве лексических средств, служащих для обозначения этих духов, в текстах суеверных рассказов выступают следующие номинативные формы: *нечиста сила*, *шошь нечистого*, *нечистий дух*, *невидимий дух*, *лихо*, *дїтько* (то есть черт), *планета* (название нечистой силы, появляющейся в виде оборотня). Но чаще всего используются либо названия *біда*, *якась біда* со значением 'что-то страшное, что пугает', 'черт' (Хобзей 2002: 39), либо местоимения типа «что-то», «кто-то», «оно». Что касается народных терминов *страх*, *страхи*, то со значением 'мифологический персонаж' (далее – МП) они не зафиксированы ни в этнолингвистическом словаре «Гуцульская мифология» (Хобзей 2002), ни в расширенном варианте пробного словаря, вышедшего под названием «Гуцульські світи» (Хобзей и др. 2013), ни в словаре гуцульских говоров (Janów 2001). Однако, судя по текстам в собрании В. Гнатюка, в ряде случаев (Городенковский, Снятинский и Печенежинский поветы Ивано-Франковской губ.) в народных поверьях все же фиксируются лексемы *страх/страхи* по отношению к неким неопознанным духам-устрашителям (ср. близкое значение: *страх* 'привидение, призрак' (Гринченко 4: 213)). В подавляющем же большинстве случаев рассказчики обходятся без специфического мифонима, описывая пугающее явление по его внешнему виду. Список наблюдаемых человеком пугающих образов чрезвычайно широк: это могут быть антропоморфные фигуры (мужчина, женщина, ребенок), группа людей в виде свадебного шествия; животные (кошки, собаки, домашний скот или птица, лесные звери); святищиеся объекты, атмосферные явления (ту-

ман, вихрь); предметы (летающее полотно, движущийся стог сена, бочка дегтя, белеющий в темноте столб); нечто неразличимое: «что-то большое», «кто-то белый», «черная тень» и т. п.

Что касается стереотипов поведения этих персонажей, то они лишь в редких случаях ведут себя агрессивно по отношению к человеку: сбивают прохожего с ног, толкают его, запрыгивают ему на спину, обсыпают песком. Чаще всего они просто «показываются», демонстрируя факт своего присутствия; внезапно появляются и так же внезапно исчезают; пугают звуками (криками, стонами, свистом, хохотом); оборачиваются одновременно то кошкой, то собакой, то человеком; увеличиваются в размерах или уменьшаются; незаметно подсаживаются в телегу возницы, проявляя свое присутствие непомерной тяжестью повозки; преследуют прохожего, не приближаясь к нему, и т. п. Во многих случаях сюжетная ситуация сводится лишь к предельно краткому описанию случая, когда человек видит нечто, что его пугает, но ничего при этом не происходит. Вместе с тем мистический характер происходящего раскрывается в дополнительных указаниях: отмечается особое время описываемого события (темное время суток, полночь, канун праздника, поминальные дни), особое место встречи (на мосту, в лесу, на перекрестке дорог, вблизи кладбища, на местах с репутацией «нечистых»). Для завершающих эпизодов подобных рассказов характерны мотивы: «человек крестится/молится – призрак исчезает»; «поют петухи – МП оборачивается вихрем, бурей и улетает».

Обязательным элементом повествования о «страхах» оказываются устойчивые формулы, описывающие состояние страха, испытанного свидетелем этих событий: «я так сі настрашиў, шо й духу ў мені ні було», «я стою і духу с себе ні пускаю – такім перестрашиў», «такім сі настрашиў, шчо ми сі руки трісли», «серце зачыло тяжко бити с страху», «волосся дубом мі стало і по всьому тілу наче мурашки поповзли», «якісь страх мене зберайи», «чирис той страх мусіў крутити сорочку» и т. п.

На примере рассмотренной группы поверий удобнее всего изучать механизмы текстового воплощения демонологической функции «пугать человека», которая приписывается в данном случае духам неопределенного персонажного статуса, поэтому часто остается на периферии персонажно-ориентированного типа исследований низшей мифологии.

Сходная картина наблюдается и по отношению к функции «сбивать человека с пути», которая в разных этнокультурных традициях соотносится с

различными персонажными типами: в русской демонологии, как правило, с лешим; в полесской – с чертом, а в карпатоукраинской – с особым типом персонажа по имени *блуд*, для которого эта функция оказывается единственной мифологической характеристикой. Подобно тому, как *страх* является персонифицированной функцией «пугать человека», *блуд* может рассматриваться в качестве особого мифического существа – носителя функции «сбивать с пути».

Персонификация ситуации блуждания проявляется во фразеологических карпатоукраинских выражениях типа: *блуд напад, взев сі її блуд, блуд якийсь чіпляється, чіпиў го ся блуд в дорозі, блуд хопле, блуд водит* и т. п. В гуцульских говорах зафиксирован в том же значении термин *мана* 'неопределенное мифическое существо, столкнувшись с которым человек теряет способность ориентироваться в пространстве' (Хобзей 2002: 124; Галайчук 2016: 33). В качестве вариантов может выступать также название *блудник* (Хобзей 2002: 46) либо общепринятые в традиции мифонимы со значениями 'черт', 'нечистая сила'.

В поверьях о «блуде» этот дух довольно редко описывается как зримое существо, которое способно принимать вид знакомых или незнакомых людей, животных (зайца, козы, кошки, собаки), светлячка или блуждающих огней, копны сена, тумана, призрака. Гораздо чаще он остается невидимым, а его воздействие на человека осознается с того момента, как путник сбился с дороги. В тех текстах, где *блуд* выступает как зримый субъект действия «сбивать с пути», его поведение описывается через сюжеты: «встреченный на дороге якобы знакомый путника предлагает идти вместе»; «заяц перебегает дорогу идущему человеку, после чего тот забывает, куда надо идти», «мерцающий огонек заманивает человека вглубь леса», «коза, встреченная на пути, не дает себя поймать, уводя человека все дальше от дороги», «некая пани показывается на пути и исчезает, после чего люди теряют дорогу», «едушая по дороге копна сена не дает проехать встречным людям; пытаюсь объехать ее стороной, они теряют ориентацию» и т. п. Незримый дух сбивает с пути либо звуками (свистит, зовет к себе, поет), либо начинает водить людей, как только они наступят на «нечистое» место, или перешагнут через поваленное бурей дерево, или же попадут в заросли бузины. Любой случай блужданий людей в знакомых или незнакомых местах трактуется в народных поверьях как преднамеренные вредоносные действия *блуда*.

Особенностью карпатской традиции можно признать то, что привычными локусами, где часто

«водит» людей, выступал не столько лес и дальние окрестности, сколько обжитое человеком пространство – улицы села, поле, огород, кукурузная делянка, кладбище, даже собственный хлев, из которого человек не может в темноте найти выход. Одного хозяина *блуд* долго водил вокруг стога сена на покосе. В этих случаях считалось, что *блуд* не заводит людей в глушь, на бездорожье, а «отнимает у них память», «насылает морок», в результате чего они ходят рядом с собственной хатой, но не узнают ее. Одного путника *блуд* сбил с толку тем, что показал ему утром восход солнца на западе; на пути другого пешехода он устроил развилку нескольких дорог там, где их никогда не было.

Тексты с мотивом «сбивать с пути» почти всегда содержат информацию о том, что должен предпринять человек, чтобы отогнать от себя *блуд*. Как и в других славянских традициях, в карпатоукраинской мифологии для этой цели рекомендовалось вывернуть одежду наизнанку. Однако более эффективным приемом найти дорогу считалось вспомнить, на какой день недели пришелся Рождественский сочельник (*Святий вечір*) или каким было первое блюдо, подаваемое в этот вечер. Либо надо было вспомнить, в какие дни недели заблудившийся человек родился и был окрещен. Надежной защитой от *блуда* считался чеснок, который хозяйка раскладывала по всем углам стола, готовясь к рождественскому ужину; его надо было носить при себе, отправляясь в путь. Широко было распространено в карпатском регионе поверье о том, что родившихся в семье первым и последним «блуд не берет»: «не покажется ничего *первакови і мизинкови*» (Гнатюк 1904: 210).

Народные представления о персонифицированных функциях «пугать» и «сбивать с пути» занимают в карпатоукраинской мифологической прозе весьма существенное место по своей многочисленности и широкой популярности. Они сохранялись в живом бытовании вплоть до недавнего времени: «бувальщини про *блуд* у традиційних селах можна почути чи не від кожного» (Галайчук 2016: 33).

Несмотря на универсальный характер обеих функций, зафиксированных во всех славянских демонологических системах, их конкретные текстовые воплощения позволяют раскрыть неповторимую этнокультурную специфику карпатоукраинских мифологических верований.

Не менее распространены у карпатоукраинцев нарративы с мотивом **обогащения** (как правило, **быстро и чудесно**). Мотив не специфический и широко известный в разных традициях, как западнославянских, так и западноевропейских. Наиболее популярным среди частных мотивов «чудес-

ного обогащения» – «человек находит инклюз/клад», «МП дает деньги или магический подарок за оказанную услугу или помощь», «ведьма отбирает чужое молоко или урожай» – является мотив **«выведение / вынашивание демона-обогатителя»**. Этот демон (*хованець, щіслиўець, малий домовик, домовий слуга*), если его кормить несоленой пищей, будет заботиться о хозяйстве и приносить в дом материальные блага разного рода, отнимаемые у других. Анализируя былички с мотивом «обогащение», можно заметить, что здесь отсутствуют сюжеты, где бы хозяин честным трудом получил богатство. Наоборот, в завязке сюжета всегда констатация того, что как ни работал, как ни старался человек, все не мог выбиться из бедности. Более того, народное коллективное сознание «не верит» тому, что можно обогатиться, много и упорно работая. Всегда подразумевается, что такой богатый хозяин имеет связь с нечистой силой, которая ему помогает отбирать чужое или, по крайней мере, не отдавать своего (былички о том, что у такого хозяина невозможно ничего украсть, поскольку все стережет демон-«выхованец», а то и три демона). В случае приобретения благосостояния трудом, наоборот, нарративная традиция осуждает работающих слишком много, долго (до полуночи), ежедневно (без соблюдения выходных и праздников). Былички с мотивом «наказание за внеурочную работу», как представляется, должны были регулировать в обществе чередование труда и отдыха ради сохранения здоровья.

Отдавая себе отчет в том, что вычленение мотивов – вещь достаточно субъективная, рискнем предложить еще несколько характерных для карпатоукраинской традиции мотивов.

Видимо, одним из древнейших надо признать мотив **«рассказывание сказок как оберег от нечистой силы»**. По народным представлениям, лесные демоны *лісниці* «не терпят казок»; кто хочет, чтобы они не имели над ним власти, должен рассказывать сказки (Гнатюк 1912/33: XXV). Если кто-то ночует один в страшном месте, то должен сам себе рассказать какую-нибудь хоть «малюсенькую байку», про себя или вслух – тогда будет в безопасности, иначе *лісна* выманит его из дома и заведет в лес. В быличке одному путнику, которого *лісниці* пустили к себе ночевать с условием, чтобы он не рассказывал сказки, пришлось это делать хитростью: он вынул хлеб и мало-помалу рассказал «житие хлеба»; при последнем слове обе *лісні* лопнули (Шухевич 1908: 200). В другой быличке путника пускает к себе на ночлег баба-*опириці*, но с условием, чтобы он не рассказывал сказки («то Опирем байка шкодит»). На ужин хозяйка дала постояльцу капусту с репой, и он как

бы невзначай стал рассказывать, что такое капуста, как она выращивается рассадой, поливается, пропалывается, как ее убирают, как шинкуют. Ночью этот рассказ защитил путника, как частокол («то та байка, шо він сказаў, то стала коло него острогом...»), и упырица не смогла к нему подступиться (Онищук 1909: 107). Мотив **«житие, или муки, растений»** в славянских традициях подробно описан Н. И. Толстым (Толстой 2003: 37-72). Отметим, что слова *казка*, *байка* в быличках и других мифологических нарративах сохранили старое этимологическое значение ‘сказанное, произнесенное, проговоренное, пробаянное’; ср. также значение ‘заговор’ в тексте заговора: «Коло нашего двора камньина гора, осиковий кіл, огньина вода; шо лихьи иде, на гору сї ўбе, на кіл сї пробе, ў ріці згорит. Обійде та казочка докола нашего дворочка...» (Онищук 1909: 78-79).

Ожидаемо распространены в изучаемой традиции карпатские мотивы **«иметь два сердца»**, или **«две души»** (понятия взаимозаменяемы), с которыми связаны повествования о ведьмах, «знающих», упырях (= колдунах) и других людях, обладающих сверхъестественными способностями: «Опир має дві душі», поэтому после смерти может ходить по свету: одна душа его покидает, а другая остается при нем (Гнатюк 1912/34: XII, 65); «Він має дві серці»: одно у него во время жизни, а со вторым он ходит после смерти (Гнатюк 1912/34: 65). Специфическими для региона можно признать былички о священниках-двоедушниках. Кроме сана умершего, ничто не отличает их от обычных повествований подобного рода. Один рассказ о «попе», который после смерти приходил к любимым детям; до одного из детей «покойник» дотронулся – и тот умер; попа откопали и пробрили ему колом второе сердце (Гнатюк 1904: 134). В другом рассказе грешный поп (*ксьонци*) «ходил» и пугал живых – его откопали и насыпали в гроб маку (Гнатюк 1904: 134). Мотив народных нарративов «священник-двоедушник» зафиксировал, во-первых, особую силу священников, их особое знание, тем самым вписав их в народную традицию о «знающих», а во-вторых, отметил тот факт, что священники – такие же люди, которые могут сильно любить своих детей или грешить при жизни (см. также подборку текстов полевых записей в: Толстая 2021).

Мотив **«защита от града»** можно найти в самых разных регионах земного шара, как и некоторые магические действия против града, например, сжигание особых растений, дым от которых поднимается в небо. Хорошо известны различные действия для предупреждения, отгона и защиты от града и у славян (см., напри-

мер, работы С. М. и Н. И. Толстых – Толстой 2003: 126-268). Для карпатоукраинской территории характерными являются такие более частные мотивы защиты от града, как «использование прута-однолетка», «змея против града», «рождественские кушанья как оберег от града», «стать профессиональным облакопрогонником» и ряд других. Представляется, что все эти мотивы объединяет глубинный мифологический концепт **магической силы**. Молодой прут, выросший в течение года, имеет в себе заложенную силу роста на много лет вперед: такие прутья втыкали по краям своих полей, чтобы град их не побил. Увеличить эту силу побега можно, если прутом-однолетком отогнать гадюку от жабы, которую она хотела съесть (Гнатюк 1912/34: XX, 70). В данном случае прут (или палка, используемая для этого) «вбирает в себя таинственную силу» борьбы за жизнь одного и стремления к добыче другого животного. Чтобы получить такой магический предмет, надо «випадково надибати жабу, яка бореться з гадюкою» (Кайндль 2003: 102). Можно было и просто прикоснуться прутом к змее: «Великую силу имеет пруттик-однолеток, если им разогнать змей, когда они играют <...>, потому что нет никого сильнее змеи» («нема моцнішого, як она (гадина)»): если ее жало положить в рог корове, никто не сможет отобрать у нее молока, если вложить в щель в ручку косы, коса будет «люто» косить, жалом можно «заправить» и ружье, чтобы стреляло без промаху (Онищук 1909: 32). В сложной процедуре подготовки реквизита для отгона града могут «наслаиваться» разные виды «силы» (преодоление страха, сакральность церковной службы, воздержание от искушения съесть еду, стыд обнаженности): украсть палочку (патик), которой зажигают свечи в церкви, положить ее так, чтобы над нею было прослужено 9 служб, собрать в сочельник понемногу от всех кушаний (по 9 раз от каждого) и сохранить их до подходящего случая в платке; когда покажется туча, вытащить «патик», поставить на него кушанья в платке, встать голым против тучи и произнести формулу-оберег против града (Гнатюк 1912/34: XX, 70).

В рамках градовой темы у карпатоукраинцев отметим еще мотивы, хорошо разработанные также у южных славян: **«души заложных покойников как тучеводители»**: души самоубийц толкут лед на мелкие кусочки, собирают в мешки, поднимаются в небо и рассыпают, где хотят (Гнатюк 1912/34: XX); **«градовые тучи – бараны»**: пришел в село какой-то «панок» и просил позволить ему гнать через село баранов – прошел град (Гнатюк 1912/33: 207-208); Св. Николай говорит: «Я зішлю чириду – А чириди йи тучи,

хмара» (Гнатюк 1912/33: 205).

Сюжеты с мотивом «**подмена новорожденных**» (см. посвященную специально этому сюжету главу: Виноградова 2016: 142-157.) хорошо известны у западных славян (и в западноевропейской мифологии в целом), на Украине – особенно в Карпатском регионе, в меньшей степени распространены в Беларуси, России и у южных славян (за исключением северо-западных паннонских областей) (Виноградова 2016: 142-143). Согласно карпатоукраинской традиции подменной занимаются богинки, мамуны, чертихи. Если одновременно рождает женщина и чертиха, черт подменивает младенца (если они однополые), на своего, беспокойного (Гнатюк 1912/33: 201). Есть такие *мамуны*, которые приходят в полночь в хату, где дитя еще не крещено, и если в хате нет света, подменивает детей; такого ребенка надо нести на межу и там бить терном – *бисица* переменит его обратно (Шухевич 1908: 202). Частный мотив (Будзанов (совр. Буданов) Тербовельского пов.) – создание богинками «своего» ребенка из пепла, найденного на припечке, который для этого били прутиками (скорее всего, контаминация библейского мотива создания человека из праха и европейского магического действия колдунов – битья волшебным прутиком); в той же быличке еще один необычный мотив – «**пшеничный колос против нечистой силы**»: подкидыша растили 7 лет, а поняв, что это ребенок богинки, били его девятью прутиками лозы с привязанными на них девятью пшеничными колосьями – тогда богинка прилетела и заменила ребенка на человеческого (Гнатюк 1912/33: 195-196).

Если считать мотив подмены детей отражением естественной ситуации, связанной с нездоровьем новорожденных, то в этом же ключе можно упомянуть также мотив **ночного удушья** и его персонажную реализацию – *мару, мору*, которой приписывается наседание, налегание на человека во сне. Персонаж чрезвычайно популярен у западных славян и в Западной Европе, но у карпатоукраинцев, как и у других восточнославянских народов, его фиксации единичны, а имя *мара / мора* вообще не встречается как название МП, душащего во сне. В одной из быличек на некоего Юра, ночевавшего на сеновале, **было наслано** «того» (то есть черта – авт.): он почувствовал, что *курка прильгала* ему на голову, холодная, как лед, схватила за горло лапами и душила; он хотел кричать – не смог, двинуть руками – не смог (Онищук 1909: 80). *Наўки*, души умерших некрещеными детей, так же, как и западнославянские моры, сосут грудь женщины, ребенка или мужчины, отчего люди чахнут, высыхают до костей и умирают (Онищук 1909: 59).

*Прилягать* могут, по верованиям гуцулов, также ведьмы, души которых вылетают из их тела, чтобы вредить другим (Кайндль 2003: 102).

Из множества других мотивов карпатоукраинских быличек упомянем только еще один, который переключается с балканским. Это мотив **кругового танца** лесных демонов с характерным указанием на видимость, заметность этого круга для людей. На месте танца *лісовиц* трава растет гуще: когда снег сойдет, кругом еще голо, и только на месте их танца (*на данцовищу*) первой зеленеет трава. Кроме того, верили, что *лісна* засеивает весной траву и всякие зелья (Шухевич 1908: 199), ср. южнославянский мотив хоровода *вил*, после которого там буйно растет трава; знание вилами лекарственных трав и т. п.

Среди характерных карпатоукраинских мотивов следовало бы назвать популярные, имеющие много вариаций: «**души умерших детей просят крещения**», «**оставленный (выжженный) след после посещения умершего**», «**формула невозможного**», «**нечистая сила показывается на новом (или полном) месяце**», «**неубывающее богатство**», «**особое (опасное, «такое») время**», «**изменение роста МП**», но и интересные редкие мотивы «**змея и молния**», «**специализация ведьм**» и др.

Состав мотивов мифологической прозы имеет большое значение для понимания мировоззрения и образа жизни носителей традиции. И хотя реализовываться эти мотивы могут с помощью самых разных МП, функций, обстоятельств, они кодируют в себе важные для местной традиции идеи. Поэтому можно признать перспективным описание и изучение мифологической системы через состав и семантику мотивов быличек и других демонологических нарративов.

#### Примечание

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 20-012-00300А «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию».

#### Литература / References

Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения – 10.03.2021). / Berezkin Ju. E., Duvakin E. N. Tematicheskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskij katalog. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (data obrashcheniya – 10.03.2021).

Валенцова М. М. Об одном архаическом мотиве: «Твои горы (дом, дети) горят!». В: Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Отв. ред. Е. Л. Березович. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2019, с. 57-60. / Valencova M. M. Ob odnom arhaicheskom motive: «Tvoi gory (dom, deti) gorjat!». V: Jetnolingvistika. Onomastika. Jetimologija. Materialy IV Mezhdunar. nauch. konf. Ekaterinburg, 9–13 sentjabrja 2019 g. Otv. red. E. L. Berezovich. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2019, s. 57-60.

Виноградова Л. Н. Славянские версии сюжета о ребенке-подменыше. В: Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016, с. 142-157. / Vinogradova L. N. Slavjanskije versii szuzheta o rebenke-podmenyshe. V: Vinogradova L. N. Mifologicheskij aspekt slavjanskoj fol'klornoj tradicii. M.: Indrik, 2016, s. 142-157.

Виноградова Л. Н. Функция «вредить человеку» и функция «наказывать нарушителя правил поведения» в народной демонологии: в чем разница? В: Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции / Сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2014, с. 29-32. / Vinogradova L. N. Funkcija «vredit' cheloveku» i funkcija «nakazyvat' narushitelja pravil povedenija» v narodnoj demonologii: v chem raznica? V: Demonologija kak semioticheskaja sistema. Tezisy dokladov Tret'ej nauchnoj konferencii / Sost. D. I. Antonov, O. B. Hristoforova. M.: RGGU, 2014, s. 29-32.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии. В: Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994, с. 16-44. / Vinogradova L. N., Tolstaja S. M. K probleme identifikacii i sravnenija personazhej slavjanskoj mifologii. V: Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Verovanija. Tekst. Ritual. M.: Nauka, 1994, s. 16-44.

Галайчук В. Українська міфологія. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с. / Galajchuk V. Ukrai'ns'ka mifologija. Harkiv: Klub simejnogo dozvillja, 2016. 288 s.

Гнатюк В. Знадобы до галицько-руської демонології. Т. II. Вип. 2. В: Етнографічний збірник. Т. 15. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1904. 273 с. / Gnatjuk V. Znadoby do galyc'ko-rus'koi' demonol'og'ii'. T. II. Vyp. 2. V: Etnog'rafichnyj zbirnyk. T. 15. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1904. 273 s.

Гнатюк В. Знадобы до української демоно-

логії. Т. II. Вип. 1. В: Етнографічний збірник. Т. 33. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. 237 с. / Gnatjuk V. Znadoby do ukrai'ns'koi' demonol'og'ii'. T. II. Vyp. 1. V: Etnog'rafichnyj zbirnyk. T. 33. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1912. 237 s.

Гнатюк В. Знадобы до української демонології. Т. II. Вип. 2. В: Етнографічний збірник. Т. 34. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. 280 с. / Gnatjuk V. Znadoby do ukrai'ns'koi' demonol'og'ii'. T. II. Vyp. 2. V: Etnog'rafichnyj zbirnyk. T. 34. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1912. 280 s.

Гринченко Б. Словарь української мови. Упорядкував, з додатком власного матеріалу Борис Гринченко. Т. 4. Київ: АН УРСР, 1959. 564 с. / Grynchenko B. Slovar' ukrai'ns'koi' movy. Uporjadkuvav, z dodatkom vlasnogo materijalu Borys Grynchenko. T. 4. Kyiv: AN URSS, 1959. 564 s.

Кайндль Р. Ф. Гуцули. Пер. з нім. З. Пенюк. Чернівці: Молодий буковинець, 2003. 200 с. / Kajndl' R. F. Guculy. Per. z nim. Z. Penjuk. Chernivci: Molodyj bukovynec', 2003. 200 s.

Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов. В: Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Под ред. Б. Н. Путилова. Л.: Наука, 1984, с. 221-229. / Nekljudov S. Ju. O nekotoryh aspektah issledovanija fol'klornyh motivov. V: Fol'klor i jetnografija. U jetnograficheskikh istokov fol'klornyh szuzhetov i obrazov. Pod red. B. N. Putilova. L.: Nauka, 1984, s. 221-229.

Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907–1908 Антін Онищук. В: Матеріали до української етнології. Т. 11. Ч. 2. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1912. 139 с. / Onyshhuk A. Materijaly do gucul's'koi' demonol'og'ii'. Zapysav u Zelenycy, nadvirnjans'kogo povyta, 1907–1908 Antin Onyshhuk. V: Materijaly do ukrai'ns'koi' etnol'og'ii'. T. 11. Ch. 2. L'viv: Etnog'rafichna komisija Naukovogo tovarystva im. Shevchenka, 1912. 139 s.

Путилов Б. Н. Мотив. В: Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск: Наука и техника, 1993, с. 156-157. / Putilov B. N. Motiv. V: Vostochnoslavjanskij fol'klor. Slovar' nauchnoj i narodnoj terminologii. Otv. red. K. P. Kabashnikov. Minsk: Navuka i tjehnika, 1993, s. 156-157.

Толстая М. Н. Священники и монахи как «зна-

ющие» люди в народной традиции Закарпатья (по полевым материалам). В: Живая старина, 2021 (в печати) / Tolstaja M. N. Svjashhenniki i monahi kak «znajushhie» ljudi v narodnoj tradicii Zakarpat'ja (po polevym materialam). V: Zhivaja starina, 2021 (v pečati).

Толстая С. М. Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале. В: Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006, с. 236-267. / Tolstaja S. M. Motiv posmertnogo hozhdenija v verovanijah i rituale. V: Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta. M.: Indrik, 2006, s. 236-267.

Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 623 с. / Tolstoj N. I. Očerki slavjanskogo jazychestva. M.: Indrik, 2003. 623 s.

Хобзей Н. Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 215 с. / Hobzej N. Gucul's'ka mifologija. Etnolingvistyczny slovnyk. L'viv: Instytut ukrai'noznavstva im. I. Kryp'jakevycha, 2002. 215 s.

Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г. Гуцульські світи. Лексикон. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН, 2013. 668 с. / Hobzej N., Jastrems'ka T., Simovych O., Dydyk-Meush G. Gucul's'ki svity. Leksykon. L'viv: Instytut ukrai'noznavstva im. I. Kryp'jakevycha NAN, 2013. 668 s.

Шухевич В. Гуцульщина. Пята часть. Львів: Загальна Друкарня, 1908, с. 198-236. / Shuhevych V. Gucul'shhyna. Pjata chast'. L'viv: Zagal'na Drukarnja, 1908, s. 198-236.

Janów J. Słownik Huculski / Oprac. i przygotował do druku Janusz Rieger. Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, 2001. 295 s.

Luffer J. Katalog českých démonologických pověstí. Praha: Academia, 2014. 240 s.

**Marina Valențova** (Moscow, Federația Rusă). Doctor în filologie, Institutul de studii slavice, Academia de Științe din Rusia.

**Марина Валенцова** (Москва, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, Институт славяноведения, Российская академия наук.

**Marina Valentsova** (Moscow, Russian Federation). PhD in philology, Institute of Slavic studies, Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** mvalent@mail.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6541-4269>.

**Ludmila Vinogradova** (Moscow, Federația Rusă). Doctor habilitat în filologie, Institutul de studii slavice, Academia de Științe din Rusia.

**Людмила Виноградова** (Москва, Российская Федерация). Доктор филологических наук, Институт славяноведения, Российская академия наук.

**Ludmila Vinogradova** (Moscow, Russian Federation). PhD of philology, Institute of Slavic studies, Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** lmv36@yandex.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4939-4808>

## FORMAREA OPINIEI PUBLICE DESPRE ROMI ÎN PRESA DIN RSSM (ANII '60–'70 AI SEC. XX)

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.07>

### Rezumat

#### Formarea opiniei publice despre romi în presa din RSSM (anii '60–'70 ai sec. XX)

În acest articol autorul încearcă să arate modul în care opinia publică despre romi s-a format pe paginile presei republicane din anii '60 și '70 ai secolului XX. Se știe că prin mass-media în anii '60–'70 s-a realizat propaganda unui set de atitudini politice relevante pentru societatea sovietică. În același timp, mass-media, în special presa, aveau anumite orientări ideologice pentru prezentarea informațiilor. Conținutul acestor informații a vizat nu numai reflectarea selectivă a realității socio-culturale, ci și crearea prin intermediul culturii a unei imagini ideale a unei persoane noi și a unor noi relații sociale, convenabile pentru sistemul politic. În articol vom încerca să arătăm „prezența” romilor și problemele acestora, reflectate în presa republicană a Moldovei în anii '60–'70 ai secolului XX. De fapt, este vorba despre modul în care un întreg bloc de probleme sociale a fost atins și rezolvat în paginile periodice, în timp ce interesele populației rome care locuiau în republică nu erau luate în considerare separat. În cadrul acestui studiu, s-a încercat formularea unei ipoteze legate de măsura în care „problema romilor”, așa cum este prezentată astăzi în întreaga lume, a fost inclusă într-o serie de probleme naționale care trebuie abordate.

**Cuvinte-cheie:** presa republicană, „problema romilor”, epoca sovietică, reflectarea evenimentelor culturale, identitatea romilor.

### Резюме

#### Формирование общественного мнения о цыганах в прессе МССР ('60–'70-е гг. XX в.)

В настоящей статье предпринимается попытка показать, как формировалось общественное мнение о ромах на страницах республиканской прессы в '60–'70-е гг. XX в. Известно, что через средства массовой информации (СМИ) в указанный период осуществлялась пропаганда актуального для советского общества набора политических установок. При этом СМИ, в частности пресса, имели определенные идеологические установки подачи информации. Содержание этой информации было направлено не только на выборочное отражение социокультурной реальности, но и на создание средствами культуры идеального образа нового человека и новых социальных отношений, удобных политической системе. В статье мы попытаемся показать «присутствие» цыган/ромов и их проблемы, отраженные в республиканской прессе Молдовы 60–70-х гг. XX в. Речь идет, собственно, о том, как на страницах периодической печати затрагивался и решался целый блок социальных проблем, в то время как интересы цыганского населения, проживающего на территории республики, не рассматривались отдельно.

В рамках данного исследования сделана попытка сформулировать гипотезу, связанную с тем, в какой степени «цыганский вопрос», как его ставят сегодня во всем мире, был включен в ряд решаемых национальных проблем.

**Ключевые слова:** республиканская пресса, «цыганский вопрос», советский период, отражение культурных событий, ромская идентичность.

### Summary

#### The formation of public opinion about the Roma on the press of the Soviet Socialist Republic of Moldova (60s–70s of the XX century)

This article attempts to show how public opinion about Roma was formed on the pages of the republican press in the 60s and 70s of the XX century. It is known that a set of political attitudes relevant to Soviet society was propagated through the media in the 60s and 70s. At the same time, the media, the press in particular, had certain ideological guidelines for presenting information. The content of this information was aimed not only at selective reflection of socio-cultural reality, but also at creating by means of culture an ideal image of a new person and new social relations, convenient for the political system. In the present article, we will try to show the “presence” of Roma and their problems, reflected in the republican press of Moldova in the 60s–70s of the XX century. In fact, it is about how a whole block of social problems was touch upon and solved in the periodicals, while the interests of the Roma population, living in the republic, were not considered separately. Within the framework of this study, an attempt was made to formulate a hypothesis related to the extent to which the “Roma issue”, as it is presented today all over the world, has been included in a number of national issues that need to be addressed.

**Key words:** the republican press, the “Roma issue”, the Soviet era, the reflection of cultural events, the Roma identity.

Ca urmare a analizei conținutului blocului tematic „Romii/țigani din Moldova în perioada sovietică” pe baza materialelor presei republicane din anii '60–'70 ai secolului XX, au fost identificate și sistematizate circa 60 de articole, interviuri și rapoarte. Materialul colectat și analizat, care a fost publicat în periodicele locale timp de două decenii, a demonstrat că, începând din a doua jumătate a anilor '50 a secolului XX, presa sovietică urma anumite canoane stabilite la nivel statal: în primul rând, se observă o orientare către un anumit public – regional, social, profesional, de gen etc.

La Chișinău, de rând cu presa centrală – ziarul „Moldova socialistă”, existau ziare pentru comunitatea rurală – „Viața satului”, pentru publicul larg – revista „Moldova”, pentru artiști și intelectualitate – „Cultura” („Cultura Moldovei”), „Literatura și arta”, reviste – „Nistru”, „Codru”, pentru tineret – „Tinerimea Moldovei”, pentru femei – „Femeia Moldovei”, pentru locuitorii capitalei – „Chișinău. Gazeta de seară” și altele.

Fiind ghidați de faptul că în presa republicană moldovenească din anii '60 și '70, ca regulă, se evita accentuarea apartenenței etnice a minorităților naționale, ce ar putea ridica o serie de întrebări despre limba maternă, cultura națională, formarea etnică, dreptul la ședere etc., am inclus în volumul cercetărilor materiale legate de obiceiurile și tradițiile romilor/țiganilor, reflectate în cultură.

Se știe că în republica noastră, ca și în întreg spațiul sovietic, prin mass-media în anii '60–'70, s-a realizat propaganda unui set de ideologeme, atitudini politice și valori relevante pentru societatea sovietică. În același timp, mass-media, în special presa, aveau anumite orientări ideologice pentru prezentarea informațiilor. Conținutul acestor informații a vizat nu numai reflectarea selectivă a realității socioculturale, ci și crearea, prin intermediul culturii, a unei imagini ideale a unei persoane noi și a unor noi relații sociale<sup>1</sup>.

Astăzi, comunitatea romilor continuă să se confrunte cu mari provocări. Pe de o parte, stereotipurile omniprezente în privința lor nu le permit să se integreze în societatea modernă, întrucât aceasta, transformându-se în timp, acceptă cu greu persoanele cărora li se atribuie un întreg bloc de definiții și caracteristici negative.

Pe de altă parte, comunitatea romilor percepe actul de integrare ca o încercare de asimilare, distrugere a fundamentelor de bază ale culturii, modului de viață și, cel mai important, romanipé (spiritul romului/țiganului), pe care au reușit să le păstreze timp de secole.

În acest articol vom încerca să arătăm „prezența” romilor/țiganilor și problemele acestora în presa republicană a Moldovei în anii '60–'70, să elucidăm cum era rezolvată „problema romilor/țiganilor” în Moldova în epoca sovietică și dacă ea exista, ca atare. De asemenea, vom încerca să arătăm procesul de formare a stereotipurilor etnice în societatea sovietică, în perioada de la sfârșitul „dezghețului” / începutul „stagnării”, și modul în care acest lucru s-a reflectat în presa republicană în timpul a două decenii „sovietice”, dezvăluind, în cele din urmă, mecanismele formării acestor stereotipuri.

Metodele de cercetare utilizate pentru problemele enunțate se combină între ele, aparținând unor discipline de bază precum istoria, etnologia și jurnalismul. Analiza conținutului publicațiilor pe un anu-

mit subiect oferă o abordare istorică și logică. În afara contextului istoric și a analizei tiparelor anumitor evenimente istorice, problema studiată nu poate avea o argumentare logică.

În același timp, pentru a identifica dinamica publicațiilor pe tema romilor/țiganilor, era necesar să ne bazăm pe principiile analizei cantitative și calitative, care presupun, chiar și într-o formă simplificată, folosirea metodelor de analiză a conținutului. Este bine cunoscut faptul că baza analizei conținutului este frecvența aparițiilor unor componente în matricea de informații analizată<sup>2</sup>. În cazul nostru, o astfel de componentă a fost cuvântul „țigan” (deci cuvântul „rom” atunci nu se folosea) și toate derivările sale lexicale și semantice.

În cadrul acestui studiu, s-a încercat formularea unei ipoteze legate de măsura în care „problema romilor”, așa cum este prezentată astăzi în întreaga lume, a fost inclusă într-o serie de probleme naționale abordate. Ideea este, de fapt, că, în ciuda faptului că un bloc întreg de probleme sociale a fost atins și soluționat în periodice, interesele populației rome de pe teritoriul republicii nu au fost niciodată luate în considerare separat. Mai mult, nu a existat nicio confirmare a șederii romilor/țiganilor în perioada sovietică pe teritoriul Moldovei în presă oficială.

În familia numeroasă a popoarelor din fosta Uniune Sovietică existau așa-numitele „popoare mici” care erau percepute cu o anumită cantitate de ironie: chukchi și țiganii. La acea vreme, majoritatea bancurilor pe seama etniilor erau asociate cu ei. Aceste popoare aveau un habitat foarte vast pe teritoriul Uniunii Sovietice. Ambelor popoare, la o anumită etapă istorică, li s-a recunoscut scrierea (pe baza alfabetului chirilic). Totuși, aceste popoare nu au simțit o atenție și un interes deosebit din partea statului față de problemele lor. Dacă țiganii își cinstesc bătrânii, își respectă părinții vârstnici, atunci la chukchi, așa cum scrie în cartea sa „Воскресшее племя (Tribul înviat)” V. G. Bogoraz-Tan, există tradiția autoizolării voluntare a bătrânilor sau a celor neputincioși<sup>3</sup>.

Desigur, stereotipurile care s-au format de-a lungul secolelor au jucat un rol semnificativ în modelarea ideilor despre anumite popoare din fosta Uniune Sovietică. Presa oficială, atât centrală, cât și cea regională, nu ar fi putut și nu ar fi trebuit să reflecte aceste stereotipuri. Fiecare număr care urma să fie publicat era supus unei cenzuri stricte. Totul a funcționat pentru a crea o imagine a armoniei și prosperității generale, mai ales în problema națională.

În îndepărtații ani '60 etnonimele găgăuzi, bulgari, evrei, țigani erau interzise tacit în presa oficială. Cu toate acestea, așa cum vom vedea mai târziu, utilizarea acestor etnonime a fost permisă în presa sovietică numai în texte cu caracter cultural și artistic.

În epoca sovietică, în anii '60, în ciuda politicii de izolare și tăcere informațională totală cu privire la „problema națională”, în Moldova au fost publicate ziare socio-politice precum: „Moldova socialistă” («Социалистическая Молдавия» din 1924), „Viața Satului” («Сельская жизнь» din 1945), „Tinerimea Moldovei” («Молодежь Молдавии» din 1928), săptămânalul „Cultura” («Культура» din 1954), precum și „Moldova sovietică” («Советская Молдавия» din 1925), „Tineretul Moldovei” (din 1940) și altele. Pe lângă acestea, au fost publicate și reviste socio-politice, literare, științifice, tehnice, pentru tineret, pentru femei, satirice, printre care: «Днестр» (Nistru) din 1957 până în 1962, „Nistru” (din 1963), „Femeia Moldovei” («Женщина Молдавии» din 1951), „Moldova” (din 1966), „Codri” (din 1948) etc.

Perioada anilor '60–'70 în URSS<sup>4</sup> se caracterizează, în primul rând, prin faptul că se forma o nouă comunitate istorică „poporul sovietic”<sup>5</sup>. Cu toate acestea, a existat o creștere a contradicțiilor între centru și republici, iar mișcările naționale au început să apară<sup>6</sup>.

Este cunoscut că în Constituția URSS din 1977, minoritățile naționale și grupurile naționale nici măcar nu au fost menționate. Mai mult, cu orice cea mai mică manifestare a naționalismului, demonstrarea identității etnice, indiferent de etnie sau grup etnic, autoritățile sovietice luptau metodic și pedepseau aspru.

Singura sferă în care era „permis” să se demonstreze apartenența la unul sau altul grup etnic era Cultura. În domeniul culturii sub semnul „prieteniei popoarelor” a avut loc popularizarea și vizualizarea realizărilor în domeniul creativității literare, dansului, teatrului, cinematografului și cântecului.

Formarea conceptului despre romi în perioada sovietică, în special în anii '60–'70, s-a realizat în două direcții principale. Una dintre ele, cea romantică, datează de pe vremea scrierii de către A. Pușkin a poemului „Țigani” (1824). Fără să ne oprim asupra „temei țigănești” din opera lui A. Pușkin, care depășește sfera acestui studiu, subliniem doar că ultimul poem romantic al poetului a pus bazele unei percepții romantizate a țiganilor în secolele ce au urmat. Datorită poeziei lui Pușkin și a descrierii geniale a personajelor principale, țigani au rămas să fie văzuți ca simbol al unei vieți pline de libertate și romantism. Însăși romii/țigani, în ciuda numeroaselor inexactități comise de marele poet rus în descrierea cutumelor lor, au iertat poetul în schimbul celei rezonanțe culturale strălucitoare și puternice care a trezit conștiința creativă, oferind lumii capodopere de creativitate muzicală, literară și cinematografică. În 1892 S. Rahmaninov a scris prima sa operă „Aleko” pe baza subiectului poemului. În 1835, George Borrow a tradus în engleză cântecul Zemfirei „Soț bătrân, soț temut...”. În ju-

rul acestei romanțe, pe care Pușkin a numit-o mai întâi „Cântec moldovenesc”, iar apoi „Șalul negru”, în perioada sovietică s-au desfășurat dezbateri științifice în rândul cercetătorilor și folcloristilor pușkiniști. Potrivit mărturiei contemporanilor, notează E. M. Dvoicenko-Markova, „poetul a auzit acest cântec într-una din cărciume la Chișinău, cântat de slujitoarea moldoveancă Mariula. <...> Însă, Pușkin putea auzi «Șalul negru» interpretat de orchestrele țigănești în casele boierilor moldoveni” (Двойченко-Маркова 1979: 86-87). Această versiune, conform opiniei lui L. I. Curuci, era susținută de memoristul I. P. Liprandi (mai târziu de A. I. Yațimirsky, E. Gane) (Куруч 2013: 35).

În acest sens, L. I. Curuci în compilația sa „Articole despre Pușkin” exprimă un gând interesant: „Pușkinistul B. A. Trubețkoy crede că la baza acestei romanțe a marelui poet rus se află o sursă populară moldovenească care nu a fost încă găsită (Куруч: 218-219). Iar acestei opinii i se poate opune același argument: nicăieri în cântecele moldovenești nu apare imaginea unui șal, nici negru, nici roșu, nici oricare altul. Prin urmare, se poate presupune, la fel ca Trubețkoy, că sursa model ar putea proveni din folclorul altor popoare care locuiesc în preajmă” (Куруч 2013: 35).

Cercetătorul consideră că „Șalul (șalinca), basmaua se găsește în folclorul țiganilor căldărari, de exemplu, în cântecele „Платок шелковый вынула (A scos basmaua de mătase)”, „Nu mă iubește draga mea (He любит меня милая)” (Образцы... 1981: 113). Despre obiceiul țigănesc de a dăruii miresei la nuntă un șal negru cu margine roșie – basmas, lui Curuci i-a spus colecționarul folclorului țigănesc G. V. Kantea (Куруч 2013: 36).

Eroii lui Pușkin s-au înrădăcinat puternic în cultura mondială, încât numele Zemfira, Aleko, au devenit nume comune. Astfel, în materialele pe marginea spectacolelor de amatori prin sate, la care participau și artiști țigani, autorii numesc cântărețele țigance „moștenitoare a Zemfirei” (Bulat 1965), (Jeglova 1965).

Indirect, însă tema „Țigani”-lor în perioada anilor '60–'70, pe paginile presei republicane a fost cel mai adesea asociată cu repertoriul Teatrului de Operă și Balet de la Chișinău, pe scena căruia au fost puse în scenă spectacole, ale căror eroi erau țigani: „Carmen” de G. Bizet (18.02.1961), „Voievodul țiganilor” de J. Strauss (29.03. 1963), „Eroica baladă (Domnica) de A. Stârcea (14.02.1970), „Aleko” de S. Rahmaninov (01.04.1973), „Glira” de Gh. Neaga (26.04.1974) (Dănilă 2005: 271-276; Koroliova 1971: 151-154).

Altă confirmare strălucită a formării imaginii despre țigani/romi în presa moldovenească din perioada sovietică poate servi o serie de articole dedicate graficii lui Ilia Bogdesco, care pictează țigani lui A. Puș-

kin (Răutu 1964; Vrabie 1974). Expozițiile, în care spectatorul se putea familiariza cu seria grafică „Țigani”, au trezit un interes deosebit (Zbârciog 1974).

În 1958, publicul moldovenesc a comemorat 100 de ani de la moartea celebrului Barbu Lăutaru (1780–1858) (Samoilov 1958; Cozma 1958). Acest eveniment nu putea să nu provoace o sporire a interesului pentru această personalitate legendară, despre care toți scriau atunci, în perioada sovietică. Folcloriști și muzicologi, inclusiv Gr. Botezatu, au dedicat studii ale istoriei lăutarilor și analizei operei lor (Botezatu 1965). Poeții, inclusiv Gheorghe Ciocoi, își dedică poeziile lui Barbu Lăutaru (Ciocoi 1965). Ziarul „Cultura” din 1969 publică opera lui Dumitru Matcovschi „Bătrânul lăutar” (Matcovschi 1969). În revista „Moldova” Emil Loteanu își încearcă pana la scris, oferind cititorului în 1970 „Povestea Lăutarului” (Loteanu 1970; Loteanu 1971). Ca despre descendent al lăutarilor, presa scrie despre compozitorul Gheorghe Neaga (Столяр 1972). În 1974 a apărut în presă un nou subiect legat de opera sa – premiera operei „Gli-ri” pe scena Operei din Chișinău, despre care a scris și autorul acestui articol. Jurnaliștii au scris despre legendara întâlnire a lui Barbu Lăutaru cu Ferenc Liszt (Чельшев 1977).

Presa republicană a scris deseori despre așa-numiții „descendenți ai lăutarilor”, muzicieni amatori din mediul rural care au moștenit meșteșugul muzical de la strămoși și, de fapt, continuă tradițiile lăutarilor, familiarizând cititorul cu istoria vieții lor (Bazatin 1971; Dumitraș 1972; Budeanu 1979).

Tema lăutarilor, muzicieni din familii de țigani, reflectată în presa republicană în epoca sovietică, a fost pe deplin corelată cu sarcinile și obiectivele de a construi omul nou, preocupat de creația muzicală în timpul liber. Lăutarii au fost, așa cum am menționat mai sus, artiștii amatori ai ansamblurilor și tarafurilor nou-create, care, de-a lungul timpului, au încercat să păstreze trăsăturile originale ale artei lăutarilor.

În această perioadă, în 1970, pe baza ansamblului folcloric „Mugurel”, apărut în 1961, a fost creat ansamblul de muzică populară al Societății Filarmonice de Stat din Moldova „Lăutarii” (director artistic al ansamblului – Nicolae Botgros). Numele ansamblului a fost dat în cinstea lăutarilor, cântăreți tradiționali moldovenești.

O altă temă „țigănească”, care a servit drept impuls pentru apariția multor alte evenimente literare, dramatice și teatrale asociate cu aceasta, a fost apariția în 1960 a cărții lui A.V. Kalinin „Țiganul”. Cărând, în 1967, a urmat prima adaptare cinematografică a cărții (cu E. Matveev în rolul principal). Cea de-a doua adaptare a filmului, de astă dată cu M. Volontir în rolul principal, a fost lansată în 1979. În ciuda faptului că Anatolii Kalinin nu înțelegea cu adevărat

dificultățile vieții țiganilor, descriind-o superficial, potrivit cercetătorului rus Nikolai Bessonov, acea parte a cărții care se referea la realitățile perioadei post-belice a fost scrisă cu o profundă cunoaștere a vieții (Бессонов 2010: 337).

Cartea „Țiganul” de A. Kalinin a fost reprodusă nu numai în cinematografie, ci și în dramaturgie. Pe baza sa, au fost scrise piese de teatru, unul dintre primele spectacole teatrale „Țiganul” a fost pus în scenă de teatrul din Rostov, rolul lui Budulai fiind jucat de artistul poporului din Rusia Nikolai Provotorov, care, în epoca sovietică, lucra în mai multe teatre.

În 1966, Teatrul Regional din Luhansk a întreprins un turneu la Chișinău cu producția „Țiganul”, N. Provotorov fiind în rolul principal (Хейстреп 1966). Iar în 1968 N. Provotorov este actor al Teatrului rus moldovenesc „A. Cehov”<sup>7</sup>.

În perioada sovietică, scena teatrului de la Chișinău nu doar a pus în scenă spectacole cu țigani ca personaje principale, ci a primit adesea în turneu teatre de dramă ucrainene și rusești cu spectacole pe temă țigănească. Am scris deja despre o astfel de piesă – „Țiganca Aza” de Staritsky în una din lucrările noastre (Procop 2020: 228-236).

În același timp, în republică, pe scena teatrelor de amatori, se încearcă portretizarea țiganilor reali, așa cum au făcut actorii amatori din Călărași în piesa lui K. Stefansky „Дай погадаю” (Lasă-mă să-ți ghicesc) (Amatorii... 1965). Și aceasta este manifestarea percepției realiste a romilor, reflectată în conștiința publică.

În această perioadă, din 1972 până în 1979, presa republicană a scris și despre creația și spectacolele Ansamblului țiganilor din Moldova (director artistic Leonid Cerepovskiyi)<sup>8</sup>. Până la înființarea ansamblului, multe grupuri de dansatori amatori din Moldova, inclusiv „Prietenia”, „Vântuleț”, „Miorița”, precum și ansamblul de dans popular „Joc”, au inclus în repertoriul lor spectacole de dans precum „Țigăneasca”, „Dansul țiganilor basarabeni”, „Țigăneasca de șatră” etc. Din ce în ce mai mult spectacolul dansului țigănesc al ansamblului „Joc” este asociat în presă cu soliștii Eudochia Negru (Belicov 1972) și Pavel Andreicenko (Mircea 1969). Ansamblul „Joc” în acești ani a efectuat mai multe turnee în străinătate, după cum a remarcat presa republicană, iar dansul țigănesc interpretat de solista Eudochia Negru a provocat publicului emoții puternice („Joc”... 1965).

Astăzi știm că Pavel Andreicenko, artist al poporului din RSSM, solist al ansamblului „Joc” (Mircea 1971), și mai apoi „Flueraș”, a avut o activitate publică intensă pentru a păstra patrimoniul cultural al romilor din Moldova (Стрымбану 1965; Михалева 1966; Dansul... 1965).

Dintre dansurile colectate în diverse zone fol-

clorice în 1960, apoi prelucrate și puse în scenă de V. Curbet, director artistic al ansamblului „Joc”, inițial se interpreta „Ilăul” – dans țigănesc de la Edineț și Soroca (în coregrafia lui Vladimir Curbet, aranjament muzical – Alexandra Kaminețki). Printre soliști se număra Pavel Andreicenko, Vasile Munteanu și Valeriu Călin.

În cartea sa, V. Curbet scrie că în timpul unui turneu din 1963 în Republica Democrată Germană (RDG), în palatul din Karl-Marx-Stadt, printre dansurile prezentate de ansamblu, cele ce au stârnit admirația publicului și au provocat chemări la bis, a fost și dansul țigănesc „Ilăul”. Același lucru s-a întâmplat la concertul final al Deceniului de Artă Moldovenească de la Tallinn (Estonia). Dansul țiganilor interpretat de ansamblul „Joc” a fost redenumit „Dansul țiganilor” (turnee în Australia și Noua Zeelandă), „Suita de dansuri țigănești” (turnee în India), „Suita țiganilor” (Curbet 2005: 27-28, 37, 41, 126, 185). Esența a rămas aceeași: dansul țiganilor a fascinat spectatorul prin expresia și originile folclorice (Un dans... 1968). Farmecul său a fost atât de puternic încât multe grupuri de amatori, inclusiv „Prietenia” (Aculov 1971), „Vântuleț” (Марфин 1972), „Veselia”, „Tineretea”, „Struguraș” și altele, au inclus dansul țigănesc în repertoriul lor sub diferite nume: „Țigăneasca”, „Țigăneasca de șatră”, „Suita de dans a țiganilor moldovenești”, „Dansul țiganilor basarabeni” (Королева 1989: 116, 126, 136-140, 146, 154).

Cu toate acestea, rare și străine pentru acea perioadă și, prin urmare, deosebit de valoroase astăzi, în opinia noastră, considerăm materialele dedicate oamenilor de rând care, de exemplu, fiind angajați în spectacole de amatori, evoluau prin cluburi cu ocazia unor sărbători speciale și a căror etnie în presă era determinată de semne etno-locale ca „din mahalaua<sup>9</sup> țiganilor”. Așa se întâmplă atunci când în articol scria: „Jana Gruia trăiește în Mahalaua țiganilor din Soroca. Lucrează la fabrica de confecții nr. 4 din oraș și e pasionată de muzică. Poate fi văzută zilnic la club unde sub conducerea învățătorului de muzică Fiodor își perfecționează măiestria interpretativă” (Foto Gri-gore Savițchii)<sup>10</sup>.

Un loc special în blocul tematic al presei republicane l-au ocupat materialele dedicate Mariei Drăgan (1947–1986), interpretă a cântecului popular moldovenesc, solistă a ansamblului „Mugurel”<sup>11</sup> și „Fluieraș”, a cărei origine etnică încă se discută (Duminica 2007: 12).

Așa cum s-a arătat mai sus, calea creativă a actorilor și soliștilor de origine romă a fost adesea reflectată în materialele publicate în paginile presei republicane, precum și soarta creativă a celor care, prin natura activităților lor, s-au intersectat cu cultura romilor. Ca exemplu de astfel de interferențe culturale poate ser-

vi soarta creativă a Mariei Balan, care a jucat mai mulți ani în teatrul „Romen” din Moscova (Magula 1968).

Fiecare dintre subiectele de mai sus, reflectate în presa republicană în perioada anilor 1960–1970, poate servi drept sursă pentru scrierea schițelor biografice individuale dedicate vieții și operei acestor oameni creativi.

Rezumând, observăm că actorii și muzicienii de origine romă/țigănească, despre care nu se obișnuia să se vorbească, au contribuit la crearea tezaurului cultural comun al oamenilor care trăiesc între Prut și Nistru, gloria și succesul acestuia.

Reprezentările etnice ale romilor/țiganilor ca eroi romantici, oameni pasionați de libertate, edificate de cinematografia sovietică, au semănat în mintea oamenilor care trăiau în perioada sovietică o imagine pozitivă a unor oameni buni la suflet, veseli și glumeți. Nimeni nu se certa cu romii, dar nici să se înrudească nu se grăbea. O astfel de decizie a fost luată într-o familie tradițional țărănească a lui Arion Caraman, opunându-se sentimentului dragostei dintre fiica lor Ileana și țigănașul Micandru. Ziarul „Cultura” a relatat faptul, după ce a publicat capitole din romanul „Третьи петухи (La cântatul cucoșilor)” de Ana Lupan, ilustrat de Igor Vieru (Lupan 1965).

Dacă în contextul anterior, eroii romanului „La cântatul cucoșilor,” al Anei Lupan sunt inventați și sunt o figură a imaginației scriitoarei, atunci în schița lui R. Ravdin și E. Hmelcovskaia, publicată în același ziar „Cultura”, sub titlul „Stea asupra șatrei”, se vorbește despre modul în care romii, împreună cu oamenii muncii de alte naționalități, participă la construirea societății socialiste (Hmelcovskaia 1967). Și probabil această schiță s-ar fi pierdut printre multe alte, scrise din poziții ideologice și în cadrul ordinii sociale cunoscute de noi, dacă nu ar fi fost personajul principal Andrei Semenovici Taranov, care s-a născut din țigani servi la sfârșitul secolului al XIX-lea în Basarabia, în șatră. Schița a fost inclusă ulterior în cartea lui R. Ravdin și E. Hmelcovskaia intitulată «Дети одной матери-Земли» („Copiii aceleași mame – Pământ”), publicată un an mai târziu (Chișinău, 1968) și care a povestit și despre alte etnii și grupuri etnice din republică.

Andrei Taranov este un reprezentant al primei generații de intelectuali romi din perioada sovietică, care, după revoluție, a participat activ la construirea unui nou sistem, uitând modul de viață patriarhal. Taranov este reprezentantul acelei părți a romilor/țiganilor care a încercat să organizeze viața pe o bază nouă. El este printre romii/țiganii educați care au crezut sincer în ideile „strălucite” a construcției comunismului, militând activ printre conaționali pentru o viață sedentară, pentru susținerea benevolă a constituirii „colhozurilor”.

În toamna anului 1944, Andrei Semenovici Taranov, delegat de ministerul industriei alimentare, a sosit în orașul Rezina pentru a restabili economia republicii. Lucrând mult timp ca director al uzinei de fermentare a tutunului din Șoldănești, el a organizat producția și prelucrarea tutunului în regiunile de nord ale Transnistriei. Înainte de pensionare, devenise șef al biroului regional de asistență socială. În ultimii ani ai vieții sale, A. Taranov, fiind pensionar, a locuit în orașul Rezina unde a decedat în anul 1967.

Biografia lui Andrei Taranov servește ca exemplu viu al implicării romilor în viața unei țări care a cunoscut o schimbare în formațiunile sociale. Și indiferent de timpurile în care a trăit Andrei Taranov, educația, experiența de viață i-au permis să ocupe funcții importante, să-și înscrie biografia în istoria țării în care a trăit.

Biografia lui Andrei Taranov (1896–1967) a fost un exemplu real a unui scenariu de viață ideal și un model de integrare a romilor în societatea sovietică. Născut în șatră, a studiat la școala bisericească, a luptat pentru „albi”, apoi a trecut de partea „roșilor”, a primit o trimitere la una dintre cele mai prestigioase universități închise din țară – Universitatea Comunistă a Oamenilor Muncii din Orient. După aceea, a lucrat în diferite sfere ale economiei naționale. Descrierea biografiei complete a lui A. Taranov depășește scopul acestui studiu. Publicația despre el în vremurile sovietice în presa republicană este rezultatul unei politici coordonate și atent gândite de autoritățile sovietice de sedentarizare a romilor și includerea lor în viața publică a țării.

Un alt exemplu viu și convingător de implicare a romilor în viața socială a republicii este povestea celor trei surori, descrisă de cunoscuta în anii '60–'70 eseistă Tamara Șmundeac în ziarul „Cultura” din 1965. În schiță nu se vorbește direct despre originea romă a celor trei surori și cât de important este că, după ce au terminat studiile, au căpătat profesii prestigioase și nobile pentru acel moment: „Natașa e învățătoare de muzică, Nina e moașă, Ana e farmacistă. Cele trei surori sunt nepoatele bătrânului țigan”. Și doar ultima frază aduce o anumită claritate, zicând clar cititorului că vorbim despre o familie de romi/țigani sau despre o familie cu rădăcini țigănești (Șmundeac 1965).

În concluzie, am dori să menționăm că majoritatea materialelor publicate în presa sovietică din anii '60–'70, legate direct sau indirect de tema romilor, reflectă opinii standard asupra romilor din Moldova, care s-au format sub influența reprezentărilor romantice nu numai ale lui A. Puskin, ci și a lui M. Gorky, care au servit ca bază pentru crearea scenariului filmului lui E. Loteanu „O șatră urcă în cer” (1975). În film au evoluat mulți artiști romi, deveniți astăzi cunoscuți: Alena Buzileva, Lealea Ciornaia, Nicolai Jemciujnii,

Pavel Andreicenko, Nelli Volșaninova și alții. Filmul a devenit o chintesență a ideilor romantice ale popoului sovietic despre țigani, viața și ocupațiile lor.

Ca excepție, în presa republicană din anii '60–'70, ocazional se publicau schițe despre viața de zi cu zi a romilor, care adesea nu își recunoșteau apartenența etnică. Și aceste materiale ar trebui să formeze o imagine realistă a romilor din perioada sovietică, care au constituit, dacă nu chiar baza, atunci o parte semnificativă a conceptului de „om sovietic”. Numai acei romi care au realizat ceva în viață, devenind cunoscuți (actori, dansatori și cântăreți) și agreați de societate, și-au recunoscut identitatea etnică.

#### Note

<sup>1</sup> Mai multe detalii despre acest subiect vezi: Чижма В. С. Средства массовой информации в самоорганизации социокультурной реальности. Дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Омск, 2012. 168 с. / Chizhma V. S. Sredstva massovoy informatsii v samoorganizatsii sotsiokul'turnoy real'nosti. Diss. ... kand. filos. nauk: 09.00.11. Omsk, 2012. 168 s. În: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/sredstva-massovoj-informatsii-v-samoorganizatsii-sociokulturnoj-realnosti.html> (vizitat 14.04.2021).

<sup>2</sup> Mai multe detalii despre acest subiect vezi: Контент-анализ / Kontent-analiz. În: <https://www.krugosvet.ru/enc/lingvistika/kontent-analiz> (vizitat 14.04.2021).

<sup>3</sup> Богораз-Тан В. Г. Воскресшее племя. М.: Художественная литература, 1935. 285 с. / Bogoraz-Tan V. G. Voskressheye plemya. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1935. 285 s.

<sup>4</sup> Această perioadă este caracterizată ca epoca „stagnării” pe timpul lui Brejnev. L. I. Brejnev – om de stat sovietic și lider de partid care a ocupat funcții de conducere în URSS timp de 18 ani: din 1964 până la moartea sa în 1982.

<sup>5</sup> Această atitudine a fost exprimată pentru prima dată într-un raport dedicat celei de-a 50-a aniversări a Revoluției din octombrie, în care se spunea că unificarea națiunilor URSS va forma un singur popor sovietic, al cărui obiectiv principal era construirea comunismului.

<sup>6</sup> Mișcările naționale de la acea vreme au devenit un fel de protecție a culturilor naționale de politica de nivelare și unificare urmată de centru. Multe încercări ale intelectualității de a pune cel puțin o problemă a culturii și limbii lor naționale au fost declarate manifestare a naționalismului și au fost considerate ostile.

<sup>7</sup> Mai multe detalii vezi: <https://www.kino-teatr.ru/teatr/acter/m/sov/242743/bio/> (vizitat 14.04.2021).

<sup>8</sup> Mai multe detalii vezi: Procop S. Leonid Cerepovschi: „Mă mândresc că sunt țigan”. (Seria Patrimoniul cultural al romilor din Moldova. Cartea I). Chi-

și-nău: Cardidact, 2019. 364 p. Ediția bilingvă. ISBN 978-9975-3315-8-6.

<sup>9</sup> Mahala, s. f. Stradă sau cartier mărginaș al unui oraș sau al unui târg. <https://dexonline.ro/definitie/mahala> (vizitat 14.04.2021).

<sup>10</sup> Foto Grigore Savițchii. În: *Cultura*, 1968, 14 decembrie.

<sup>11</sup> Colac T. Privighetoarea plaiului natal. În: *Viața satului*, 1970, 1 mai; Mironov F. Vatra cântecului meu... În: *Femeia Moldovei*, 1970, nr. 11; Ciobanu C. Cântecele Mariei Drăgan. În: *Viața satului*, 1971, 23 octombrie; Mircea S. Dezvăluind sufletul cântecului (Despre M. Dragan, solista ansamblului „Mugurel” din Chișinău). În: *Chișinău. Gazetă de seară*, 1972, 3 ianuarie; Cuzuioc I. Cântecele Mariei Drăgan. În: *Chișinău. Gazetă de seară*, 1974, 8 februarie.

### Referințe bibliografice

Aculov L. Aniversarea „Prieteniei”/ În fotografie: Dansul țiganilor basarabeni. În: *Chișinău. Gazeta de seară*, 1971, 3 iulie.

Amatorii din Călăraș. În: *Cultura*, 1965, 6 noiembrie.

Bazatin I. Lăutaru Fiodor Dimitrov (De la casa de culturii s. Iagona). În: *Cultura*, 1971, 27 noiembrie, p. 13.

Belicov C. Sacră tendință – tinere trepte (Despre dansatoarea E. Negru din ansamblul „Joc”). În: *Cultura*, 1972, 8 iulie.

Botezatu G. Cântăreți, lăutari și povestiri populare. În: *Nistru*, 1965, nr. 2, p. 139-147.

Budeanu G. Lăutarul Toma Acriș. În: *Literatura și Arta*, 1979, 11 octombrie, p. 7.

Bulat M. Urmașii Zamfirei (Despre ansamblul tineresc al țiganilor din s. Volcineț, r-nul Călărași). În: *Tinerimea Moldovei*, 1965, 30 iunie.

Ciocoi G. Barbu Lăutaru... (Versuri). În: *Nistru*, 1965, nr. 9, p. 111-115.

Cosma V. 100 de ani de la moartea marelui artist popular Barbu Lăutarul. În: *Viața studențească*, 1958, nr. 7-8.

Curbet V. La vatra jocului străbun. Chișinău: Pontos, 2005. 428 p.

Dănilă A. Premiere pe scena chișinăuiană 1956-1990. / Dănilă A. Opera din Chișinău. Privire retrospectivă. Chișinău: Prut Internațional, 2005. 284 p.

Dansul țiganilor, acompaniat de orchestra „Fluierăș”. În: *Cultura*, 1965, 4 septembrie.

Duminica Ion. Maria Drăgan – cântăreață de muzică populară (1947-1986). Chișinău: CEP USM, 2007. 160 p.

Dumitraș A. Are Larga patru lăutari. În: *Viața satului*, 1972, 2 mai.

Jeglova Z. Amatorii din Călărași. În: *Cultura Moldovei*, 1965, 25 decembrie.

”Joc” în Iugoslavia / Negru Eudochia. Cel puțin dansurile. În: *Cultura*, 1965, 7 august.

Hmelcovskaia E., Ravdin R. Stea asupra șatrei. În: *Cultura*, 1967, 16 decembrie.

Koroliova E. Suita „Carmen”. În: *Nistru*, 1971, nr. 5, p. 151-154.

Loteanu E. Povestea lăutarului. În: *Moldova*, 1970, nr. 1, p. 9-10.

Lupan Ana. Cântă cucoșii. În: *Cultura*, 1965, 29 mai.

Magula S. Maria Balan (Actor al teatrului țigănesc „Romen” din Moscova). În: *Cultura*, 1968, 7 septembrie, p. 13.

Matcovschi D. Bătrânul lăutar. În: *Cultura*, 1969, 12 aprilie.

Mircea N. Măiestrie și voință (Actorul poporului din RSSM P. Andreicenco). În: *Chișinău. Gazeta de seară*, 1969, 29 mai.

Mircea N. Pavel Andreicenco (Artist al poporului din RSSM). În: *Tinerimea Moldovei*, 1971, 5 februarie.

Procop S. Piesa lui M. Staritsky „Țiganca Aza” pe scenă teatrală din Chișinău (din materialele presei republicane). În: *Patrimoniul Cultural: Cercetare, Valorificare, Promovare. Vol. I. Materialele conferinței științifice internaționale. Ediția a XII-a. Chișinău, 28-29 mai 2020. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, p. 228-236.*

Răutu Gh. O carte. În: *Cultura*, 1964, 5 martie. (Despre: Рисунок. Илья Трофимович Богдеско. Chișinău: Cartea moldovenească, 1964).

Samoilov A. Barbu Lăutaru (o sută de ani de la data morții). În: *Moldova Socialistă*, 1958, 19 august.

Șmundeac Tamara. Trei surori. În: *Cultura*, 1965, 25 septembrie.

Un dans țigănesc în interpretarea artiștilor ansamblului emerit „Joc”. Fotografie: M. Șargu. În: *Cultura*, 1968, 7 septembrie, p. 1.

Vrabie Gh. Pictorul și grafica de carte (Despre Bogdesco). În: *Cultura*, 1974, 23 noiembrie.

Zbârciog V. O colecție interesantă (Despre grafica lui Bogdesco „Țiganii”). În: *Cultura*, 1974, 19 ianuarie.

Бессонов Н. В. Биографии воевавших цыган. Цыганская трагедия 1941-1945: Факты, документы, воспоминания. Т. 2. Вооруженный отпор. Под ред. Л. Н. Черенкова; Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва. Научное издание. СПб.: Издательский дом «Шатра», 2010. 375 с. / Bessonov N. V. Biografii voyevavshikh tsygan. Tsyganskaya tragediya 1941-1945: Fakty, dokumenty, vospominaniya; T. 2. Vooruzhonnyu otpor. Pod red. L. N. Cherenkova; Rossiyskiy nauchno-issledovatel'skiy institut kul'turnogo i prirodnogo

naslediya im. D. S. Likhachova. Nauchnoye izdaniye. SPb.: Izdatel'skiy dom «Shatra», 2010. 375 s.

Двойченко-Маркова Е. М. Пушкин в Молдавии и Валахии. М.: Наука, 1979. 200 с. / Dvoychenko-Markova Ye. M. Pushkin v Moldavii i Valakhii. M.: Nauka, 1979. 200 s.

Королёва Э. А. Твои танцы, Молдова. Кишинев: Тимпул, 1989. 160 с. / Koroljova E. A. Tvoi tantsy, Moldova. Kishinev: Timpul, 1989. 160 s.

Куруч Л. И. Статьи о Пушкине. Кишинев: Паргон, 2013. 64 с. / Kuruch L. I. Stat'i o Pushkine. Kishinev: Paragon, 2013. 64 s.

Лотяну Э. Лаутары (Сценарий художественного фильма). Кишинев, 1971. 143 с. / Lotyanu E. Lautary (Stsenariy khudozhestvennogo fil'ma). Kishinev, 1971. 143 s.

Марфин В. Приобщение к искусству. În: Молодежь Молдавии, 1972, 28 марта. / Marfin V. Priobshcheniye k iskusstvu. In: Molodezh' Moldavii, 1972, 28 marta.

Михалева В. Одухотворенность таланта (Об артисте ансамбля «Флуераш» П. Андрейченко). În: Советская Молдавия, 1966, 24 февраля. / Mikhaleva V. Odukhotvorennost' talanta (Ob artiste ansamblya «Fluyerash» P. Andreychenko). In: Sovetskaya Moldaviya, 1966, 24 fevralya.

Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей. Изд. подг. Р. С. Деметер и П. С. Деметер. М.: Главная редакция восточной литературы, 1981. 264 с. / Obraztsy fol'klora tsygan-kelderarey. Izd. podg. R. S. Demeter i P. S. Demeter. M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1981. 264 s.

Столяр З. Потомок лэутаров (О композиторе Г. Няга). În: Кодры, 1972, № 3, с. 150-152. / Stolyar Z. Potomok leutarov (O kompozitore G. Nyaga). In: Kodry, 1972, № 3, s. 150-152.

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

Трубецкой Б. А. Пушкин в Молдавии. Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1976. 348 с. / Trubetskoy B. A. Pushkin v Moldavii. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1976. 348 s.

Хейстер В. Судьба цыгана Будулая (Драма Н. Провоторова «Цыган» в постановке Луганского областного драматического театра в Кишиневе). În: Молодежь Молдавии, 1966, 26 августа. / Kheyster V. Sud'ba tsygana Budulaya (Drama N. Provotorova «Tsygan» v postanovke Luganskogo oblastnogo dramaticheskogo teatra v Kishineve). In: Molodezh' Moldavii, 1966, 26 avgusta.

Чельшев Б. Фотография и поединок (О Ф. Ли-

сте и Б. Лаутару). În: Советская Молдавия, 1977, 31 июля. / Chelyshev B. Fotografiya i poyedinok (O F. Liste i B. Lautaru). In: Sovetskaya Moldaviya, 1977, 31 iyulya.

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

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

**Svetlana Procop** (Chisinau, Republica Moldova). PhD in Philology, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heratage.

**E-mail:** svetlanaprocop@ich.md

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6928-4828>

Irina ȘIHOVA,  
Iulii PALIHOVICI

## ASPECTE ETNOLOGICE ALE ISTORIEI LEGISLAȚIEI IMPERIULUI RUS REFERITOARE LA EVREI (ANII 1762–1818)

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.08>

### Rezumat

#### Aspecte etnologice ale istoriei legislației Imperiului Rus referitoare la evrei (anii 1762–1818)

Acest articol este primul studiu în limba română al aspectului etnologic al istoriei legislației Imperiului Rus referitoare la evrei. Folosind materialul primar specific actelor legislative și material factologic, autorii investighează istoria apariției evreilor în granițele Imperiului Rus, creării și funcționării Zonei de Ședere permanente a evreilor și evoluția atitudinii oficiale a autorităților față de aceștia. Autorii dezvăluie trei poziții fundamentale pe care s-a construit întreaga politică imperială cu privire la evrei: evreii din Imperiul Rus au dreptul să trăiască numai în anumite regiuni; sunt atașați de qahale (mai târziu – societăți evreiești), cu responsabilități colective față de stat; dările evreilor sunt mai mari decât ale celorlalți cetățeni ai imperiului, indiferent de statutul lor economic. O scurtă perioadă de liberalizare în primii ani ai domniei lui Alexandru I, al cărui „Dispoziție privind organizarea evreilor”, fie și la nivel declarativ, le-a dat evreilor drepturi aproape egale cu ceilalți cetățeni ai Imperiului și i-a încurajat la integrare culturală și economică. Cercetarea se concentrează pe aspectul regional: istorie, populație, teritoriile Republicii Moldova și României moderne. Cadrul cronologic al acestui articol se limitează de la începutul domniei Ecaterinei a II-a (1762) până la crearea regiunii Basarabia (1818). În viitor, studiul va fi continuat din punct de vedere istoric, până la prăbușirea Imperiului Rus și abolirea Zonei de Ședere.

**Cuvinte-cheie:** istorie, etnologie, evrei, legislație, Zona de Ședere, Imperiul Rus, Basarabia, regiunea Basarabia.

### Резюме

#### Этнологические аспекты истории законодательства Российской империи в отношении евреев (1762–1818)

В настоящей статье впервые на румынском языке рассматривается этнологический аспект истории права в Российской империи относительно евреев. Авторы на конкретном первичном материале законодательных актов, а также другом историческом материале исследуют историю появления евреев в границах Российской империи, историю создания и функционирования Черты постоянной еврейской оседлости и эволюцию официального отношения к ним власти. Выявляются три принципиальные позиции, на которых строилась вся политика Российской империи, касающаяся евреев: евреи внутри Российской империи имеют право жить только в определенных регионах; они прикрепляются к каалам (позднее – еврейским обществам), которые несут коллективную ответственность перед государством; подати с евреев выше, чем с прочих граждан империи, независимо от их экономического

положения. Изучается стоящий особняком в истории черты оседлости и в российской истории вообще краткий период либерализации в первые годы царствования Александра I, чье «Положение» давало евреям почти равные с остальными гражданами империи права и поощряло их к культурной и экономической интеграции. Особый акцент в исследовании делается на региональном аспекте: истории, населении, территориях современных Республики Молдова и Румынии. Хронологические рамки настоящей статьи ограничиваются началом царствования Екатерины Великой (1762) и созданием Бессарабской области (1818). В перспективе исследование будет продолжено исторически, вплоть до распада Российской империи и отмены черты оседлости.

**Ключевые слова:** история, этнология, евреи, законодательство, черта оседлости, Российская империя, Бессарабия, Бессарабская область.

### Summary

#### Ethnological aspects of the history of the legislation of the Russian Empire regarding Jews (1762–1818)

The article for the first time in Romanian examines the Jewish ethnological aspect of the history of law in the Russian Empire. The authors, using specific primary material of legislative acts, as well as other historical sources, investigate the history of the appearance of Jews within the borders of the Russian Empire, the history of the creation and functioning of the Jewish Pale of Settlement and the evolution of the official attitude towards them. The authors reveal three fundamental positions on which the entire policy of the Russian Empire regarding the Jews was built: Jews within the Russian Empire have the right to settle only in certain regions; they are attached to the kahals (later – Jewish societies), which are collectively responsible to the state; taxes from Jews are higher than from other citizens of the empire, regardless of their economic status. The particular study is devoted to the short period of liberalization in the first years of the reign of Alexander I, whose "Polojenie o evreiah" at the declarative level gave Jews almost equal rights with the rest of the citizens of the Empire and encouraged them to cultural and economic integration. The research focuses as well on the regional aspect: history, population, territories of the modern Republic of Moldova and Romania. The chronological framework of this article is from the beginning of the reign of Catherine the Great (1762) to the creation of the Bessarabian region (1818). In the future the study will continue historically, until the collapse of the Russian Empire and the abolition of the Pale of Settlement.

**Key words:** History, ethnology, Jews, legislation, Pale of Settlement, Russian Empire, Bessarabia, Bessarabian region.

În 1812, în urma Păcii de la București, Basarabia nu numai că a intrat sub jurisdicția Imperiului Rus, ci a și fost inclusă în Zona de Ședere permanentă a evreilor – acele regiuni de sud-vest ale Imperiului în care evreilor (mai exact iudeilor) le era permis să locuiască permanent. Inițial, Basarabia și-a păstrat statutul de autonomie. Însă din 1835, legislația imperială a fost pe deplin aplicată și evreilor basarabeni. Concentrată în principal în Chișinău și uiezul cu același nume și în partea de nord a guberniei, populația evreiască a crescut de la 19.013 în 1817 și 43.062 în 1836 la 228.620 (11,8% din populația totală) în 1897.

În ordinea cronologică observăm anumite etape în schimbarea legislației Imperiului Rus în privința evreilor. Astfel, în 1791, un decret al țarinei Ecaterina a II-a prevedea că evreilor li se permite să trăiască și să lucreze numai în anumite gubernii. Dar luarea acestei decizii a fost precedată de câțiva ani de ezitare.

După cum se știe, Ecaterina a II-a a urcat pe tronul rus în iulie 1762. Este mai puțin cunoscut faptul că a trebuit să rezolve literalmente încă din primele zile ale domniei „problema evreiască”, care părea să nu fi existat pentru imperiu. Ea însăși (vorbind despre sine la persoana a treia) a scris în «Мемуары» (Memorii): „În a cincea sau a șasea zi după accederea Ecaterinei a II-a la tron, ea a apărut în Senat <...>. Din păcate, s-a întâmplat ca în această sesiune <...> să fie un proiect care să permită evreilor să intre în Rusia. Ecaterina, considerând că îi este greu să dea consimțământul pentru această propunere, recunoscută în unanimitate de toți ca fiind utilă, a fost scoasă din această dificultate de senatorul kneazul Odovskiy, care s-a ridicat și i-a spus: «Maiestatea voastră, înainte de a decide, poate a-ți binevoi să vedeți ce a scris Împărăteasa Elisaveta cu propria ei mână pe câmpul unei propuneri similare?». Ecaterina a ordonat aducerea registrelor și a constatat că Elisaveta, în evlavie ei, scrisese pe margine: «Nu vreau câștig de la dușmanii lui Iisus Hristos». Nu a trecut nici o săptămână de la ascensiunea Ecaterinei la tron; ea a venit la putere pentru a proteja credința ortodoxă; <...> a începe cu o astfel de măsură putea atâta spiritele, însă a considera propunerea dăunătoare îi era imposibil. Ecaterina s-a adresat procurorului general după ce acesta a numărat voturile, zicându-i: „Aș vrea ca acest caz să fie amânat pentru altă dată”. Deci, adesea nu este suficient să fii iluminat, să ai cele mai bune intenții și puterea de a le îndeplini” (Ecaterina, 1990).

Altfel spus, circumstanțele, Consiliul și Ecaterina însăși erau în favoarea șederii evreilor în interiorul granițelor imperiului; Imperiul rus avea nevoie stringentă de noi locuitori pentru a coloniza Novorosia, regiune situată la nord de Marea Neagră, recent cucerită, iar evreii erau printre candidații eligibili. Dar înțeleaptă și cu multă viziune, Ecaterina a înțeles că

relocarea în masă a celor de alte credințe în Rusia, chiar la începutul domniei sale, ar provoca neînțelegeri și chiar, poate, tulburări în rândul populației care sărăciseră complet în ultimii ani ai domniei Elisavetei. Drept urmare, la 4 decembrie a aceleiași 1762, Ecaterina a semnat Manifestul „Despre permiterea străinilor, cu excepția jidanilor, să intre și să se stabilească în Rusia” (ИЗЗПИ, vol. XVI, nr. 11.720: 126-127) (evidențierea prin cursiv ne aparține).

Dar cursul istoric al evenimentelor nu mai putea fi oprit. Ecaterina nu putea decât să atenueze inevitabilul.

De altfel, primul vestitor al creării Zonei de Ședere a evreilor a fost Decretul semnat de Ecaterina cea Mare la 16 noiembrie 1769 „Cu privire la acordarea dreptului valahilor, grecilor, armenilor și rascolnicilor trecuți în rezervă din armata activă pentru a alege un loc de ședere sau de a intra în slujbă după dorința lor și de a permite evreilor să se stabilească numai în provincia Novorosiyk” (ИЗЗПИ, vol. XVIII, nr. 13.383: 1018). Pentru prima dată în istoria Imperiului Rus, acest decret le permitea evreilor șederea în guberniile interioare, actele legislative anterioare lui interpretându-i pe „jidani” (denumire împrumutată din poloneză, cu care evreii erau numiți reglementar până la sfârșitul secolului al XVIII-lea) ca indezirabili, cărora nu li se permitea șederea în Imperiul Rus sau care erau expulzați din acesta.

Am dori să atragem atenția asupra faptului că același decret prevedea în mod special dreptul valahilor (adică moldovenilor / românilor) „de a le oferi alegerea modului de viață în Imperiul Rus, adică: să se stabilească în provincia Ekaterininskaia și în Malorosia, sau să se înroleze în Regimentul Moldovenesc de husari sau, primind din regiment o mărturie scrisă, să plece în alte părți ale Imperiului pentru orice fel de îndeletnicire sau servicii persoanelor particulare” (ИЗЗПИ, vol. XVIII, nr. 13.383: 1018). Într-adevăr, cunoaștem multe exemple de așezare a moldovenilor într-o regiune populată, care în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea și-a schimbat granițele și denumirea de mai multe ori: Noua Serbie, Novorosia, gubernia Novorosiyk și, în cele din urmă – gubernia Herson. Astfel, târgul Kalnibolota se numea neoficial „Compania 5” și a fost înființat în 1752 ca loc de dislocare permanentă a companiei a cincea a regimentului de husari moldoveni; iar în 1805 (chiar înainte de războiul ruso-turc din 1806–1812 și pacea de la București!), aici s-au mutat din Moldova primele 10 familii de evrei.

Doar doi ani mai târziu, în 1772, Ecaterina a II-a, regele prusac Frederic al II-lea și moștenitorul tronului austriac, Iosif al II-lea, au ajuns la un acord privind împărțirea unor pământuri ale Rzeczpospolitei, conform căreia Rusia a obținut nordul și ținuturile estice

ale Marelui Ducat al Lituaniei. Acest act a intrat în istorie ca prima împărțire a Rzeczpospolitei. Moldova a fost implicată indirect în această situație istorică. În realitate, concomitent cu războiul din Polonia, Rusia era implicată în război și cu Turcia (războiul ruso-turc din 1768–1774). S-a creat o situație în care Moldova și Țara Românească s-ar fi regăsit în sfera influenței ruse. Nedorind consolidarea influenței rusești în Balcani, regele Frederic al II-lea cel Mare a propus Rusiei să renunțe la Moldova și Țara Românească și, drept compensație pentru cheltuielile militare, a propus Rusiei împărțirea Rzeczpospolitei cu Prusia. Anexarea Basarabiei de către Imperiul Rus a fost amânată cu 40 de ani – cu prețul anexării unei părți a Marelui Ducat al Lituaniei.

Tratatul de la Viena a fost semnat la 19 februarie 1772. În temeiul tratatului, Pomerania și o parte din provincia Poznan au fost cedate Prusiei; Austriei – Galiția, iar Rusiei – partea de est a Belarusului de astăzi, transformată în guberniile Moghiliov (Moghilău) și Poloțk, care mai târziu devenise gubernia Vitebsk.

Pe teritoriul Rusiei s-au pomenit zeci de mii de evrei lituanieni care, în mod neașteptat pentru ei, au devenit supuși ai Rusiei și au stârnit nedumerirea oficialilor ruși, care pentru prima dată întâlneau evrei. „Întregul Belarus este plin de ei”, a menționat Ecaterina într-o scrisoare către filosoful francez D. Diderot (apud: Kandel 2014: 129). Pe 13 septembrie a aceluiași an, Ecaterinei ia fost înmănat raportul guvernatorului general al Belarusului Cernișev „Cu privire la instituirea recensământului pentru colectarea impozitelor pe cap de locuitor în provinciile belaruse <...>”: „Binevoii să decretați începutul recensământului în ordinea stabilită <...> pentru a-i pune pe picior de egalitate cu ceilalți țărani din țară, cu o dare de șapte grivne <...>. De la evrei, de asemenea, o taxă de o rublă <pe cap>, și să fie atribuiți qahalelor, care ar trebui să fie stabilite prin considerațiunea guvernatorilor și după necesități” (ПСЗРІ, vol. XIX, nr. 13.865: 571-573).

Devenise imposibil de a scăpa Rusia de evrei: erau prea mulți, iar rolul lor în activitatea economică era prea important, astfel încât expulzarea lor ar fi subminat economia regiunii anexate. Rămânea doar soluția de a-i menține în limitele Zonei de Ședere. Deja în 1772, au fost legalizate și consolidate trei poziții fundamentale, pe care s-a construit întreaga politică „evreiască” a Imperiului Rus: evreii din Imperiul Rus aveau dreptul să trăiască numai în anumite regiuni; erau organizați în qahale, iar qahalele purtau responsabilitate colectivă față de stat (formal, qahalele au fost desființate în 1844, dar chiar și după aceea, colectarea impozitelor și organizarea recruților a rămas în responsabilitatea societăților evreiești); taxele de la evrei erau mai mari decât de la ceilalți cetățeni ai im-

periului, indiferent de statutul lor economic.

Politica ulterioară a Imperiului Rus în ceea ce privește evreii putea fi mai permisivă, sau mai dură, funcție de perioade. În ultimii ani a domniei Ecaterinei a II-a, au avut loc împărțirile a doua (7 aprilie 1793) și a treia (24 octombrie 1795) a Rzeczpospolitei. Podilia, Volînia, Minsk și ținuturile adiacente, dens populate de evrei, au devenit parte a Zonei de Ședere. Ecaterina continuă să înăsprească legislația referitoare la evrei. În iunie 1794 (între cea de a doua și a treia împărțiri a Rzeczpospolitei), ea a semnat un decret care înăsprea și mai mult povara fiscală pentru evreii ruși: „Despre dările evreilor, înscriși în orașe ca cetățeni și negustori, stabilite de două ori mai mari decât cele datorate de cetățeni și negustori de credință creștină de orice confesiuni”: „<...> care nu vor să rămână, să li se dea libertate, în baza Regulamentelor privind orașele, după plata unei dări duble de trei ani, să plece din imperiul nostru” (ПСЗРІ, v. XXIII, nr. 17.224: 532). Cu alte cuvinte: dacă alegi să trăiești în Imperiul Rus, plătește de două ori mai mult decât alți negustori sau cetățeni creștini (altfel zis concurenți!); sau plătești imediat cât plătesc alții timp de 6 ani și pleacă; sau acceptă să fii botezat. Ca urmare, printre evrei domnea o sărăcie disperată, qahalele cumula arierate uriașe și numai cei mai descurcări supra-viețuiau în afaceri. Cu toate acestea, puțini evrei s-au convertit la creștinism.

Un an mai târziu, în mai 1795 (imediat după a treia împărțire a Rzeczpospolitei) – unul dintre punctele decretului „În ce privește unele dispoziții de organizare a guberniei Minsk”: „Evreii cărora li se permite prin decretul nostru din 23 iunie 1794 <...> să se ocupe de comerț și meșteșugărit și care nu numai în orașe și târguri locuiesc, ci și prin sate sunt împrăștiati, <...> să se străduie să-i mute în orașe de uiezd, astfel încât acești oameni să nu hoinărească în detrimentul societății, ci prin comerțul și înmulțirea artizanatului și a meșteșugurilor să obțină profit pentru ei înșiși și să aducă foloase obștii” (ПСЗРІ, vol. XXIII, nr. 17.327: 694-695). Astfel, pentru prima dată apare o nouă restricție: chiar și în limitele Zonei de Ședere, evreii puteau trăi nu oriunde, ci doar în orașe (mai târziu - și în târguri și colonii evreiești, special constituite).

Fiul și moștenitorul Ecaterinei, Pavel, în timpul scurtei sale domnii de patru ani, a confirmat decretele în vigoare privind dubla impozitare a evreilor, ariile șederii lor și a fondat, deopotrivă, cenzura evreiască: „Maiestatea Sa Imperială a binevoit să decreteze: pentru a studia cărțile în limba evreiască care se aduc în Rusia, să se angajeze în Cenzura de la Riga doi evrei, cu bune abilități pentru un astfel de exercițiu” (ПСЗРІ, v. XXIV, nr. 18.186: 760).

Poetul și oficialul rus Gavriil Derjavin a fost de-

tașat de două ori în zonele dens populate de evrei din provincia Minsk. El a întâlnit prima dată o comunitate evreiască organizată în 1799, în timpul unei călătorii în Belarus. În această călătorie a luat naștere dorința lui de a rezolva „problema evreiască”. După înțelegerea sa, acest lucru însemna a proteja populația creștină de exploatare de către evrei și, în același timp, a face ca evreii să aducă foloase statului. Ca rezultat a apărut proiectul de reformă a legii, pe care Derjavin însuși l-a numit «Мнение о евреях» (Opinie despre evrei), prin esența sa, un proiect antisemit. Astfel, crezând că evreii urăsc creștinii, Derjavin propune: să se interzică evreilor să angajeze servitori creștini; să nu se permită evreilor exilați în Siberia să-și ia soțiile cu ei („ca să nu se înmulțească și să corupă inima Imperiului...”); să diminueze puterea qahalurilor astfel încât evreii să poată fi asimilați; să distrugă vechiul sistem de auto-guvernare a comunităților prin propriile impozite, dări și amenzi și, în același timp, să interzică evreilor să fie aleși în organele de breaslă (dând astfel toată puterea de a lua decizii privitor la evrei în mâinile concurenților lor creștini), precum și ai priva pe evrei de dreptul de a comercializa băuturi și de a închiria bunuri. Derjavin considera că izolarea evreilor de creștini prin mutări masive și interzicerea completă a șederii (cu rare excepții) în provinciile interioare, ar constitui un beneficiu. Argumentele lui Derjavin în favoarea abolirii autonomiei comunităților evreiești, și anume izolarea lor, un „stat în stat”, a devenit în viitor baza antisemitismului rus în secolul al XIX-lea. (după Klier, 352). Cu toate acestea, epoca lui Pavel I s-a încheiat neîncepându-se, iar fiul său, Alexandru I, nu a susținut acest proiect și nici alte proiecte antisemite.

Avântul lui Alexandru pentru reforme a avut un început excelent și a fost marcat de o liberalizare semnificativă a politicii interne, inclusiv în privința evreilor ruși. În noiembrie 1802, Alexandru a ordonat formarea unui comitet special care să ia în considerare cazurile referitoare la statutul evreilor din Imperiu. În decembrie 1804, el a semnat «Положение о устройстве евреев» (Dispoziție privind organizarea evreilor) (ПСЗРИ, v. XXVIII, nr. 21.547: 731-737) – mult mai liberală în comparație cu legile anterioare. Această dispoziție era destul de detaliată, compusă din șase secțiuni și 54 de puncte, pe opt pagini. „Dispoziția” începea cu secțiunea «О просвещении» (Despre educație), care le oferea copiilor evrei dreptul de a studia în mod egal cu cei creștini și încuraja studierea limbilor rusă, poloneză sau germană; continua cu «О разных состояниях и промыслах евреев и преимуществах» (Despre categoriile și îndelnicirile evreilor și avantaje), care încuraja (inclusiv prin acordarea împrumuturilor) ocuparea evreilor în agricultură (astfel au apărut primele colonii agricole

evreiești), meșteșuguri, producție (în același timp, a interzis categoric evreilor de a deține cârciumi). Secțiunile a treia și a patra, «О обязанностях евреев по вышеозначенным их состояниям» (Cu privire la îndatoririle evreilor conform categoriilor menționate mai sus) și «О гражданском устройстве евреев» (Cu privire la starea civilă a evreilor) reglementau problemele cetățeniei și stării civile, cereau obligatoriu apartenența evreilor unei moșii și unui qahal; în sfârșit, secțiunile a cincilea și a șasea, «О должности раввинов» (Despre autoritatea rabinilor) și «О должности кагалов» (Despre autoritatea qahalurilor), au limitat posibilitățile clerului și autorității seculare evreiești, subordonându-le legilor imperiului.

De fapt, „Dispoziția” le-a dat evreilor drepturi relativ egale cu restul cetățenilor Imperiului (inclusiv dreptul de a fi aleși ca magistrați) și i-a încurajat la integrare culturală și economică. Discriminatorii, probabil, au rămas doar interdicția de a locui în guberniile interioare (iar în interiorul Zonei – în sate), astfel consolidându-se statutul Zonei de Ședere; interzicerea anumitor activități, cum ar fi cârciumăritul, închirierea și întreținerea caselor pentru oaspeți; păstrarea unei dări duble pentru evrei, din nou cu scopul de a încuraja evoluția lor către categorii mai „productive” (și invers, evreii, „care vor recurge la agricultura arabilă” erau scutiți de impozite pe o perioadă de 10 ani). Este greu de spus cât de mult s-ar justifica speranțele lui Alexandru pentru integrarea în masă a evreilor chiar în generația următoare (de altfel, prima secțiune a „Dispoziției” nu era despre moșii și ordine civilă, ceea ce ar părea logic, ci despre iluminare, adică integrare începând din copilărie). Cheia pentru a înțelege planurile lui Alexandru pentru integrarea economică completă a evreilor este paragraful 26: „Atunci când, în general, toți evreii din agricultură, manufactură și negustori vor demonstra o tendință și sârguință constante, guvernul, în consecință, va lua măsuri pentru a le egaliza dările cu ale celorlalți supuși” (ПСЗРИ, vol. XXVIII, nr. 21.547: 731-737).

În același timp, „Dispoziția” asigura evreilor dreptul la autonomie culturală și religioasă. Primele două clauze ale dispoziției sunt foarte reprezentative în acest sens:

„1. Toți copiii evreilor pot fi acceptați și educați, fără nicio diferențiere față de ceilalți copii, în toate școlile, gimnaziile și universitățile publice din Rusia.

2. Niciunul dintre copiii evrei, care a fost la școală în timpul educării sale, nu ar trebui, în nici un fel, să fie distras de la religia sa și nici să fie obligat să învețe ceea ce este contrar acesteia sau poate în dezacord cu aceasta” (ПСЗРИ, vol. XXVIII, nr. 21.547: 731). Însă, cu regret, ca și multe alte idei liberale ale

lui Alexandru, integrarea evreilor era doar o retorică bineintenționată, fără ca să urmeze acțiuni sistematice concrete.

În 1807, decretul nominal al lui Alexandru «О количестве капиталов, каковое должны объявлять купцы по гильдиям» (Cu privire la suma de capital pe care trebuie să o declare negustorii din bresle) nu numai că a introdus noi obligații financiare (pentru breasla I–50 mii ruble sau mai mult, pentru breasla a II-a – de la 20 la 50 mii ruble, pentru breasla a III-a – de la 8 la 20 de mii de ruble), dar și prevedea în mod specific: „Stabilim această măsură pentru toți negustorii <...>, fără a exclude evreii din acele gubernii în care le este permis negoțul și șederea. Aceștia, în loc să plătească dublu dările, vor plăti egal ca toți comercianții” (ПСЗРИ, vol. XXIX, nr. 22.678: 1321).

În sfârșit vine anul 1812, anul războiului cu Napoleon și anul victoriei Imperiului Rus asupra Imperiului Otoman în unul din războaiele ruso-turce. În mai 1812, Împăratul Alexandru I și Hanul Mahmud al II-lea au semnat „Tratatul de pace între Rusia și Poarta Otomană”, în care scrie: „Art. 4. <...> Râul Prut de la intrarea sa în Moldova până la revărsarea sa în Dunăre și malul stâng al Dunării, de la această revărsare la delta Chilia și până la mare, vor forma granița ambelor imperii. <...> Sublima Poartă Otomană cedează și predă Curții Imperiale Ruse pământurile de pe malul stâng al Prutului, cu cetăți, sate, târguri și locuințe situate acolo” (ПСЗРИ, vol. XXXII, nr. 25.110: 316-322). Astfel Basarabia, împreună cu toți evreii săi, a devenit parte a Imperiului Rus.

În 1817, Alexandru I a semnat decretul «Об учинении проверки прописных евреев по всем тем губерниям, где им жить дозволено» (Cu privire la evidența evreilor cu ședere în toate acele gubernii în care li se permite să locuiască) (ПСЗРИ, vol. XXXIV, nr. 26.805: 221-222). Iar după șase ani de perioadă de tranziție, la 29 aprilie 1818, intră în vigoare «Устав образования Бессарабской области» (Statutul formării regiunii Basarabia), în care este menționat în special: „Locuitorii regiunii basarabene sunt împărțiți în următoarele categorii: 1. Clericul, 2. Nobilimea, 3. Boiernașii, 4. Mazilii, 5. Ruptașii, 6. Negustorii și mic-burghezii, 7. Țăranii și agricultorii coloniști, 8. Țigani ce aparțineau coroanei sau moșierilor, 9. Evreii”. (ПСЗРИ, vol. XXXV, nr. 27.357: 222). Astfel, la momentul anexării Basarabiei de către Imperiul Rus s-a conturat statutul juridic al evreilor: evreii sunt clasificați într-o categorie socială aparte, ceea ce corespunde întru totul atitudinii generale a autorităților imperiale față de evrei și explică evoluția legislației în privința lor. Aceste cinci decenii analizate constituie perioada incipientă a relațiilor între evrei și imperiu, care le-a schimbat în totalitate modul de viață.

În general, întreaga politică economică față de evrei a fost înrădăcinată în teoria fiziocraților: agricultura este cea mai importantă pentru economie, urmată de industrie și artizanat. Prin urmare, evreii, în mare parte, din motive istorice, mici meșteșugari și comercianți, erau percepuți ca un strat neproductiv al societății.

În continuarea studiului nostru, vom lua în considerare situația evreilor basarabeni în lumina statutului autonomiei oferite Basarabiei prin «Устав образования Бессарабской области» (Statutul formării regiunii Basarabia) și vom continua studiul din punct de vedere istoric, urmând perioada până la prăbușirea Imperiului Rus și abolirea Zonei de Ședere.

### Lista abrevierilor

ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е.

### Referințe bibliografice

Екатерина II. Сочинения / Сост. и примеч. В. К. Былинина и М. П. Одесского. М.: Современник, 1990. / Ekaterina II. Sochineniya / Sost. i primech. V. K. Byilinina i M. P. Odesskogo. M.: Sovremennik, 1990. [http://az.lib.ru/e/ekaterina\\_w/text\\_0410.shtml](http://az.lib.ru/e/ekaterina_w/text_0410.shtml) (vizitat 21.05.2021).

Кандель Ф. С. Евреи России: времена и события. М.: Мосты культуры. Иерусалим: Гешарим, 2014. 800 с. / Kandel F. S. Evrei Rossii: vremena i sobyitiya. M.: Mostyi kulturyi. Ierusalim: Gesharim, 2014. 800 s.

Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. М.: Иерусалим: «Гешарим» – Мосты культуры, 2000. 352 с. / Klier Dzh. D. Rossiya sobiraet svoih evreev. Proishozhdenie evreyskogo voprosa v Rossii: 1772–1825. M.: Ierusalim: «Gesharim» – Mostyi kulturyi, 2000. 352 s.

Мыш М. И. Руководство к русским законам о евреях. Издание четвертое, пересмотренное и значительно дополненное. СПб.: типография Бенке, 1914. / Mysh M. I. Rukovodstvo k russkim zakonom o evreyah. Izdanie chetvyortoe, peresmotrennoe i znachitelno dopolnennoe. SPb.: tipografiya Benke, 1914.

Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени, от 1649–1873 г. Извлечение из полных собраний законов Российской империи / сост. и изд. В. О. Леванда. СПб.: Тип. К. В. Трубникова, 1874. 1158 с. / Polnyiy hronologicheskii sbornik zakonov i polozheniy, kasayuschihsy evreev, ot Ulozheniya tsarya Alekseya Mihaylovicha do nastoyaschego vremeni, ot 1649–1873 g. Izvlechenie iz polnyih

sobraniy zakonov Rossiyskoy imperii / sost. i izd. V. O. Levanda. SPb.: Tip. K. V. Trubnikova, 1874. 1158 s.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. С 1649 по 12 декабря 1825 г., тт. 1–45. СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1830. / Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii. Sbranie 1-e. S 1649 po 12 dekabrya 1825 g., tt. 1–45. SPb.: Tip. 2-go Otd-niya Sobstv. E. I. V. kantselyarii, 1830. <http://elibrary.shpl.ru/ru/nodes/178-rossiya-zakony-i-postanovleniya-polnoe-sobranie-zakonov-rossiyskoy-imperii-sobranie-1-e-s-1649-po-12-dekabrya-1825-g-spb-1830> (vizitat mart-mai 2021).

Полян П. М. Географические арабески: пространства вдохновения, свободы и несвободы. М.: Издательство ИКАР, 2017. 832 с. / Polyan P. M. Geograficheskie arabeski: prostranstva vdohnoveniya, svobody i nesvobody. M.: Izdatelstvo IKAR, 2017. 832 s.

Сборник законов о евреях с разъяснениями по определениям Правительствующаго Сената и циркулярам министерств. Сост. Гессен И. В., Фридштейн В. СПб.: Издание Юридического книжного магазина Н. К. Мартынова. 1904. 422 с. / Sbornik zakonov o evreyah s raz'yasneniyami po opredeleniyam Pravitelstvuyushchago Senata i tsirkulyaram ministerstv. Sost. Gessen I. V., Fridshteyn V. SPb. Izdanie Yuridicheskogo knizhnogo magazina N. K. Martynova. 1904. 422 s.

**Irina Șihova** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie. Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Ирина Шихова** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии. Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Irina Shikhova** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology. Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** [irina.shikhova@ich.md](mailto:irina.shikhova@ich.md)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4315-6585>

**Iulii Palihovici** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand. Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Юлий Палихович** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант. Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Iulii Palihovici** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student. Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** [i.palihovici@ich.md](mailto:i.palihovici@ich.md)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3044-0205>

Nina IVANOVA

## IMAGE OF CHISINAU AND ITS EVOLUTION IN TOURISTIC ALBUMS AND GUIDES (1964–2008)

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.09>

### Rezumat

#### Imaginea Chișinăului și evoluția sa în albume și ghiduri turistice (1964–2008)

Imaginea orașului prezintă o parte importantă a studiilor urbane, deoarece conceptul de oraș se află la baza identității urbane și este legat, de asemenea, de capitalul său simbolic și de atractivitatea pentru rezidenți. Anterior am studiat identitatea urbană a chișinăuienilor, inclusiv imaginea orașului pe care ea se bazează, remarcând inconsecvența acestora. Deoarece imaginile sunt proiecte cognitive și emoționale ale timpului în care au fost formate, în concordanță cu constructul social existent, este important să urmărim dinamica dezvoltării și conținutul imaginilor Chișinăului, care se formează în calitate de imagine din albume de călătorie și ghiduri turistice atât din perioada sovietică, cât și din anii de independență a Republicii Moldova. În acest scop au fost selectate câteva surse din fiecare dintre cele două perioade menționate și întreprinsă compararea lor în conformitate cu cele două categorii evidențiate. Rezultatele analizei au confirmat concordanța imaginilor din albume cu principalele tendințe ideologice ale momentului creării. Este urmărită evoluția conceptului de oraș „nou”, creată în perioada sovietică și înflorită în anii '80. După obținerea independenței, în imaginea orașului poate fi observată ideea căutării identității, revizuirea istoriei, orașul european, renașterea culturii tradiționale ca una dintre componentele-cheie ale identității naționale, care determină, printre altele, și identitatea orașului. Este relevantă continuarea investigațiilor folosind surse suplimentare din ultimii 5–10 ani.

**Cuvinte-cheie:** Chișinău, imaginea orașului, marca orașului, album de călătorie, evoluția imaginii, perioada sovietică, perioada post-sovietică.

### Резюме

#### Образ Кишинева и его эволюция в туристических альбомах и гидах (1964–2008)

Образ города является важной частью городских исследований, поскольку представления о нем лежат в основе городской идентичности, а также связаны с его символическим капиталом и привлекательностью для жителей. Ранее нами была изучена городская идентичность жителей Кишинева, включая образы города, на которых она основывается, и отмечена их несогласованность. Поскольку образы представляют собой когнитивные и эмоциональные слепки времени их формирования, согласующиеся с существующим социальным конструктом, важно проследить динамику развития и содержательное наполнение образов Кишинева, которые формируются в качестве имиджевых в туристических альбомах и гидах как в советский период, так в

года независимости Республики Молдова. С этой целью было отобрано несколько источников каждого из двух периодов и проведено их сопоставление по выделенным категориям. Результаты анализа подтвердили соответствие образов из альбомов главным идейным трендам времени их создания. Прослеживается эволюция создания концепта «нового» города в советский период и расцвета этой идеи в 80-е гг. После получения независимости в образе города становятся заметны идеи поиска идентичности, пересмотра истории, европейского города, возрождения традиционной культуры в качестве одного из ключевых компонентов национальной идентичности, определяющей в том числе облик города. Представляется актуальным продолжить исследование с привлечением дополнительных источников последних 5–10 лет.

**Ключевые слова:** Кишинев, образ города, бренд города, туристический альбом, эволюция образа, советский период, постсоветский период.

### Summary

#### Image of Chisinau and its evolution in touristic albums and guides (1964–2008)

The city image presents an important part of urban research, because representations about the city basically underlie urban identities and are connected with its symbolic capital and attractiveness for the residents. Our earlier research of urban identity in Chisinau included images of the city it was based on and showed their inconsistency. Considering that images represent cognitive and emotional matrixes of the historic period of their formation, congruent with the existing social construct, it is important to trace dynamics of formation and contents of the Chisinau images, which are being formed as the public/brand ones in the touristic albums and guides of the Soviet period, as well as in the years of independence of the Republic of Moldova. For this purpose, we selected several sources from the both periods and carried out their comparison according to the identified categories. The results of the analysis proved the existing correlation between the city image from the albums and the main notional trends of the time of their creation. We can trace evolution of creation of the “new” city concept in the Soviet period and flourishing of this idea in 1980s. During the independence period the city image reflects some obvious ideas of identity search, revision of history, a European city, revival of traditional culture as one of the key components of national identity, which will define the appearance of the city as well. It is challenging to continue the research on additional sources from the last 5–10 years.

**Key words:** Chisinau, city image, city brand, touristic album, image evolution, Soviet period, post-Soviet period.

The question of existing images of Chisinau or representations about it among different groups of residents raised during the past years of urban identity research (Ivanova 2020a, 2020b). Urban identity as a place identity is an emotional type of bond between people and places, formed through attachments to them. Spaces become places through everyday uses and narratives, experiences or interventions, which provide them meaning (Introducing... 2016: 24). The interviewed research participants, speaking about their views and emotions about the city, generated their own images of Chisinau as a part of their personal experience of local space and place. Remarkable was the variety of those images, spreading from the pragmatic and constricted ones to the well-defined comprehensive images. There was an obvious correlation between one's urban image and urban identity, depending on his/her urban life experience, personal story, cultural and social identity. Images are highly complicated phenomena, a combination of individual and social features, which trace history, ideas, policies, social strata etc. Scientific sources in general provide no explicit definition of the city image, in most cases referring to its aspects and different research positions. Thus, the city image may be regarded in a substantive aspect (as a number of sub-images), a processual aspect (its construction and re-interpretation by Mass-media, urban authorities, residents, tourists etc.), and a narrative one (discursive symbolic recycling of those objective conditions, which are present or connected with the city) (Vezner 2014: 223). A variety of individual images may denote a lack of an integrated collective image or a city brand.

Local urban research during the past decades was mostly focused on the history of the city, generating numerous books and papers with reconstruction of its architectural and cultural past (for example, Eșanu 1998, Ciocanu 2017), although there were some papers about Chisinau image in fiction (for example, Grati 2017) and touristic offers (Axenti 2018). Keeping in mind social and sometimes even constructivist part of the city image it seems consistent to analyze images of the city reflected (or constructed) in photographic albums and city guides, which represent some kind of ideal presentations. Typically, such touristic or gift editions correspond to the brand of a city. In Moldova, until 1991 they were ideological in their nature, being landmarks not so much of the city as of the Republic as a whole, its resources and potential. Therefore, it is highly interesting to compare Chisinau images from the editions issued before and after 1991, including the recent period.

With this scope we selected several sources from each period and compared them according to the iden-

tified categories and their content, what allowed us to trace "evolution" of Chisinau image. Expected was the change of ideological paradigm – from the communist one to the so called "decolonization", that is revision of the past in search of other identities except for the Soviet one. This can be observed by both contents of the albums and their number. During the Soviet period Chisinau was demonstrated as the object of intensive development: building and construction work, industry, education, science etc. A vast number of albums, touristic guides and sets of postcards were issued. After 1991 the focus shifted towards history and architectural monuments, "old Chisinau", therefore nowadays in libraries and bookstores there are quite few albums with photographs of the city and a relatively big amount of monographic studies. Economic factor plays here an important role as well, for the free market relations replaced governmental request for such product, as it was in the past.

6 albums constituted the object of research: from 1964 (Кишинев 1964), 1972 (Кишинев 1972), 1982 (Кишинев 1982), 1998 (Chișinăul vechi și nou 1998), 2005 (Chișinăul și chișinăuienii 2005) and 2008 (Chișinăul vechi și nou 2008), selected in terms of the publication date and volume (number of photographs and pages). The photographs were divided into the following categories: architecture, monuments, parks (nature), culture, panoramic views, people and city life, resources (industry, education, science etc.). These categories were rather relative, for the main object could be attributed to several of them. For example, the building of nowadays Art Museum is an architectural and cultural object at the same time. A city in general is hard to divide into parts, for all of its elements blend together to render it a unique identity. Thus, analyzing the albums we refer to the proportions between the categories, accompanying text and general idea of the albums.

Photographers through their lens capture not just what they see, but what they consider important and characteristic for the object in view, thus becoming unconscious reflection of the their epoch. Therefore, the city images from the albums provide some features of the time they were issued, even if under strict governmental control, and their analysis can demonstrate evolution of the city image in the corresponding time period.

**1964. "Communist new ground".** This album can be attributed to the ideological ones aside from the images of Lenin or pioneers. Key notes of the accompanying text define Chisinau as backwoods of Russian empire, ruined afterwards during the Second world war, but reconstructed as a completely "new" city – industrial, economic and cultural center of the Soviet Republic. Images are focused not on architec-

tural potential, but on the development of the Republic, including its human capital. Thus, there are 13% of the images of buildings, 13% of people (workers), 22% relating to resources (industry, science and education) and 27% – to culture and sport. The last category is mostly presented by humans – professional musicians, artists, sportsmen, as well as by the ethnic “folk” culture. Thus, ideology here cancels the city’s past and draws an idealistic image of cultivating a new ground – process of creation of a completely new space.

**1972. “Big renewal”.** Issued in 4 languages, this album in general follows the idea, set above, developing and completing it with the changes, happened during those 8 years. The text accentuates, that the “real” history of the city starts in that period of renewal, but unlike the beforementioned edition it draws an image of a southern city, buried in verdure, with culture of its own (museums, restaurants, artisanry). Being a young city, an industrial and cultural center it “has its own identity... It is a pleasure to come into such a city” (Кишинев 1972: 33). These words are underpinned by a variety of images, depicting different aspects of city life. The category of industry is reduced, and the people in the images are mostly simple residents in their everyday life. More attention is paid to the architecture, especially to the newly built quarters and buildings. Culture is still an important category, pictures being very vivid (for example, people waiting outside for the theatre to open). This album sets a trend, which will be repeated and developed in the following editions, including the postcards sets and city guides.

**1982. “Place for living”.** A voluminous book with about 350 images, depicting architectural objects, different views of the streets, residential quarters, museums and cultural life, parks and nature in the city etc. Ideology is also present here – in monuments, celebrations and symbols. Nevertheless, the accent is put upon life of the city. Chisinau is presented as a very green city, almost each image contains flowerbeds, trees and vegetation during all the 4 seasons of the year. The accompanying texts (in 3 languages) describe distinct features of the city, its notorious personalities, architectural monuments, cultural life, festivals etc. Thus, this album reflects an already established construct – a city for living, where industry and other resources are set apart, giving place to everyday life of a Soviet citizen, which in Chisinau is demonstrated to be rich and comfortable.

**1998. “In search of identity”.** Named a “souvenir book” this volume with over 500 images is actually a photographic collection of reviewed history of the city. Even its title “Chisinau. The old and the new city” reflects the development of a new local tenden-

cy to rediscover un-Soviet history and identity. The “old” city is presented through an extensive historic introduction and a lot of accompanying texts with a large number of archival images, comprising 25% of the whole volume. The accent is put on architecture, mainly on the buildings from late 19-th and early 20-th century. The book also highlights many important personalities of the past – in the new names of the streets and squares, as part of the pre-Soviet history. Both covers contain photographs of the Cathedral of Christ’s Nativity – symbol of national revival and return to the Orthodoxy after 70 years of atheistic ideology, which will repeat throughout the album and in the following editions. The only events shown here are the crowds of people on the central square (declaration of independence) and foundation stone laying of the bell tower, which will be later reconstructed after its complete demolition in 1962. Parks, nature, culture and people are poorly represented (less than 5% of the images). The “new” city is reflected by a detailed listing of residential quarters and microdistricts, providing an informative overview of the city’s geography. Modern buildings are represented mainly as parts of panoramic views of different residential quarters, streets and squares. Rich in accompanying texts this album thus can be considered as one of the typical for post-Soviet area incorporations of the idea of decolonization.

**2005. “European city”.** Album issued apparently with support of the city mayor, who appears in many images. Dedication on the front page says “to the City day”, which was established on October 14 and according to the local tradition was linked with the main church of the city. One-page introduction in 3 languages represents Chisinau as a European city with wide boulevards, green streets, lots of parks, its special identity and accentuates its hospitality (“Gates of the city” building on the front page). Brief history draws to 19-th century and then to some recent reconstructions, first of all of the Bell tower. The content corresponds to the title “Chisinau and its residents: daily routine and celebrations”: images showing different kinds of residents – from the prominent ones to ordinary people – veterans, doctors, workers, teachers, children etc. It also contains different objects of infrastructure and industry. As to the part of celebrations – besides some images of the parks with people spending their free time there, it is focused on the City Day and reconstruction of the Cathedral and the Bell tower. As a whole the idea of the album seems to be diffused, but it follows the general trend, set after the declaration of independence of Moldova and described above. Besides, it mentions a new idea of Chisinau as a European city, that reflects a chosen Western vector of political orientation.

**2008. “Back to the origins”.** This album presents a much more vivid image of Chisinau in comparison with the one from 1998. Following the trend of combination of the past and the present and attribution to the European cities, it shows Chisinau as multifaceted. Besides images of the main architectural objects, the old and the modern ones, and panoramas of different city views it is focused on city life and culture – the most presented category (19% of images). Among the already classical images of concert halls and museums, the bigger part of the category is attributed to the traditional “folk” culture (mostly Moldovan) – music, dances, costumes, artisanry etc. Here we see the next trend of representation of Chisinau and the country as a whole: search of identity within the context of globalization led to actualization of traditional rural culture, viewed as the native origins of the nation. One can see the elements of this culture everywhere in the city of today, for it is highly popularized (murals, fashion, city and country symbols, music, festivals etc.).

As to the recent sources – they are more specific. City guides are combined with maps, and albums represent monographic research or separated aspects of the city image, for example “Chisinau: boulevards, streets, squares, parks: encyclopedic guide” (2017), “Cultural Chisinau” (2017), “Chisinau 1918. Guide Album of the city” (2018), “Unknown Chisinau” (2020) etc.

Thus, despite a limited number of sources, there could be traced a main tendency in the evolution of the Chisinau image – changes in paradigm during a relative short period of time. The temporal difference between 1982 and 1998 comprises 16 years, during which the physical image of Chisinau didn’t change much, whereas symbolically these albums represent 2 different cities. This ideological change explains coexistence of different urban identities in Chisinau, formed during different historical periods. In brief, the coherent construct of the Soviet time led to formation of a coherent urban identity, while dynamic processes of the last 30 years together with the arising problems of transition period formed a number of rather diffused identities.

Image of Chisinau reflects the time of its creation, being a vivid illustration of the “epoch” and sociocultural milieu. An object in a photograph reflects experience of the space by its author. How is the space of Chisinau experienced nowadays, in time of the most dynamic change – remains a question for investigation. In general research of Chisinau images proved to be an important step both for the purpose of creation/construction of a well-conceived modern city brand, and estimation of the city’s attractiveness for its residents as a resource for a stable development of the urban community and the country as a whole.

## References

- Axenti M. Imaginea Chișinăului: între oferta turistică și experiența urbană. In: Identitățile Chișinăului, Materialele Conferinței Internaționale „Identitățile Chișinăului”. Ediția a 4-a, 19–20 octombrie 2017, Chișinău: Arc, 2018, p. 280-285.
- Chișinău: bulevarde, străzi, piețe, parcuri. Ghid enciclopedic. Chișinău, 2017. 383 p.
- Chișinăul și chișinăuienii: griji cotidiene și sărbători: [album]. Chișinău: Baștina-RADOG, 2005. 159 p.
- Chișinăul vechi și nou. Album în limbile română, rusă, engleză și franceză. Alcăt. M. Potarniche. Chișinău: Litera Internațional, 2008. 176 p.
- Chișinăul vechi și nou. Souvenir book / aut. text: Anatol Eremia. Chișinău: Litera, 1998. 183 p.
- Ciocanu S. Orașul Chișinău: începuturi, dezvoltare urbană, biserici (secolele XV–XIX). Chișinău: Cartdidact, 2017. 265 p.
- Colesnic Iu. Chișinăul nostru necunoscut. Chișinău: Cartier, 2020. 632 p.
- Eșanu A. Chișinău – file de istorie: cercetări. Documente, materiale. Chișinău: Museum, 1998. 216 p.
- Grati A. Chișinăul și chișinăuienii. Exercițiu de imagologie literară. In: Identitățile Chișinăului. Materialele Conferinței Internaționale „Identitățile Chișinăului”. Ediția a 4-a, 19–20 octombrie 2017. Chișinău: Arc, 2018, p. 33-49.
- Introducing urban anthropology. Rivke Jaffe and Anouk De Koning. New-York: Routledge, 2016. 185 p.
- Ivanova N. Image of Chisinau in its residents’ representations: urban versus rural. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXVIII, 2020, p. 80-86.
- Ivanova N. Городская идентичность жителей Кишинева: этнокультурный аспект. In: Materialele Conferinței științifice internaționale „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare”. Ediția a XII-a, 2020, p. 267-273.
- Mănăscuță I. Republica Moldova. Chișinău cultural. Chișinău: Editura-Princeps, 2017. 208 p.
- Osadcenco R. Chișinău 1918: Ghid-album al orașului. Chișinău: Editura Epigraf, 2018. 270 p.
- Везнер Л. Н. Структура образа города: основные теоретические подходы. In: Вестник экономики, права и социологии, 2014, № 4, с. 221-224. / Vezner L. N. Struktura obraza goroda: osnovnye teoreticheskie podhody. In: Vestnik ekonomiki, prava i sociologii, 2014, № 4, s. 221-224.
- Кишинев (на молдавском, русском и английском языках). Сост. Лебедев С. Б., Корниенко Г. И. Кишинев: Тимпул, 1982. 204 с. / Kishinev (na moldavskom, russkom i anglijskom yazykah). Sost. Lebedev S. B., Kornienko G. I. Kishinev: Timpul, 1982. 204 s.

Кишинев. Альбом. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1972. 95 с. / Kishinev. Al'бом. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1972. 95 s.

Кишинев. Фотоальбом. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964. 108 с. / Kishinev. Fotoal'бом. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1964. 108 s.

**Nina Ivanova** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Нина Иванова** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Nina Ivanova** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** [ivanova\\_nina@mail.ru](mailto:ivanova_nina@mail.ru)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3623-5242>

Gherghina BODA

## HORELE ȘI PETRECERILE MOMÂRLANILOR

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.10>

## Rezumat

## Horele și petrecerile momârlanilor

Cunoscuți sub denumirea de jieți sau momârlani, această populație localizată în așa-zisa Țară a momârlanilor situată geografic în partea de sud a județului Hunedoara, se distinge prin anumite caracteristici specifice care o individualizează ca una aparte în raport cu ceilalți locuitori ai Văii Jiului. Petrecerea timpului liber și îndeosebi jocurile sau horele prezintă caracteristici ale profilului etnic al momârlanilor, precum și strigăturile (minciunile) din timpul jocului, toate având ca scop relaxarea și voia bună. Printre acestea se numără *Învărtita jienească*, *Stânga*, *Hora mare*, *Hora bănățeană*, *Hațegana*, *Sârba*, *Alunelu*, *Bordeiașul* ș.a., în funcție de localitate. Jocuri prezente la petrecerile jienilor – jocul duminical la cârciumă, țircurile, clăcile, șezătorile, strânsul finilor, frățiile de cruce, botezurile, nunțile, pițărăii, petrecerea crailor, adunarea oilor, nedeile. Petrecerile și jocurile specifice au contribuit și ele, alături de frumusețea, bogăția ornamentală și coloristică și semnificațiile costumului popular, gastronomia, obiceiurile, tradițiile, graiul, literatura populară ș.a. la creionarea profilului etnic al acestei populații. Izolarea în care au trăit până în prima jum. a sec. XX a fost una dintre cauzele care au condus la păstrarea nealterată a caracteristicilor etnice, care le-au conferit originalitatea anumitor obiceiuri și tradiții, unele cu descendențe antice.

**Cuvinte-cheie:** momârlani, petreceri, hore, timp liber, distracție, voie bună.

## Резюме

## Хóры и праздники момырлан

Это население, известное как жиець, или момырланы, проживает в так называемой Стране момырлан, географически расположенной в южной части округа Хунедоара и отличается определенными специфическими характеристиками, которые делают его особенным по сравнению с другими жителями долины реки Жиу. Досуг и особенно танцы или хóры имеют характерные этнические черты, присущие момырланам, а также выкрики (юмористические) во время танца, все они направлены на развлечение и проявление доброжелательности. Среди них: *Învărtita jienească*, *Stânga*, *Hora mare*, *Hora bănățeană*, *Hațegana*, *Sârba*, *Alunelu*, *Bordeiașul* и др., в зависимости от местности. Среди танцев, исполняемых на праздниках жителей Жиу можно назвать – воскресный танец в корчме, «клаки», посиделки, сбор крестников, крестное братство, крещения, свадьбы, колядование, «собираание овец», воскресные ярмарки и т. д. Праздники и специфические танцы также способствовали (наряду с красотой, богатым и красочным орнаментом и значением народного костюма, гастрономией, обычаями, традициями, речью, народной литературой и др.) формированию этнической идентичности

этой группы. Обособленность их проживания до первой половины XX в. была одной из причин, которые привели к сохранению неизменных этнических характеристик, специфики, придавшей им своеобразие определенных обычаев и традиций, часть которых идут из древности.

**Ключевые слова:** момырланы, праздники, хóры, свободное время, развлечение, доброжелательность.

## Summary

Folk dances and parties of the *Momârlani* population

Known as *Jieți* or *Momârlani*, this population, located in the so-called Country of the *Momârlani* in the southern part of Hunedoara County, is distinguished by certain specific characteristics that single it out from the other inhabitants of Jiu Valley. Leisure activities, dances or *hore* (Romanian round dances) in particular, have characteristics of the ethnic profile of the *Momârlani*, as well as the humorous/satirical extempore verse chanted during a folk dance (*lies*); they all aim at creating relaxation and good humor. They include *Învărtita jienească*, *Stânga*, *Hora mare*, *Hora bănățeană*, *Hațegana*, *Sârba*, *Alunelu*, *Bordeiașul*, etc., depending on the locality. Dances at the *Jieni's* parties – the Sunday dances at the pub, *țirc* dances, dances at *claca* (voluntary collective work of the peasants usually followed by a party), *șezători* (evening sitting of village women), godchildren gathering, blood brotherhoods, baptisms, weddings, *pițărăii* (carolers on Christmas Eve), the feast of the Magi, the gathering of the sheep, *nedei* (countryside parties held for a week after Easter by the Jiu Valley communities of *Momârlani*). Parties and dances also contributed to shaping the ethnic profile of this population, along with the ornamental and colorful richness and meanings of the traditional costume, gastronomy, customs, traditions, language, folk literature, etc. The isolation in which they lived until the first half of the 20<sup>th</sup> century was one of the reasons that enabled the preservation of their unaltered ethnic characteristics, of the specificities given by the originality of certain customs and traditions, some of which are of an ancient origin.

**Key words:** *Momârlani*, parties, *hore*, leisure time, fun, good humor.

Valea Jiului, localizată în partea de sud a județului Hunedoara, mai este cunoscută și sub denumirea de Țara Jiului sau Ținutul momârlanilor, cum le apelează vecinii din Țara Hațegului sau oierii din Mărginimea Sibiului, locuitorilor băștinași spunându-li-se și jieni, în primul rând pentru a-i distinge de alți păstori sau vecini (Gălățan-Jieț 2019: 5). Din punct de vedere geografic, această zonă se prezintă ca o cetate naturală înconjurată la est de munții Parâng, la sud de munții

Vulcan, la nord-est de munții Sebeșului și de munții Retezat la nord-vest, fiind traversată de râul Jiu, ale cărui două brațe se unesc la Bărbătenii de Jos, apele sale trecând printre stâncile pasului Lainici-Surdac în drumul său spre Dunăre (Floca, Șuiaga 1936: 393-394). Locuitorii acestui ținut sunt considerați ca descendenți ai dacilor, multe dintre tradițiile acestora având rădăcini în antichitate, păstrate de-a lungul veacurilor în special datorită izolării în care au trăit până pe la jumătatea secolului al XIX-lea când au început exploatarea sistematică ale cărbunelui, principala bogăție a subsolului zonei, Valea Jiului fiind considerată și principalul bazin carbonifer al țării.

O consecință a exploatărilor miniere a fost și colonizarea cu diverse populații etnice (maghiari, germani, slovaci, polonezi, cehi, bosniaci, croați ș. a.), dar și români, în special moți veniți aici de la minele de aur din Apuseni, precum și specialiști în prelucrarea lemnului din Maramureș, ceea ce a condus la pierderea unor terenuri aflate în proprietatea momârlanilor și a apariției unor resentimente față de aceste populații nou-venite (Lascu 2010: 17). Însă, cu timpul, se observă o deschidere a Ținutului momârlanilor spre orașele nou apărute și un amestec, prin intermediul căsătoriilor mixte, cu străinii așezați în zonă, îndeosebi începând cu a doua jumătate a secolului XX. Prin angrenarea lor în procesul productiv al exploatarea cărbunelui, cu predilecție începând din anul 1960, chiar dacă au mai existat cazuri izolate încă din 1940, de regulă aceștia executau munci la suprafață. Atracția unor salarii destul de consistente, precum și a altor beneficii materiale, a determinat o parte a momârlanilor să intre și în subteran, mai ales în perioada comunistă.

Despre momârlani se știe că, datorită caracteristicilor geografice ale zonei, s-au ocupat în principal cu creșterea animalelor, a oilor în mod special, precum și cu agricultura de subzistență. Referitor la ocupații, Nicolae Deleanu spunea că „Băștinașii momârlani nu cunoșteau altă îndeletnicire decât păstoritul. Arătura nu făceau decât zgâmâind pământul din jurul colibelor de lemn pentru câteva mierțe de alac și mei, pentru câteva fire de păpușoi și doar o mână de legume. În schimb, păstoritul le aducea ceva îmbelșugare de burduf de brânză, putini cu caș și urdă, clăi de lână și bășici cu seu de berbec. Nu puțini dintre ei își umpleau truda cu albinăritul, mierea jieților fiind vestită până departe. Vânătoare făceau numai cu unelte străbune, folosirea armelor de foc fiind oprită pentru țărani, din porunca împărăției. Chibzuise ea de ce... Mierea, lână și ce le mai prisosea peste îndestularea de brânză aveau căutare la târgurile săptămânale de la Hațeg și Deva, dar grosul îl vindeau mai mult la târgurile de sus, la nedeile de pe plaiurile munților, unde veneau neguțători «din țară», adică din Valahia,

târgoveți care tocmeau marfă multă, chiar pentru țara turcească” (Deleanu 1964: 14-15). În general, viața lor se desfășura în funcție de anotimp, după același tipic ancestral. Însă viața tihnită le-a fost stricată odată cu descoperirea zăcămintelor de cărbune, undeva pe la 1835, după care, prin începerea exploatarea sistematică și dezvoltarea industriei miniere, au început să-și piardă terenurile și pădurile prin expropriere și să le fie strămutate casele (Gălățan-Jieț, Birău 2012: 11).

Dacă păstorii veniți din alte părți i-au denumit jieni pentru a-i departaja de ceilalți, numele de *marmolani* l-au primit de la italienii bellunezi, muncitori forestieri veniți la muncă la deschiderea minelor din Valea Jiului, în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, și care i-au asemuit cu ciobanii marmolani din zona muntelui Marmolada din Alpii Dolomiți, denumire preluată de moții din Apuseni și de moldovenii din Iacobeni, care l-au adaptat și transformat în momârlani, în principal pentru că nu înțelegeau limba italiană și pentru că nu pronunțau corect termenul (Gălățan-Jieț, Birău 2012: 27-28). O altă variantă a originii termenului de momârlan este proveniența din cuvântul maghiar *marmadvany*, adică rămășițe sau resturi ale vechilor daci, pe care localnicii l-au pronunțat așa cum l-au înțeles ei (Făgaș 2000: 66). Despre momârlani se spunea că „Sunt oameni harnici, ospitalieri, cu mult bun simț, cu frica lui Dumnezeu și cu o inteligență nativă remarcabilă, dar care nu suportă să fie călcați «pe bățături» sau, conform altei caracterizări, că „umblă numai călări pe cai pitici dar robuști. Nu sunt umili. Ba dimpotrivă, sunt mândri și chipeși, tunși în față cu părul à la Bubicoff, iar pletele la spate atârnă lungi și frumoase ca-n icoanele cu vechi ctitori de biserici. Iar femeile lor sunt o minune de frumusețe! Nici ele nu merg decât călare, și călare bărbătește. Poartă pe cap un fel de maramă, dar imens de mare și de atâtea ori împăturită, încât parcă ar fi o plapumă căzută din cer. Și totuși, chiar, și cele bătrâne, sunt nespuse de frumoase” (Gălățan-Jieț, Birău 2012: 3-4). Dincolo de aceste trăsături, momârlanii se caracterizează și printr-o mare reticență față de străini, datorită în special trecutului istoric: „suficient de ospitalieri cu cine considerau că merită, nu-și destăinuiau ei «dedesubturile vieții lor», neacceptând decât la nevoie și doar temporar intruși, devenind tot mai suspicioși față de străini” (Gălățan-Jieț, Birău 2012: 44). Colectivitatea momârlanilor era foarte atentă la „gura satului” și „țineau la normele morale știute de toată obștea, adică evitau să încalce buna cuviință. Dacă cineva o lua pe de lături, era vorbit de rău de întregul sat. Colectivitatea avea deci rol de supraveghetor al cutumelor bune cuviințe și aplica corecții, prin vorbe și atitudine, celor ce o apucau pe căi greșite” (Lascu 2010: 105). Deși aceste relatări au fost făcute la începutul secolului XX, încă nu și-au pierdut pe deplin actualitatea.

În pauzele dintre activitățile specifice ocupațiilor tradiționale, momârlanii știau să se bucure de sărbătorile pe care le respectau cu strictețe, ocazii cu care organizau petreceri și jocuri, aceste forme de distracție și destindere însoțind viața omului din cele mai vechi timpuri. În satul tradițional românesc, prin petrecere se înțelegea „o formă de distracție cu muzică acompaniată din fluier, cu joc și voie bună, un mijloc prin care țăranul să uite de truda aspră de zi cu zi, să se descătușeze și să dea frâu liber bunei dispoziții și imaginației” (Gălățan-Jieț 2019: 7). Cele mai cunoscute petreceri ale momârlanilor sunt jocul de duminică la cârciumă, țărcurile, clăcile, șezătorile, strânsul finilor, frățiiile de cruce, botezurile, nunțile, pițărăii, petrecerea crailor, adunarea oilor și, deasupra tuturor, nedeile (Gălățan-Jieț 2019: 9). Strângerea sătenilor duminica la crâșma din sat este un obicei specific multor sate românești. Acolo momârlanii beau, de obicei țuică de prună, și se descătușau prin joc. Importantă rămâne însă strângerea la un loc a acestora din mai multe sate vecine, nevoia de socializare, de extindere a relațiilor, îndeosebi între tineri, aceasta resimțindu-se în mod acut. *Țircurile* erau un fel de petreceri care se organizau într-o casă aleasă dinainte, la un om de vază din sat, din dorința de distracție și de voie bună, se bea țuică de prună cu care fiecare venea de acasă, se juca și se strigau minciuni (strigături); *clăcile*, la care se servea mâncare și băutură, de obicei varză acră (curechi) cu slănină și cârnați afumați de porc sau sarmale și pancove, se țineau de regulă sâmbăta și participau familiile celor care ajutaseră pe timpul zilei la diverse munci; *șezătorile* se țineau în special toamna și iarna, *frățiiile de cruce* erau organizate doar de tinerii și tinerele care se considerau frați sau surori de cruce, *strânsul finilor* era organizat de regulă de nașul care dorea strângerea la un loc a finilor săi în cadrul unei petreceri desfășurate în propria casă, *pițărăii* erau colindătorii din Ajunul Crăciunului, obiceiul fiind de fapt un colind al întregului sat pentru întregul sat deoarece ceata de colindători creștea continuu prin alăturarea celor colindați, *petrecerea crailor* se desfășura în perioada dintre anul Nou și Boboteză, *adunarea sau „socoteala oilor”*, când se calculau cheltuielile cu oile pe perioada transumanței și care se finaliza tot printr-o petrecere (Gălățan-Jieț 2019: 10-11; Lascu 2010: 104-105; Birău 2018: 34). Însă cele mai importante erau *nedeile*. Acestea erau migrante, în funcție de locul de desfășurare, care se schimba nu de puține ori, ele desfășurându-se însă doar în vatra satului sau în munți. Sunt considerate cele mai mari și pitorești sărbători populare câmpenești, renumite prin veșmintele populare tradiționale, prin obiceiurile specifice, prin jocurile și buna dispoziție care antrena toți participanții, tineri, bătrâni și copiii deopotrivă (Lascu 2010: 51).

Despre nedeile momârlanilor a scris și presa vremii, deși sporadic, chiar dacă acestea, prin ineditul, încărcătura tradițională și farmecul deosebit pot fi considerate locuri ale memoriei colective și, de ce nu, în prezent, atracții turistice (Boboc 2011: 216-219). Una dintre nedeile renumite a fost cea din Poiana Miresei, care a constituit și subiectul unei cărți a lui Nicolae Deleanu, și care a dăinuit cam până în anul 1950. Aceasta, de fapt un „târg de două țări, sărbătoare străveche, din vremuri păgâne, nesemnată în călindar, începea la Sânziene și le întrecea pe toate câte se-ntindeau de-a lungul cumpenei apelor, din Dunăre până la Drăgaica Penteleului. Celelalte nedei se țineau în fiecare an, de Sânpietru, de Sântilie, de Sântămărie și de Sânmădru, dar cea de Sânziene se desfășura numai o dată la doi ani, totdeauna în anul cu soț. I se spunea «târg de două țări» pentru că acolo se-ntâlneau țăranii munteni dintr-o parte și alții a Carpaților, bogăți sau săraci, olteni boiernași de țară sau nemeși hațegani, ciobani de toate felurile, băcioni stăpâni pe turme multe, neguțători de vite mari și mici, păcurari meșteri la oi, băcui mărgineni și oieri veniți de-a valma să vândă și să târguiască, să-și îndestuleze casa și punga, să se veselească ori să-și rostuiască fetele” (Deleanu 1964: 14). O altă nedeie extrem de importantă era cea din Duminica Învierii. Înainte de toate, momârlanii dau de pomană morților, fie acasă, fie la mormintele morților familiei, apoi se adună în locul stabilit dinainte de comunitate pentru a-și aduce fiecare contribuția la pomana cea mare, la care participă toți cei prezenți la nedeie, săteni sau orașeni, adică bucate tradiționale (curechi, ciorbă de oaie și păsat de fruct, adică de dulce, dres cu brânză, vin și colaci de grâu) sfințite obligatoriu de un paroh, continuate apoi cu jocurile lor specifice acompaniate de fluierași (Lascu 2010: 53).

La petreceri, fetele și femeile îmbrăcau cele mai frumoase costume populare, făcute în propria gospodărie de mâna lor: „împodobite cu ii de borangic cusute în râuri de arnici negru și fluturi aurii; cu trupul înfășurat în fote dintr-una sau în catrințe din două, colorate în fel și chip la cele «din țară» și negre la momârlance; strânse la mijloc cu cingători înguste de brâuri în patru ite; la gât cu ghiordane de mărgele, iar bogătanele cu salbe grele de aur împărătesc care înfățișează chipul craiului de la Viena sau pecetea sultanului păgân; cu părul grămădit concii în creștet și învelit în năframe albe, împăturite pe creștet, care se petrec pe sub bărbie și apoi cad până la glezne, nevestele se prind în horele satului lor, dar numai lângă ale lor, între vecini și nemoteni.

Fetele și-au prins părul în cordeluțe colorate și s-au împodobit cu piepteni și spilce așijderea, aduse de sași cu ateliere în Cislădie, care pentru neguțat s-au avântat până pe meleagurile astea. Zglobii, ele ar

trece de la o horă la alta, dar nedeia are o datină anume. Abia mâine încep vânzolelile și cumetriile. Până una-alta, joacă numai cu flăcăii din satele lor. Au avut ele grijă ca, după obiceiul de demult, în zorii primei zile de nedeie să-și spele fața cu rouă și să presare flori de brândușă în ochiurile bahnei făcute de curgerea șipotului din făget, chipurile ca să le aducă noroc de bărbat vrednic și chipeș – mai cu seamă chipeș! Iar de-ăștia li se pare că sunt prinși tot pe la hotarele altor sate...” (Deleanu 1964: 21-22). Dacă relatările sunt privitoare la trecut, prezentul nu se depărtează prea mult de acestea, în sensul păstrării tradițiilor portului popular, al ritualului de desfășurare al nedeilor, al regimului gastronomic, al sfințirii bucatelor, al jocurilor practicate, însă în condițiile restrângerii acestor obiceiuri mai mult la vatra satului.

Nu putem să nu amintim faptul că până în urmă cu 40–50 de ani, în tradiția veche a momârlanilor se găsea obiceiul coaserii de către fetele ajunse la vârsta pubertății a unui costum popular cu care se îmbrăcau la diversele evenimente din viața satului, cum ar fi nunțile, nedeile, clăcile, șezătoarele ș. a., act care reprezenta „un mod de inițiere a tinerei fete în cerințele unei alte etape a vieții” și care simboliza faptul că fata era considerată pregătită pentru viață, că „a fost învățată și cunoaște majoritatea activităților necesare într-o gospodărie țărănească tradițională, cele legate de creșterea animalelor, pregătirea hranei, îngrijirea copiilor (se învăța prin încredințarea îngrijirii surorilor sau fraților mai mici), confecționarea hainelor etc. Felul în care o fată își concepe primul costum popular relevă mai ales *însușirea temeinică a tradiției spirituale strămoșești* și înclinațiile artistice personale, atribute ale sensibilității și purității sufletești” (Birău 2018: 6).

Un prilej deosebit de etalare a minunatelor costume populare erau petrecerile unde se încingeau cele mai săltărețe hore. Conotațiile termenului de *petrecere* ne conduc spre originea ritualică a cântatului din fluier, semnificația de *fel de viață* sau *fel de a trăi* indicând „o anumită conduită ritualică a vieții, pierdută pe parcursul timpului, din care a rămas doar sensul de comuniune în vederea distracției” (Birău 2018: 51).

Dintre jocurile diverse efectuate de momârlani la petrecerile lor, cea mai renumită era *hora „jienească”*. Aceasta, ca toate jocurile momârlănești, se desfășura pe sunetul fluierului, instrumentul arhaic care i-a însoțit pe jieni în toate momentele importante ale vieții lor. Caracteristic cântatului din fluier la momârlani este stilul numit „cu gât” deoarece fluierașul face basul printr-un gălgâit din gât, care dă o anumită sobrietate melodiei și un ton grav, pe care alte instrumente nu reușesc să-l facă (Birău 2018: 42). Floierașii, așa cum le spun momârlanii, de cele mai multe ori erau și compozitori, melodiile lor definindu-i și paten-

tându-le creațiile muzicale și zicătorile care ajungeau să le fie cunoscute și recunoscute de către toți fluierașii, nu numai din satele lor, ci și din vecini, chiar din întreaga Vale a Jiului (Gălățan-Jieț 2019: 23). O altă caracteristică a fluierașilor momârlani este cântatul individual, niciodată în grup, acest fapt făcând dovada „unei ascendențe cultice a cântecului de fluier «cu gât» în străvechiul ritual șamanic de pe teritoriile daco-geților” (Birău 2018: 42).

Cu timpul, în perioada actuală, fluierului i s-au alăturat și alte instrumente muzicale, cum ar fi taragotul, clarinetul, saxofonul sau acordeonul. Toate melodiile de petrecere erau „săltărețe, pline de viață, ritmate, așa încât oricare însoțite de cuvinte, poate deveni oricând un cântec popular de succes” (Gălățan-Jieț 2019: 22).

*Învârtita* nu este un joc specific numai momârlanilor, ci era dansată în toate satele de oieri din județul Hunedoara, Sibiu, Gorj etc. Este un dans foarte solicitant, care poate dura între 10 și 30 de minute, pornit de către 2–3 flăcăi care tocmeșc un fluieraș pe care îl scot în față, ei urmându-l ținându-se cu mâinile de umeri, după care invită fata preferată la joc, pe versurile strigăturilor către fluieraș: „Floieră de prun uscată/ Ia mai trage-mi mie odată/ Că de când nu mi-ai mai tras/ Ini-muța-n mine o ars”; „Zi-i, da zi-i, măi fluieraș/ Că la vară ți-oi da caș/ Ți-oi da caș și brânză dulce/ De la noi nu te-i mai duce”; „Dragul meu de fluieraș/ Cu tine tot duce-m-aș/ Nu ne trebuie nănaș/ Nici popă să ne cunune/ Numai noi cu vorbe bune” și multe alte strigături (Gălățan-Jieț 2019: 37-38, 54). Se joacă pe perechi, învărtindu-se întâi pe partea dreaptă, se opresc pentru a-și învărti partenera de 3–4 ori pe sub mână, apoi se continuă învărtitul pe partea stângă, până la epuizare. Chiuiturile și strigăturile sau minciunile, denumite așa probabil pentru caracterul lor glumeț, ironic sau satiric, sunt spuse de flăcăii aflați în afara jocului, prinși într-o horă cu partenerile lor, horă în care se retrag și cei care au obosit și care sunt înlocuiți de alții, mai odihniți (Gălățan-Jieț 2019: 39). Există mai multe variante ale jocului.

De remarcat este faptul că femeile nu joacă niciodată între ele, cu excepția nunților la jocul miresei, și nici nu chiuie sau strigă în timpul jocului, acesta fiind exclusiv atributul bărbaților.

„Jieneasca”, prin încărcătura sa spiritual-magică, este considerată, ca și jocul Călușarul, un joc arhaic, „care prin calitatea sa ritualică atestă o ascendență în dansurile ritualurilor șamanice”, o trăsătură cu semnificații magice fiind și udarea fluierului cu țuică înainte de a „zâce” o melodie, zicere receptată ca o comunicare, o „rostire pe cale melodică a unei formule magice integrată în trecut de șamani într-un rit de invocare a spiritelor”, care și astăzi reprezintă o legătură cu strămoșii, care au ascultat aceleași cântece magice (Birău 2018: 39, 50-51).

Un alt joc, *Hora Bătrână*, numită așa după vechimea sa, este denumită de focloriștii mai noi și hora „momârlănească”. Începe cu următorul cântec: „As-ta-i hora horilor/ Fala sărbătorilor/ Bucuria fetelor/ Dragostea feciorilor/ Însemnarea zilelor/ Numărarea lunilor/ Și a săptămânilor/ Cini juca Hora Bătrână/ Tot anu-i cu voie bună/ Cine hora n-o juca/ Tot anu-i cu voie rea” (Făgaș 2000: 220). Se joacă spre dreapta, un băiat fiind urmat obligatoriu de o fată și tot așa, până intră în joc toate perechile, apoi se închide hora. Jocul constă în trei bătăi pe loc cu piciorul drept, trei cu stângul, o singură bătaie cu piciorul drept aruncat în față după care hora avansează, apoi un pas cu piciorul stâng în spatele celui drept, repetându-se toate aceste figuri până ce hora execută o rotație completă, moment în care perechea din frunte se desprinde și trece în mijloc unde se învârtă o dată spre stânga, apoi spre dreapta, trece la loc și este urmată de perechea următoare, și tot așa până la ultima, hora încheindu-se cu o strigătură a celui din frunte care cheamă jucătorii într-o învârtită generală, care semnifică și încheierea jocului (Făgaș 2000: 220).

Asemeni Călușarului, și Hora Bătrână este interpretată la origini a avea semnificațiile unui calendar. În favoarea acestui argument ar sta faptul că la începutul secolului XX, hora se juca numai cu 30 de perechi, care ar reprezenta „cele 30 de zile ale lunii. Băiatul și fata care se învârtesc ar însemna soarele și luna, ziua și noaptea, care se succed neîntrerupt. Înviertirea perechii o dată spre dreapta, o dată spre stânga ar însemna că o jumătate de an zilele sunt mai lungi ca nopțile și o jumătate de an nopțile sunt mai lungi. Cele șapte bătăi ar însemna cele șapte zile ale săptămânii, dintre care șase bătăi uniforme ar însemna cele șase zile lucrătoare, iar a șaptea bătaie deosebită ziua de repaus Duminică <... >, cele 12 luni ale anului ar fi fost marcate de cele 12 învârtituri pe care le făceau toate cele 30 perechi de jucători după o strigătură a celui ce conduce jocul: Luați-o feciori pe-nvârtite/ Că hora-i pe isprăvite/ Și să vă învârtiți feciori/ De douăsprezece ori” (Făgaș 2000: 221).

Alături de cele două hore, momârlanii mai jucau și altele, cum ar fi Sârba, Hora hațegană, Stânga, Hora mare, Hora bănățeană, Alunelu, Bordeiașul ș.a., toate foarte vesele și ritmate, cu figuri care implicau o bună condiție fizică, dată de munca brută pe care o desfășurau zi de zi.

### Concluzii

Valea Jiului, zonă extrem de pitorească a județului Hunedoara, este renumită atât prin frumusețea munților, cât și prin diversitatea floristică și faunistică, dar și prin bogățiile subsolului, aceasta apare ca fiind locuită încă din Paleolitic, dovadă descoperirile arheologice făcute de-a lungul timpului. Momârlanii Hunedoarei, veche populație cu rădăcini spirituale

în civilizația strămoșilor daci, s-au impus în zonă ca populație băștinașă, cu vechi tradiții și obiceiuri, care s-au departajat net de vecinii lor sau de străinii așezați aici odată cu începerea exploatarea cărbunelui în sec. al XIX-lea.

Petrecerile și jocurile specifice au contribuit și ele, alături de frumusețea, bogăția ornamentală și coloristică și semnificațiile costumului popular, gastronomia, obiceiurile, tradițiile, graiul, literatura populară ș. a. la creionarea profilului etnic al acestei populații. Izolarea în care au trăit până în prima jumătate a secolului XX a fost una dintre cauzele care au condus la păstrarea nealterată a caracteristicilor etnice, a specificităților care le-au conferit originalitatea anumitor obiceiuri și tradiții, unele cu descendențe antice. Jocul și petrecerea au constituit și la momârlanii hunedoreni o supapă de evacuare a greutăților vieții cotidiene, un spațiu al descătușării fizice și psihice, al diseminării creațiilor personale originale, al socializării și relaționării, al experiențelor comunitare comune.

Din nefericire, inițial odată cu industrializarea masivă a Văii Jiului, cu atragerea lor în circuitul economic, apoi, după Revoluția Română, cu decăderea economică a zonei prin închiderea multor mine, cu renunțarea la unele meserii tradiționale, cu migrarea unei părți a locuitorilor, în special tineri, spre zonele urbane, apoi în alte țări, se constată o degradare, ba chiar renunțarea la unele tradiții și obiceiuri care i-au individualizat de-a lungul timpului. Doar curiozitatea științifică a unor specialiști și dorința de consemnare istorică a unor fii de momârlani ai acestei vechi civilizații rurale o mai salvează de la uitare și perimare. Ca în multe alte părți ale țării, există pericolul real de disoluție a unor vechi tradiții sau de convertire a lor prin introducerea unor elemente de noutate care le afectează grav originalitatea, a se vedea de exemplu transformările survenite în estetica, materialele sau ornamentica costumelor populare.

Într-o lume globalizată, în care remarcăm tendința de ștergere a granițelor naționale, de o anumită uniformizare, trebuie totuși să încercăm salvarea unor elemente etnice care constituie apanajul veridicității naționale deoarece ele reprezintă rădăcinile poporului care viețuiește într-un anumit teritoriu, europenizarea sau globalizarea ne însemnând dizolvarea caracteristicilor naționale, ci păstrarea acestora, pe cât posibil în varianta lor originală deoarece trebuie să existe unitate în diversitate și diversitate în unitate.

### Referințe bibliografice

- Birău P. I. De la cercetarea etnografică afectivă la expresia artistică. București: Codex Aureus, 2018. 187 p.
- Boboc M. Pribegii turistice în Valea Jiului. Craiova: MJM, 2011. 364 p.

Deleanu N. Nedeia din Poiana Miresei. București: Editura pentru Literatură, 1964. 520 p.

Făgaș P. G. Localitatea Uricani din Valea Jiului – vatră de trăire românească. Petroșani: Matinal, 2000. 319 p.

Floca O., Șuiaga V. Ghidul județului Hunedoara. Deva: s. n., 1936. 300 p.

Gălățan-Jieț D. Petrecherile jienilor momârlani. Tg. Jiu: Măiastra, 2019. 155 p.

Gălățan-Jieț D., Birău P. Cine sunt momârlani? Tg. Jiu: Măiastra, 2012. 72 p.

Gălățan-Jieț D., Birău P. Din lumea momârlanilor. Petrila: Confluente, 2009. 187 p.

Lascu I. Satul de la capătul vremii. Schițe antropologice. Craiova: MJM, 2010. 250 p.

**Gherghina Boda** (Deva, România). Doctor habilitat în istorie. Cercetător științific, gr. I, Muzeul Civilizației Dacice și Române Deva / Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș.

**Гергина Бода** (Дева, Румыния). Доктор хабилитат истории. Научный сотрудник, I ст., Музей дакийско-римской цивилизации / Университет медицины, фармации, науки и технологий им. Георге Емила Паладе, Тыргу Муреш.

**Gherghina Boda** (Deva, Romania). PhD in History. Scientific Researcher I, habilitat, Deva Museum of Dacian and Roman Civilisation / University of Medicine, Pharmacy, Science and Technology „George Emil Palade” in Targu Mures.

**E-mail:** ginaboda15@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-2736-1810>

Инна ГОРОФЯНЮК

## ТРАДИЦИОННЫЕ СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ УКРАИНЦЕВ ПОДОЛЬЯ: АРХАИЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТУРНОГО ТЕКСТА

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.11>

### Rezumat

#### Riturile familiale tradiționale ale ucrainenilor din Podillia: elemente arhaice ale textului cultural

Podillia este o regiune etnografică a Ucrainei, cunoscută pentru contactele interetnice active de mai multe secole, ce a contribuit la îmbogățirea sistematică a culturii spirituale și materiale a Podillia, pe de o parte; pe de altă parte, în diferite sfere ale culturii tradiționale a podolienilor, există o păstrare a multor elemente arhaice slave. Articolul prezintă elementele arhaice ale culturii populare a ucrainenilor din Podillia în riturile familiale tradiționale – de naștere, de nuntă și de înmormântare pe materialul componentei verbale a textului cultural. Baza empirică a studiului a fost înregistrările pe teren ale textelor dialectale, realizate de autor în 2006–2014 în peste de 100 de localități din regiunea Vinnița. Se atestă implementarea principalelor opoziții semantice ale vederii slav asupra lumii: „sus” – „jos”, „plin” – „gol”, „nostru” – „străin”. Motivele cultului strămoșilor și înșelăciunea morții, sincretismul ritualurilor agrare și familiale și gospodărești sunt elemente ale arhaicului păgân, care constituie o parte esențială a conștiinței populare și a credințelor podolienilor. Fragmente individuale ale culturii populare a ucrainenilor din Podillia prezentate în articol prin prisma unei analize tipologice comparative cu implicarea datelor din alte tradiții slave semnaleză păstrarea fondului arhaic general al culturii spirituale a slavilor.

**Cuvinte-cheie:** slavi, cultură populară, rit de naștere, rit de nuntă, rit de înmormântare, text cultural, dialect de Podillia, Podillia.

### Резюме

#### Традиционные семейные обряды украинцев

#### Подолья: архаичные элементы культурного текста

Подолье – этнографический регион Украины, который известен активными межэтническими контактами на протяжении многих веков, что, с одной стороны, способствовало систематическому обогащению подольской духовной и материальной культуры, а с другой – в разных сферах традиционной культуры подольян наблюдается сохранность множества славянских архаических элементов. В статье представлены архаические элементы народной культуры украинцев Подолья в традиционных семейных обрядах – родильном, свадебном и похоронном – на материале вербального компонента культурного текста. Эмпирической базой исследования послужили полевые записи диалектных текстов на этнографическую тематику, сделанные автором в 2006–2014 гг. в более чем 100 селах Винницкой области. В подольском родильном, свадебном и похоронном лингвокультурном тексте засвидетельствована реализация основных семантических оппозиций славянской картины мира: «верх» – «низ», «полный» – «пустой», «свой» – «чужой». Мотивы культа предков,

обмана смерти, синкретизм аграрной и семейно-бытовой обрядности являются элементами языческой архаики, которые составляют существенную часть народного сознания и верований подольян. Представленные в статье отдельные фрагменты народной культуры украинцев Подолья через призму сравнительно-типологического анализа с привлечением данных инославянских традиций сигнализируют о сохранении общего архаического фонда духовной культуры славян.

**Ключевые слова:** славяне, народная культура, родильный обряд, свадебный обряд, похоронный обряд, культурный текст, подольский говор, Подолье.

### Summary

#### Traditional family rites of the Ukrainians of Podolia: archaic elements of a cultural text

Podolia is an ethnographic region of Ukraine, which is known for active interethnic contacts for many centuries, which, on the one hand, have systematically enriched the Podolsk spiritual and material culture, and on the other hand, in various spheres of the traditional culture of the Podolians, there is a preservation of many Slavic archaic elements. The article presents the archaic elements of the traditional culture of the Ukrainians of Podolia in traditional family rituals – birthlore, wedding and funeral on the material of the verbal component of the cultural text. Field records of dialectal texts, made by the author in 2006–2014 in more than 100 villages of Vinnitsa region served as empirical basis of the study. The family rites texts attest the realization of the main semantic oppositions of the Slavic picture of the world: "top" – "bottom", "full" – "empty", "own" – "alien". The motives of the cult of ancestors, deception of death, syncretism of agrarian and family rituals are elements of the archaic, which constitute an essential part of the folk consciousness and beliefs of the Podolians. Several fragments of the folk culture of the Ukrainians of Podolia presented in the article through the prism of the comparative typological analysis, with the involvement of data from other Slavic traditions, signal the preservation of the general archaic fund of the spiritual culture of the Slavs.

**Key words:** Slavs, folk culture, birthlore, wedding, funeral, cultural text, Podolsk dialect, Podolia.

В одной из наших статей (Горофянюк 2020) представлен анализ архаических черт отдельных фрагментов народной культуры украинцев Подолья, выявленных в народной метеорологии, календарной обрядности и аграрных традициях подольян на материале вербального компонента культурного текста. В настоящей статье мы преследуем цель выявить архаические элементы народной культу-

ры украинцев Подолья в традиционных семейных обрядах – родильном, свадебном и похоронном.

Эмпирической базой исследования послужили полевые записи диалектных текстов на этнографическую тематику, сделанные автором в 2006–2014 гг. в более чем 100 населенных пунктах Винницкой области, а также материалы диалектной фонотеки кафедры украинского языка Винницкого государственного педагогического университета имени Михаила Коцюбинского и (в меньшей степени) материалы краеведческих письменных источников конца XIX – начала XX в.

### Родильная обрядность

Подольский лингвокультурный родильный текст аккумулировал в себе лексику, фразеологию и систему поверий, ритуалов и обрядов, которые связаны с рождением человека и обеспечением его счастливой судьбы.

В Подолье засвидетельствованы архаические элементы родильной обрядности, известные всем славянским традициям. Так, зафиксированные в селах Винницкой обл. запреты беременным во избежание навредить будущему ребенку соответствуют общеславянскому контексту (Седакова 2009: 445): *Обично не можна ї с'в'ато / ї не д'їл'у 'р'їзати / н'ї шити / н'ї рубати / н'їчого такоого не можна робити // на неб'їжчика не можна дивитис'а / на поїсар не можна дивитис'а / як'шо бачиш / то не можна л'акатис'а і мацатис'а / бо п'л'ами будуть' як дитина / родиц'а / тре в'їд'їти і не дивитис'а на поїсар / бо це не добре // не можна бити ко'та / чи собаку / бо буде шерст' на дитин'ї рос'ти // (Дв. Ш.); Не переступати через в'їник; не надівати п'ї'орки (бусы – И. Г.) на шийу // (Тр.). В с. Била Ямпольского р-на Винницкой обл. старшие информаторы вспоминают, что *ко'лис' там кидали хл'їб / шо там во'на попро'сила / таї хл'їбом кидали за 'цейу 'ж'їнкоюу / шоп дитина хл'їб 'їла //**

В подольских говорах чаще всего употребляется славянская метафорическая лексика, воплощающая представление о беременной женщине через дериваты от корней со значением ‘бремя, тяжесть’: *бе'ремина, ва'г'їтна, важ'ка, т'аж'ка*. Вероятно, осознание этой мотивационной связи повлекло запрет беременной женщине ходить на свадьбы: *Ходила ва'г'їтна не дуже т'ажко / але мен'ї не можна було на в'єс'їл'а ходити / до короваїа шос' пома'гати / не можна було с'їдати перед молодими / шоб не було їм важко ї жит'ї // (Дв. Ш.).* Эти запреты функционируют в рамках архаической картины мира, неотъемлемой частью которой со времен первобытного общества была симпатическая магия.

Всем славянам известен запрет разглашать время родов. По сведениям И. А. Седаковой, в Болгарии роженица пряталась в том помещении, куда никто не заходит (Седакова 2007: 154). Предполагаем, что эта традиция вербализировалась и в подольском фразеологизме *впасти в куток ‘пойти родить’* (Матеріали... 2021: 73).

В повседневную практику общения с новорожденным также включены элементы акциональной магии, регламентации, основанные на архаических мифологических представлениях. В частности, к крестинам у всех славян приурочены магические действия, связанные с умением ребенка ходить: в России крестные родители, зайдя с младенцем в дом, не садятся, чтобы ребенок не вырос *сиднем*. В Сербии во время таинства крещения мать ходит по двору или возле церкви, не останавливаясь, чтобы ребенок хорошо ходил (цит. по: Седакова 2007: 299). В с. Вербка Чечельницкого р-на Винницкой обл. записан созвучный обычай движения как формы ритуального поведения: *Старша ку'ма заходе до хати / об'їгає три 'рази кругом столу // це кажут / треба три 'рази об'їгти кругом столу / шоб с'коро дитинка по'чала б'їгати //*

Рудименты контагиозной магии наблюдаем в запрете у подольян ребенку давать в пищу рыбу: *Рибки дитин'ї не можна давати / поки не го'воре / бо риба н'їма і не го'воре / то шоб дит'атков'ї не пош'кодило // (Зм.).* Неспособность рыб издавать звуки наполняется мифологически значимым содержанием и экстраполируется у белорусов, македонцев на возможную немоту ребенка (Гура 1997: 747). У болгар известен запрет беременной есть рыбу, чтобы ребенок не остался немым (Седакова 2007: 355).

Выкуп младенца на крестинах можно отнести к древним способам обмана смерти. В Подолье широко известен обряд «купли-продажи» ребенка крестными: *Їже йак мали 'їхати ї 'церкву / то же ко'н'аками 'їздили / то 'цего / то с'тавили / ст'єлили ку'жуха / чос' на зем'л'ї / не з'найу чо'го / с'тавили ц'у дитину на 'зем'л'ю / кидали бат'ко з 'маткоюу / воопи'їм бат'ки кидали з'рош'ї / то д'ї б'рали ц'у дитину / 'матка б'рала з 'бат'ком / с'тарш'ї / замотували ї сво'їе к'рижмо і 'їхали до 'церкви // (Оз.).* Известен подобный обычай и у хорватов, которые, впервые увидев новорожденного, клали ему в пеленки деньги, чтобы он был богат (Агапкина, Плотникова 2004: 57).

Дохристианские верования четко прослеживаются в использовании железа как оберега ребенка: *Також к'лали но'жа дитин'ї / н'їд по'душку / а ше тої х'то при'шоу і подив'їс'а на дитину / мау пот'їм подивитис' на стел'ю // (Крд.).* Парал-

тельно отметим реализацию одной из основных семантических оппозиций в славянской картине мира «верх» – «низ»: верх наделяется символическими признаками «хороший», «благополучный», «плодородный», «жизненный» (Толстой 1995а: 345).

Обряд крестин у подолян имеет региональную специфику. В частности, крестины в отдельных населенных пунктах празднуют 3 дня: *христини – похристини – третини: с'в'ат'куйут'* (крестины – И. Г.) *не о'дин ден' а три дн'і / кажут' першого дн'а йдемо на христини //* (Ивш.); *Це називається: а ўже похристини / і зноў гост'уй-уц'а / на третій ден' уже називається: а третини / при'ход'ат на третини / шоб не ў'крали гуси дитини / це так при'пов'ідали //* (Ял.).

Первый (*перв'істок, п'ерв'енец'*) и последний (*вишкре'бок, м'ізінец', м'ізинчик*) ребенок в семье наделялся сверхъестественными способностями: *перша і м'ізінец' бачат' даже дош'і по'к'ітник'іў //* (Аг.); *Ну ка'зали колис' шо ко'ли ў бат'к'іў родиц'а семеро д'ітеї / нап'риклад с'ім син'іў то с'омі син / ну обла'дає та'кими йа'кимис' ма'г'ічними силами / гет' ка'зали шо в'ін з хвос'том родиц'а / а йак'шо с'ома д'іўчинка то то'же ка'зали / шо вон'а в'ід'ма / шо то'же во'на ма'є там дар йа'кис' там та'кі шо це о // ну а перв'істок йак'шо іде с'ил'ній град то перв'істок маў розку'сити тої град / шоб в'ін спи'ниўс'а // перв'істка то'же ше ўли'вали во'дойу йак'шо доўго не'має дош'чу / то ўли'вали йо'го шоб ішоў дошч //* (Врб.). Названия таких детей и их способности к магическим действиям являются общеславянскими (Кабакова 2009: 415-416).

Рудименты языческого мировоззрения подолян прослеживаются в традиции обращаться за помощью к деревьям для избавления от бездетности: *от шоб на обо'рот бу'ли д'ітки / то д'іўчата хо'дили до д'ерева по ро'с'і і про'сили д'іток //* (Кр.). Роса – вода в этом контексте символизирует андрогенное начало жизни, воплощение мужской или женской плодотворной силы. Как отмечал С. В. Максимов, «языческие народы всех времен неизменно обоготворяли эту стихию как неиссякаемый источник жизни, как вечно живой родник, при помощи которого оплодотворяется другая великая стихия – земля» (Нечистая... 1903: 225). Известно, что болгары обращались с молитвами к зеленому дереву с просьбами об удачном замужестве (детальнее см.: Седякова 2007: 64).

С младенцем связано много поверий. Запрещалось, например, качать пустую колыбель, так как ребенок *не буде спати* (Гн., РЛ); турки верят, что от этого ребенок может умереть (Серебрякова 1979: 129). Очевидно, указанный запрет, как и

запрет хранить гроб пустым (*Ше у дідуня мого на горіщі була дубовина, труно. І в ній там ссипали пшеницю, шо-небудь, али коли вже покойник – тоді освободжали.* (Чм.) (Етнографічний... 2020: 6)), воплощает рекомендацию предотвращения контакта человека с пустыми знаковыми предметами во избежание несчастья.

Отметим, что большинство традиций, связанных с родильным обрядом, сохраняется и сегодня в подольских селах, тем самым демонстрируя высокую значимость превентивных обрядодействий, нацеленных на обеспечение здоровья и силы роженице и ее ребенку.

### Свадебный обряд

М. Пилипак утверждает, что специфику свадебной обрядности исследуемого региона можно проследить в ряде архаичных обрядодействий и атрибутов, в том числе «выкуп косы; разложение огня при встрече невестки; встреча невестки свекровью в вывернутом кожухе; развешивание невесткой приданого у свекрови; дякування за молду» (Пилипак 2015: 114).

Многоаспектным по функциональности и содержанию на протяжении веков остается ритуальный хлеб – при сватанье, приглашении гостей, встрече и проводах молодых. Так, одним из многих зафиксированных в полевых исследованиях сигналов согласия девушки на брак было разламывание хлеба, который принесли сваты, что известно восточным, западным и южным славянам (Гура 2012: 339): *д'іўчина розломуйе хл'іб* (Аг.). Традицию именно ломать хлеб, а не резать информаторы мотивируют тем, что *п'ізати йо'го не можна / шоб жит'а не п'ізалос'а / а ло'мали кус'ками і розда'вали ўс'ім //* (ШГ). Отказ от разрезания хлеба ножом носит сакральный характер у славян и является обязательным элементом в ряде локальных традиций в похоронном и поминальном ритуалах (Страхов 1991: 44-46).

Когда молодой отправляется за невестой, то, сняв шапку и трижды перекрестившись на восток, получает от старосты калач, после чего толпа юношей набрасывается на этот калач и разносит его по кускам. Это обрядодействие называется *разобрат' честь (целомудрие) молодого* (Дучинский 1896: 510) как знак пресечения возможности возврата в свой прежний холостяцкий социум (Гура 2012: 339). Очевидно, продолжение этого действия можно наблюдать на *по'чесн'ій* (на юге Винницкой обл.) – обряд одаривания молодых гостями свадьбы, которые взамен получали кусочек каравая и стопку водки. Ареал этой обрядовой лексемы, по сообщению А. А. Романчука, распространяется и в некоторых украинских селах Молдовы (с. Булаешты). В с. Большая Кисница Ям-

польского р-на Винницкой обл. зафиксировано редуцированное название этого обряда *руку*: *А ран'ше ка'зали руку / це да'ють руку молодим: це р'іжуть ц'і жемни* (обрядовый хлеб – И. Г.) / *маст'ат медом і с'таўл'ат ниточку чер'вону і тре за то пла'тити* // Традиция угощать караваем, смазанным медом, известна в Юго-Восточной Болгарии (Узенева 2010: 90).

Хлеб на свадьбе – это еще и общая доля молодых. У поляков на свадьбе молодым связывали руки на хлебе, который затем делили пополам и давали по половине жениху и невесте (Гура 2012: 339). В отдельных районах Восточного Подолья руки молодых в знак согласия соединяли над миской с зерном (Украинцы 2000: 293), чаще старосты связывали руки девушки и юноши *на хлібові: П'іс'л'а с'ватан'а уж'е заручи'ни / до молодой приходили разом із молодим його бат'ки та родич'і / ўс'і с'ідали до с'толу / а молодих виводили на посад* // *с'таршиі с'тароста накриваў рушник'ом хл'іб / клаў на н'ого руку д'іўчини / зверху руку х'лопц'а і не'ре'в'іазуваў ііх рушник'ом* // (Врб.).

Внутренности диких и домашних животных используются у славян в ритуалах и магических действиях, связанных с любовной магией и некоторыми семейными обрядами. Очевидно, отголосками архаичного мировоззрения наших предков является традиция угощения на свадьбе гостей печенью домашнего животного, зафиксированная в Подолье в конце XIX в. Так, перед этапом покрывания молодой свахи молодого просят *дати їм пічки*:

*Дайте намь пічки,  
Най покримь дівку,  
Най дівка не гуляє  
Русовь косовь не мас.*

(Дучинський 1896: 512).

После покрывания молодой гости *вечеряют*. На первое им подают *пічку*. Если же кухарка опаздывает с ужином, то гости поют:

*Плакала кыщечка на кухні,  
Аж її очічки запухлы:  
Кухарка пічку з'їла,  
На бідну кыщечку уповыла*

(Дучинський 1896: 514).

По сведениям А. В. Гуры, в Центральной и Южной России, Поволжье, Прикамье и Западной Сибири караваю соответствует пирог, начиненный чаще всего курятиной или другим мясом, а в Саратовской губ. – печенью домашних животных, чтобы способствовать удачной брачной ночи (Плотникова 2009а: 224). И хотя цель использования печени

как обрядовой пищи на свадьбе в этих случаях, очевидно, разная, но употребление именно печени наверняка можно связать с ритуальным поеданием сердца и печени как обрядом побратимства, а именно эту символику несет и свадебный каравай. Этимологию слова связывают с псл. *\*korva* 'корова', учитывая сходство формы изделия и коровы, а также функцию ритуального священного жертвенного хлеба, который заступил мясную жертву (однокоренное с лат. *caro* 'мясо', лит. *karvojus* 'свадебный пирог'. А потому и выстраивается ассоциативная цепочка: печень – пирог с печенью – каравай.

На разных этапах свадебного обряда засвидетельствовано использование *кожуха*:

- при расплетании косы молодой: *Ставили посеред хати с'т'ілець / кожух / на кожух с'ідаў молодий / а дружба тан'ц'у'ваў з молодой / молада упирайец'а / не хоче с'ідати молодому на руки / в'ін ста'райец'а <...> посадит' на руки / то'д'і дружки виступають' / свати сп'івають' / молоду розпл'ітають' // (Пн.);*

- на свадебном застолье: *Там де во'ни* (молодые – И. Г.) *сид'ат / с'тел'ат кожух / шоб д'іти були бо'гат'і / шоб х'удоба велас'а / шоб д'ітки родилис'а* // (ШГ);

- при покрывании молодой: *Жи'н'іх тан'ц'уйе з н'ів'естойу / с'таўл'а с'туло / на с'тул'і ку'жух і г'райут' вал'с'чи'пол'ку // і жи'н'іх тан'ц'уйе з н'ів'естойу // в'ін ста'райец'а / с'істи з н'ів'естойу / а н'ів'еста ста'райец'а не д'атис'а шоб / с'істи // ко'роче шо в'ін с'ідає / н'ідходи його / мама / н'ідноси хл'іб і с'іл'на рушник'ов'і <...> і заў'язуйе / мама й'і'ї х'усточкойу // (Зм.);*

- при первой встрече невестки: *Тато ўд'агаўс'а кожух на'ввор'ит / тато вивер'таў кожух на'ввор'ит / а / мама з хл'іб'ами чи з од'ним хл'іб'ом і рушник'ом з хл'іб'ом і с'іл':у // ну бат'ки зустр'ічали молодих зустр'ічали у / ф'іртц'і // (Зм.).*

Как самостоятельный атрибут кожух используется в свадебной обрядности всеми восточными славянами в качестве продуцирующего символа (Валенцова, Виноградова 2004: 521).

Собственно свадебный цикл начинался *выкупом* молодой. Отметим, что в этом обряде часто используют воду: *По до'роз'і с'таўл'ат в'ідро з во'дойу <...> прода'ють молоду // прода'ють д'іти в'ід молодой / а викуп'л'ає с'таршиі дружба // такай'викуп'молодой // (Врн.); Ў'жин'іха т'ребували гро'шеї / перели'вали до'рогу йак в'ін за'ходиў на под'в'іра // (Зм.).* Использование воды в брачных ритуалах является отголоском древних представлений наших предков. Как свидетельствуют историки, в древнюю эпоху у славян брач-

ные ритуалы совершались у реки, которая была символической границей перехода молодых людей в другой статус (Виноградова 1981: 32). Примечательно, что мотив перехода реки активно реализуется в свадебных песнях, например:

*Думай, (имя невесты), думай  
Чи переплиवेश Дунай.  
Чи переплиवेश ріки  
До (имя жениха) навіки* (Врб.).

Часть послесвадебных обрядов связана с почитанием родителей молодых (детальнее см.: Гороф'янюк 2017: 33-34). В отдельных селах исследуемого региона сохранилось архаичное обрядодействие забивания кола в порог, что символизировало прекращение детородной функции: *Цигани ход'ат' // по сел'і крадуть ку'рей / запрошуйут' зноу на в'с'іл':а / робл'ат' д'ругий про'п'ій // йак'шо бат'ки в'ід:а'йут' остан'у дитину / то йіх вби'райут' у в'інок / заби'вайут' у пор'іг к'ілок і 'воз'ат' бат'к'іу до 'р'ічки ку'патис'а //* (Пн.). А. В. Курочкин связывает причастность кола к магии эротики и плодородия, а забивание его в землю воспроизводит мифологему священного брака (Курочкин 2005: 63). Не случайно также упоминает информатор о венках для родителей молодых: так, в Красилове Хмельницкой обл. сохранился обряд женитьбы родителей молодых, который называют *об'жинками*, что переплетается с хлеборобскими мотивами сбора урожая: *Йаки'чо бат'ки дру'жили остан':у дитину у с'ім'ій / робили об'жинки // д'іти молод'і плели мам'і в'інок з бар'в'інку / жита / а бат'ков'і робили великий букет // п'ід'їмали йіх на ўра // коло стол'іу ходили сам'і д'іти //*. А. В. Гура локализирует эту традицию только в Украине, а точнее – в Житомирской обл. (Гура 2012: 289). Жителям Подолья известен также обряд *за'жинок* – так называемая женитьба родителей, которые женят или отдают замуж своего первого ребенка.

### Погребальный обряд

В с. Вербка Чечельницкого р-на Винницкой обл. засвидетельствован неизвестный в других регионах способ облегчения предсмертных страданий человека, связанный с использованием ярма и других обрядодействий: *Йак'шо л'у'дина не' може ўмерти / то заби'рали у'нейі зп'ід голови по'душку і клали ку'файку // або каже шо може л'у'дина колис' у жит':і спалила йар'мо / це шо на вол'іу над'івали колис' // та і'може во'на того не' може ўмерти / то клали йар'мо п'ід'голову // каже шо йак'шо йар'мо спалити / то л'у'дина не' ўмре / а буде мучитис'а доўго у'муках //*. Отметим, что запрет сжигать ярмо зафиксирован и в украинском с. Булаешты Республики Молдова: *Йар'мо не'з'а палети' // так к'енути' / най-*

*гне'їе / але не палети' // так ста'р'і ка'залие / а чо / не з'найу*)» (Романчук 2017: 185).

Примечательно, что предостережение «куряче пір'я не дає померти» является общеславянским (Бушкевич 2004: 64). Использование ярма в погребальном обряде, предполагаем, выступает рудиментом архаической традиции славян везти покойника на санях (даже летом), в которые запрягали исключительно волов в ярме (Толстой 1995б: 410).

Сегодня подольяне уже не упоминают о древней традиции проведения игр при покойнике. Краеведческие письменные источники начала XX в. свидетельствуют же об этой традиции и в Подолье: «Игры эти устраиваются около пожилого покойника, большею частью около д'вниц и парней. Въ домъ, гдѣ лежитъ покойникъ, приходятъ его сосѣди и товарищи и начинаютъ гулять: пируютъ и поютъ пѣсни, сопровождаемыя особыми играми, которыя называются “лубок” или “маланка”» с приметкой «Въ Гайсинскомъ уѣздѣ (сегодня г. Гайсин – районный центр Винницкой обл. – И. Г.)» (Шероцкій 1908: 757). Сам автор указывает на языческие мотивы этой традиции, а потому христианские священники запрещали подобные обрядодействия.

В с. Малиновка Литинского р-на Винницкой обл. мы зафиксировали верование, созвучное с известным сербам, о том, что сорочку, в которой умер человек, нельзя было снимать обычным способом, а необходимо разорвать или разрезать (Толстая 2009: 113): *Йе так / шо го'дежу розд'а'гайут / чи там розр'ізайут // розр'ізали ц'у'годежу / забрали ти'хесен'ко й'її / спалили / шоб н'і'где / об'шем / ни вал'алос'а / спалили //*.

Обычай выносить гроб *но'гами ўне'ред обоў-аз'ково*, трижды стуча об домашний порог, известен в других украинских и восточнославянских культурных зонах, у многих славянских народов в целом. В с. Довжок Ямпольского р-на Винницкой обл. существует усложненный вариант этого обычая: *На пор'іг кла'дуть покривало / од'їйало / по'душку ну і ко'лачик / шо там йа з'найу чи бу'лочку чи ко'лачик чи шо кла'дуть // і майут'дати чи йа майу'дати ўнуков'і / чи майу'не'ре'дати братов'і / чи с'ватов'і там ко'му там наймену'вала // пок'їїника ви'носят і три рази п'іднос'ат над'цейу по'душкой тут / на на ц'у'по'душку кла'дуть / а то'д'і ви'нос'ат // і цей ха'з'айін чи ха'з'айка да'їе кому там во'ни со'б'і наймену'вали //*. Предполагаем, что это обрядодействие является редуцией древнего обычая хоронить предков под порогом, а использование покрывала, подушки, хлеба здесь усиливает символику захоронения, передача хлеба младшим родственникам является

актом, нацеленным на продолжение жизни семьи.

Известны также локальные обряды, связанные с использованием ржи – *жита*: *Коли винос'ат / то за ним ж'инка жито по'вин:а не'ре'дати не'ре'пус'тити за по'к'йником у д'верах // (Дв. Я.); Йак з хати винос'ат / то на по'роз'и три ра'зи с'тук'айут' / а пот'ім уже до во'р'ит поси'пайут' цу'керками і житом // (Кр.)*. Очевидно, в этом случае наблюдается факт народной этимологии: *жито* использовали на *життя*, чтобы *велось* и покойник не забрал с собой семейное благосостояние: во-первых, никакое другое зерно информаторы не вспоминали, во-вторых, сравним это обрядодействие с посыпкой рожью молодых на свадьбе.

Засвидетельствован также древний обычай класть рядом с умершим нож или серп с целью лишить покойного физической возможности ходить, предупредить его превращение в вампира (Толстая 2009: 114): *Плачут д'уже // а у'хат'и ки'дайут н'іж / і закри'вайут д'вер'и // (Зм.)*.

Возможно, бросание ржи и ножа на место, где лежал покойник, является средством контактной магии: незанятое место, где лежал покойник, ожидает нового покойника, поэтому это место пытались сразу обозначить символом жизни – рожью или предметом, который должен отпугивать смерть – нож. Подобные акты-обереги для вытеснения потенциальной опасности распространены у всех славян (Левкиевская 2002: 150-156).

Неизвестная в других регионах, богатая информативно и, очевидно, древняя погребальная традиция зафиксирована в с. Цикиловка Ямпольского р-на Винницкой обл.: *Йак ўми'райут / хорон'ат / то ўй'ажут кола'ч'і / йак не'сут т'руно і да'руйут // во'ни робл'ат та'ке велике д'ерево / і на 'тому д'ерев'і нач'іп'л'айут / ко'му пла'точок / ко'му по'лот'енце / ко'му там шо // і туд'і це д'ерево не'сут / і кожна зна'е / шо й'іі / чи по'лот'енце чи пла'точок // да і во'ни про'ход'ат / і ви н'ід'й'іш'ли / йа н'ід'й'іш'ла / та н'ід'й'іш'ла / та ўз'ала по'лот'енце / та ўз'ала пла'точок / а д'ерево не'сут / не'сут йо'го ўне'ред по'койн'іка // і то'д'і л'уди пост'іп'ено ідут і берут / не'ма / зноў заўй'азали і зноў так //*. Дерево здесь выступает символом мотива пути в погребальном обряде, являясь посредником между двумя мирами. В. В. Иванов и В. Н. Топоров показали, что у славян четко выражены религиозно-мифологические представления о мировом дереве как дороге, соединяющей землю и небо, землю и подземное царство. Кроме того, исследователи рассматривают этимологическую связь слов *дорога* и *дерево*. Созвучны с этим и надгробные сооружения в форме деревьев, и традиция сажать на могиле дерево с целью облегчения переселения души (Велецкая 1978: 40). Заметим локальную

ограниченность этой традиции: информацию о похоронном деревце исключительно на похоронах молодежи имеем из Полесья, Карпат и у западных славян (Толстая 2004: 84), в Восточной Сербии во главе похоронной процессии несли плодородное дерево, которое затем сажали на могиле (Плотникова 2009б: 310).

Второй мотив этого обрядового текста – жертвы встречным: у славян издавна считалось, что нужно давать хлеб, полотенно и т. п. людям, которые встречаются похоронной процессии, *щоб пам'ятали* (Плотникова 2009б: 310). В селах Ямпольского р-на Винницкой обл. сохраняется традиция на похороны печь специальные *прох'ідн'і кала'ч'і*, их ломают на кусочки и несут в миске или на полотенце во время похоронной процессии, раздают чужим людям по дороге как откуп за душу покойного (Творун 2006: 64).

Не всех покойников хоронили на кладбище. Как правило, за его пределами хоронили некрещенных детей, мертворожденных и самоубийц: за пределами кладбища, *на ме'ж'і м'іж дво'ма с'елами*. Славянская традиция хоронить мертвецов, лишенных христианских почестей, на границе между селами восходит к языческому обычаю хоронить умерших на границах родовых земель, что соответствует представлению об умерших как о предках-заступниках (Конобродська 2007: 209-210) и реализует семантическую оппозицию «свой» – «чужой».

Таким образом, в традиционном погребальном обряде Подолья сосуществуют и пережитки языческих верований, и элементы христианского погребального обряда.

#### Список условных обозначений исследованных населенных пунктов Винницкой области

- Аг. – с. Агрономичное, Винницкий р-н
- Бл. – с. Биля, Ямпольский р-н
- Врб. – с. Вербка, Чечельницкий р-н
- Врн. – пгт Вороновица, Винницкий р-н
- Гн. – с. Гонтовка, Черновицкий р-н
- Дв. Ш. – с. Довжок, Шаргородский р-н
- Дв. Я. – с. Довжок, Ямпольский р-н
- Зм. – с. Заможное, Барский р-н
- Ивш. – с. Ивашковцы, Шаргородский р-н
- Кр. – с. Кордышевка, Казатинский р-н
- Оз. – с. Озеро, Немировский р-н
- Пк. – с. Пиков, Калиновский р-н
- Пн. – с. Пеньковка, Шаргородский р-н
- РЛ – с. Рахны Лесовые, Шаргородский р-н
- См. – с. Семаки, Жмеринский р-н
- Тр. – с. Терешки, Барский р-н
- Чм. – с. Чемериское, Барский р-н
- ШГ – с. Широкая Гребля, Хмельницкий р-н
- Ял. – с. Яланец, Бершадский р-н

## Литература / References

- Агапкина Т. А., Плотникова А. А. Деньги. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 2004, с. 56-60. / Agapkina T. A., Plotnikova A. A. Den'gi. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 2. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004, s. 56-60.
- Бушкевич С. П. Курица. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004, с. 60-68. / Bushkevich S. P. Kuritsa. V: Slavjanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 3. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004, s. 60-68.
- Валенцова М. М., Виноградова Л. Н. Кожух. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 2004, с. 520-522. / Valencova M. M., Vinogradova L. N. Kozhuh. V: Slavjanskije drevnosti: Jetnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 2. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004, s. 520-522.
- Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978, 239 с. / Veleckaja N. N. Jazycheskaja simbolika slavjanskikh arhaicheskikh ritualov. M.: Nauka, 1978, 239 s.
- Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели). В: Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М.: Наука, 1981, с. 13-43. / Vinogradova L. N. Devich'i gadaniya o zamuzhestve v cikle slavjanskoj kalendarskoj obrjadnosti (zapadno-vostochnoslavjanskije paralleli). V: Slavjanskij i balkanskij fol'klor: Obrjad. Tekst. M.: Nauka, 1981, s. 13-43.
- Гороф'янюк І. В. Акціональний і номінативний аспекти традиційного весільного обряду Центрального Поділля. В: Studia Slawistyczne. Etnolingwistyka i komunikacja międzykulturowa. T. 4. Lublin: KUL, 2017, с. 21-38. / Gorofyanyuk I. V. Akcional'nyj i nominatyvnyj aspekty tradycijnogo vesil'nogo obrjadu Central'nogo Podillja. V: Studia Slawistyczne. Etnolingwistyka i komunikacja międzykulturowa. T. 4. Lublin: KUL, 2017, s. 21-38.
- Гороф'янюк І. Архаїчні народні обряди і веровання українців Подолля як джерело реконструкції давньої культури славян. В: Revista de Etnologie și Culturologie, 2020. Vol. XXVIII, p. 48-56. V: Gorofyanyuk I. Arhaicheskie narodnye obrjady i verovanija ukraincev Podol'ja kak istochnik rekonstrukcii drevnej kul'tury slavjan. V: Revista de Etnologie și Culturologie, 2020. Vol. XXVIII, p. 48-56.
- Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2012. 936 с. / Gura A. V. Brak i svad'ba v slavjanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simbolika. M.: Indrik, 2012. 936 s.
- Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 917 с. / Gura A. V. Simvolika zhivotnyh v slavjanskoj narodnoj tradicii. M.: Indrik, 1997. 917 s.
- Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии. В: Живая старина, 1896. Вып. 3, с. 501-522. / Duchinskij N. Svadebnye obrjady v Ol'gopol'skom uezde Podol'skoj gubernii. V: Zhivaja starina, 1896. Vyp. 3, s. 501-522.
- Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 5. Поховально-поминальні звичаї та обряди. Гол. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2020. 464 с. / Etnografichnyj obraz suchasnoi' Ukrai'ny. Korpus ekspedycijnyh fol'klorno-etnografichnyh materialiv. T. 5. Pohoval'nopomynal'ni zvychai' ta obrjady. Gol. red. G. Skrypnyk; NAN Ukrai'ny; IMFE im. M. T. Ryl's'kogo. Kyiv, 2020. 464 s.
- Кабакова Г. И. Ребенок первый, ребенок последний. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009, с. 415-416. / Kabakova G. I. Rebenok pervyj, rebenok poslednij. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 4. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009, s. 415-416.
- Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Т. 1. Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. 354 с. / Konobrods'ka V. Polis'kyj pohoval'nyj i pomynal'nyj obrjady. T. 1. Etnolingvistichni studii'. Zhytomyr: Polissja, 2007. 354 s.
- Курочкин О. Реликты ієрогамії у весільному ігровому фольклорі. В: VI Міжнар. конгрес українців. Кн. 1. Етнологія. Фольклористика. Культурологія. Донецьк-Київ: Вид-во Асоціації етнологів, 2005, с. 56-94. / Kurochkin O. Relikty ijerogamii' u vesil'nomu igrovomu fol'klori. V: VI Mizhnar. kongres ukrai'nistiv. Kn. 1. Etnologija. Fol'klorystyka. Kul'turologija. Donec'k-Kyiv: Vydvo Asociacii' etnologiv, 2005, s. 56-94.
- Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с. / Levkievskaja E. E. Slavjanskij obereg. Semantika i struktura. M.: Indrik, 2002. 336 s.
- Матеріали до словника подільського говору. Упор. І. В. Гороф'янюк. Вінниця: Твори, 2021.

461 с. / Materialy do slovnika podil's'kogo govoru. Upor. I. V. Gorofyanyuk. Vinnycja: Tvory, 2021. 461 s.

Нечистая, неведомая и крестная сила. Сочинение С. В. Максимова. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. 526 с. / Nechistaja, nevedomaja i krestnaja sila. Sochinenie S. V. Maksimova. SPb: Tovarishchestvo R. Golike i A. Vil'borg, 1903. 526 s.

Пилипак М. Українське весілля Східного Поділля середини ХХ – початку ХХІ століття. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України; Уфа: Уфимська філія МДГУ ім. М. О. Шолохова, 2015. 210 с. / Pylypak M. Ukrai'ns'ke vesillja Shidnogo Podillja seredyny HH – pochatku HHI stolittja. Kyiv: IMFE im. M. T. Ryl's'koho NAN Ukrayiny; Ufa: Ufym's'ka filija MDHU im. M. O. Sholokhova, 2015. 210 s.

Плотникова А. А. Потроха. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009а, с. 222-225. / Plotnikova A. A. Potroha. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 4. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 2009a, s. 222-225.

Плотникова А. А. Процессия погребальная. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009, с. 308-312. / Plotnikova A. A. Processija pogrebal'naja. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 4. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 2009, s. 308-312.

Романчук А. Запрет на сжигание ярма и некоторые другие примечательные поверья погребально-поминального цикла в украинцев с. Булаешты Республики Молдова: этнолингвистический анализ. В: Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Філологія (мовознавство): зб. наук. праць. Вінниця: Планер, 2017. Вип. 25, с. 184-195. / Romanchuk A. Zapret na szhiganie jarma i nekotorye drugie primechatel'nye pover'ja pogrebal'no-pominal'nogo cikla v ukraincev s. Bulaeshty Respubliki Moldova: jetnolingvisticheskij analiz. V: Naukovi zapiski Vinnic'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Mihajla Kocjubins'kogo. Serija: Filologija (movoznavstvo): zb. nauk. prac'. Vinnicja: Planer, 2017. Vip. 25, s. 184-195.

Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007. 432 с. / Sedakova I. A. Balkanskije motivy v jazyke i kul'ture bolgar. Rodinnyj tekst. M.: Indrik, 2007. 432 s.

Седакова О. А. Родимое пятно. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009, с. 445-446. / Sedakova

O. A. Rodimoe pjatno. V: Slavjanskije drevnosti: Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 4. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 2009, s. 445-446.

Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне: новейшее время. М.: Наука, 1979. 168 с. / Serebrjakova M. N. Sem'ja i semejnaja obrjadnost' v tureckoj derevne: novejshee vremja. M.: Nauka, 1979. 168 s.

Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян: опыт этнолингвистического исследования. München: Verlag Otto Sagner, 1991. 246 с. / Strahov A. B. Kul't hleba u vostochnyh slavjan: opyt jetnolingvisticheskogo issledovanija. Mjunhen: Verlag Otto Sagner, 1991. 246 s.

Творун С. Українські обрядові хліби: на матеріалі Поділля. Вінниця: Книга-Вега, 2006. 96 с. / Tvorun S. Ukrai'ns'ki obrjadovi hliby: na materiali Podillja. Vinnycja: Knyga-Vega, 2006. 96 s.

Толстая С. М. Деревце погребальное В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 2004, с. 84-85. / Tolstaja S. M. Derevce pogrebal'noe V: Slavjanskije drevnosti: Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 2. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 2004, s. 84-85.

Толстая С. М. Покойник. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009, с. 112-118. / Tolstaja S. M. Pokojnik. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 4. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 2009, s. 112-118.

Толстой Н. И. Верх – низ. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995а, с. 345-346. / Tolstoj N. I. Verh – niz. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 1. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 1995a, s. 345-346.

Толстой Н. И. Вол. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995б, с. 409-411. / Tolstoj N. I. Vol. V: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. Pod obshh. red. N. I. Tolstogo. T. 1. M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 1995b, s. 409-411.

Узенева Е. С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М.: Индрик, 2010. 280 с. / Uzeneva E. S. Bolgarskaja svad'ba: jetnolingvisticheskoe issledovanie. M.: Indrik, 2010.

280 s.

Украинцы. Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. М.: Наука, 2000. 535 с. / Ukraincy. Otv. red. N. S. Polishhuk, A. P. Ponomarev. M.: Nauka, 2000. 535 s.

Шероцкій В. Народныя игры при покойникахъ (Этнографическій этюд). В: Православная Подолія, 1908, № 36, с. 757-761. / Sherockij V. Narodnyja igry pri pokojnikah (Jetnograficheskiy jetjud). V: Pravoslavnaia Podolija, 1908, № 36, s. 757-761.

**Inna Gorofianiuc** (Vinița, Ucraina). Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea Pedagogică de Stat „M. Koțiubinsky” din Vinița.

**Инна Горофянюк** (Винница, Украина). Кандидат филологических наук, доцент, Винницкий государственный педагогический университет им. М. Коцюбинского.

**Inna Gorofyanyuk** (Vinnytsia, Ukraine). PhD in philology, Associate Professor, Vinnytsia M. Kotsiubynskyi State Pedagogical University.

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

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-9836-8270>

Gabriela BOANGIU

## ASPECTE ETNOFOLCLORICE ALE ZONEI MEHEDIŢI – ARHITECTURĂ VERNACULARĂ ȘI NEDEI

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.12>

### Rezumat

#### Aspecte etnofolclorice ale zonei Mehedinți – arhitectură vernaculară și nedei

Județul Mehedinți impresionează prin specificitatea tradițiilor sale, prin patrimoniul său care vorbește despre o vreme a tihnei și a rânduiei, printr-un orizont încărcat de o simbolistică aparte. Studiul se organizează pe două coordonate în intenția de a prezenta succint problematica abordată. Pe de o parte vor fi analizate elemente de etnografie a locuinței tradiționale, pe de altă parte se intenționează prezentarea unor aspecte de spiritualitate autentic românească manifestă în zona Mehedințiului, cea a nedeilor locale. În ceea ce privește aspectele etnografice ale locuinței tradiționale, se va încerca realizarea unei tipologii a caselor cu arhitectură vernaculară din județul Mehedinți, precum și menționarea unor acțiuni de conservare și restaurare a acestora în condițiile cercetărilor contemporane. Dintre obiceiurile calendaristice specifice zonei, cele mai spectaculoase sunt nedeile, pentru că reprezintă întâlnirea dintre un străvechi substrat pre-creștin cu anumite sărbători sau/și hramuri bisericești, deci cu religia creștină. Distincția dintre târguri și nedei va fi discutată amplu, aducându-se argumente selectate dintr-o bibliografie de specialitate. Totodată se va menționa rolul important al Muzeului „Porțile de Fier” din Drobeta Turnu Severin în conservarea și patrimonializarea culturii materiale, dar și imateriale specifică regiunii etnografice Mehedinți.

**Cuvinte-cheie:** zona etnofolclorică Mehedinți, arhitectură vernaculară, tipologia caselor tradiționale, târguri, nedei.

### Резюме

#### Этнофольклорные аспекты зоны Мехединць – народная архитектура и архитектура «недей»

Уезд Мехединць впечатляет спецификой своих традиций, своим наследием, говорящим о времени мира и порядка, полном особого символизма. Исследование проведено по двум координатам с целью краткого представления затронутых вопросов. С одной стороны, анализируются элементы этнографии традиционного жилища, с другой – предпринимается попытка представить аспекты подлинной румынской духовности, проявляющейся в зоне Мехединць, на примере местных «недей». Что касается этнографических аспектов традиционного жилища, нами осуществляется попытка создать типологию жилища с народной архитектурой в указанной зоне, а также дать сведения о некоторых мерах по его сохранению и реставрации в условиях современных исследований. Среди календарных обычаев, характерных для данной местности, наиболее впечатляющими являются «недей», поскольку они представляют собой «встречу» древнего дохристианского субстрата с теми или иными церковными празд-

никами, включая престольные, то есть с христианской религией. Подробно представлено различие между ярмарками и «недеями», приводятся отдельные аргументы из специальной литературы по теме. В то же время отмечается важная роль музея «Железные ворота» из Дробета-Турну-Северин в сохранении и патrimonизации материальной и нематериальной культуры, характерной для этнографической зоны Мехединць.

**Ключевые слова:** этнофольклорная зона Мехединць, народная архитектура, типология традиционного жилища, ярмарки, «недей».

### Summary

#### Ethnofolkloric aspects of the Mehedinți area – vernacular architecture and ‘nedeia’ celebrations

Mehedinți County impresses with the specificity of its traditions, with its heritage that speaks of a time of peace and order; through a horizon full of special symbolism. The study is organized on two coordinates with the intention of briefly presenting the issues addressed. On the one hand, the elements of ethnography of traditional housing will be analyzed, on the other hand, it is intended to present some aspects of authentic Romanian spirituality manifested in the area of Mehedinți, that of the local ‘nedei’. Regarding the ethnographic aspects of the traditional house, an attempt will be made to create a typology of houses with vernacular architecture in Mehedinți County, as well as to mention their conservation and restoration actions in the conditions of contemporary research. Among the calendar customs specific to the area, the most spectacular are the ‘nedeile’, because they represent the meeting between an ancient pre-Christian substratum with certain holidays and / or church feasts, i. e. with the Christian religion. The distinction between fairs and ‘nedeile’ will be discussed extensively, bringing arguments selected from specialized bibliography. At the same time, the important role of the ‘Iron Gates’ Museum from Drobeta Turnu Severin will be mentioned in the conservation and patrimonialization of the material and immaterial culture specific to the Mehedinți ethnographic region.

**Key words:** Mehedinți ethnofolkloric area, vernacular architecture, traditional houses typology, fairs, ‘nedeile’.

Așezările din Mehedinți au trăsături caracteristice, care le individualizează față de celelalte zone etnografice. Tipologizarea așezărilor trebuie să țină cont de o serie de factori, astfel „clasificarea așezărilor rurale din județul Mehedinți se bazează atât pe factori cantitativi, cât și pe factori calitativi (fizico-geografici, istorici, dimensionali, fizionomici, economici și tehnici). Așadar, în clasificarea așezărilor rurale ținem seama de repartizarea teritorială și de îmbinarea indi-

cilor privind poziția geografică, condițiile fizico-geografice locale, originea, evoluția, mărimea, forma vetrei și a moșiei și intercondiționarea lor, numărul de locuitori, gradul de dotare tehnico-edilitară”. Unele sate își datorează aspectul unor factori de mediu, așa cum vom observa în cazul satelor Breznița-Motru, Braniște, Bălăcița, iar exemplele pot continua: „Rețeaua de sate din județul Mehedinți este strâns legată de rețeaua hidrografică și de principalele forme de relief” (Nițu 1981: 252). „Uneori satele de vale s-au dezvoltat și pe versanții din apropierea văilor, formând o a doua sau o a treia linie de case (satul Breznița-Motru, dezvoltat inițial numai pe partea stângă a Motrului, s-a extins și pe partea dreaptă a acestuia, urcând și pe versant, formând un alt corp de vatră numit Linia Nouă)” (Nițu 1981: 253). „Analizând *textura* așezărilor din județul Mehedinți se pot deosebi: sate cu *textură simplă, ordonată*, proprie așezărilor situate pe podurile teraselor și celor mai nou înființate (Gvardinița, Gruia, Măgurele)”, sate cu *textură neregulată* proprie așezărilor vechi, precum Braniște, și *sate cu textură mixtă*, „unde la textura neregulată, caracteristică nucleului vechi al așezărilor, se adaugă o textură regulată în părțile mai noi ale satului”, de exemplu Bălăcița (Nițu 1981: 255).

În ceea ce privește aspectul exterior al caselor, arhitectura vernaculară înregistrează particularități demne de menționat: „cele mai multe construcții erau din bârne, acoperite cu șită în nord, iar în sud, casele construite în tehnica paiantei. Ca plan general tradițional, locuința din zonă are două încăperi (casa cu vatră și sobă) și o singură intrare. În zona centrală și sudică a Mehedințiului (Ilovița, Vârciorova) locuința păstrează acest tip de plan cu două încăperi numite *hogeag* sau *cuină* și *casa, soba* sau *hodaia*. În partea centrală și sudică sunt numeroase cazurile în care locuința are trei încăperi” (Nițu 1981: 260).

Există diferențieri și în cadrul zonei etnografice Mehedinți, între diferite subzone, structura gospodăriei reflectând acesta situație, astfel, „în nord, erau caracteristice construcții anexe mai reduse ca volum și care cumulau un număr mare de funcții în scopul economisirii de spațiu, dată fiind suprafața mai mică destinată gospodăriilor țărănești. Specificul economic al așezărilor din zona nordică a Mehedințiului face ca pătulele să fie de mici dimensiuni, amplasate de obicei în fața casei, la intrarea în gospodărie, cu spatele la drum, uneori chiar deasupra împrejmuirii. Grajdurile așezate în spatele casei aveau dimensiuni mai mari și două încăperi separate printr-un perete despărțitor, fiecare având intrarea sa proprie.

Gospodăria țărănească și acareturile reprezentau un filon mentalitar în consonanță cu ritmurile naturii, ale recoltelor, ale ocupațiilor, ale unei spiritualități manifeste constant în viața de zi cu zi a oamenilor.

Vom observa pe parcurs cum descrierea detaliată a gospodăriei țărănești face vizibilă o manifestare spirituală amplă cum este cea a nedeilor pe dealuri, unde existau sălașe sau pimnițe pentru depozitarea uneltelor sau a roadelor, vom observa apoi pe parcurs cum structura gospodăriei s-a înălțat pentru a putea integra aceste construcții anexe. Astfel, „...În cadrul structurii gospodăriei țărănești trebuie incluse conacele sau sălașele. La sălașe sau conace apar și construcții care lipsesc la gospodăria din vatra satului și care completează funcția sălașului. Până la sfârșitul secolului trecut erau răspândite la viile de pe dealuri și plaiurile de pe zona nord vestică a Mehedințiului, *pimnițele*, construcții destinate nu numai depozitării vinului, ci adevărate dublete ale gospodăriilor din vatra satului, cu funcție de locuire și adăpostire a animalelor. Mutate în cadrul gospodăriei, pimnițele sunt fie înglobate sub același acoperiș cu casa joasă și amplasate sub una din încăperile locuinței (cea centrală sau cea laterală) dând varianta casei cu platformă supraînălțată, fie situate separat față de celelalte construcții din gospodărie. Dezvoltarea pe verticală a locuinței în podiș și piemont, în special în zone de contact cu Gorjul, în ultimii zeci de ani a făcut ca încăperile de la partea locuinței să preia funcțiile pimniței, iar la etaj să păstreze vechiul plan. În partea sudică a județului, în zona de câmpie, dat fiind pronunțatul caracter cerealier, construcțiile anexe, în special cele pentru depozitarea produselor agricole și utilajelor, sunt de dimensiuni mai mari. Pătulul, magazia sunt cuplate cu șopru, adăpost pentru utilajele agricole. La acest complex se adaugă adăposturile pentru animale, construcțiile pentru depozitarea nutrețului, pimnițele etc., fapt care relevă diversitatea și amploarea activităților desfășurate în gospodăria țărănească. Gospodăria țărănească, prin structura și funcționalitatea ei, ilustrează tipul de ocupație și funcția așezării respective, mutațiile petrecute în viața satului mehedințean, în special a celui din zona de câmpie, care au produs modificări în structura gospodăriei țărănești, astfel încât multe dintre construcțiile anexe dispar sau își schimbă funcționalitatea” (Nițu 1981: 260-262).

Organizarea spațiului locuibil găsește despre eficiența unei mentalități tradiționale, elementul central în jurul căruia se structurează întregul edificiu fiind vatra „plasată într-un mod cu totul original, având o latură pe perețele din față și cealaltă pe perețele despărțitor numit *primez*. Postamentul aflat direct pe nivelul de călcare al încăperii, apare ca un strat subțire de piatră, pământ bătut sau, mai rar, cărămidă, având forma unui sfert de cerc. Aici este locul pe care arde focul și se prepară mâncarea. Se poate considera forma circulară a vetrei ca fiind veche și încadrată perfect în economia spațiului interior. Ea permite o ușoară circulație în jur, precum și ocuparea în întregime a postamentului, mai

ales în cazul așezării unui număr mare de vase la fiert. Cercetările recente consideră această formă ca având inițial valori simbolice” (Enache, Sandu 1972: 159-162 *apud* Bratiloveanu-Popilian 1975: 149-165)

Există numeroase proiecte de revitalizare ale aspectelor etnofolclorice în zonă, precum proiectul „Trecut pentru viitor. Arhitectura tradițională în Geoparcul Platoul Mehedinți”, promovat de „Mișcarea pentru Acțiune și Inițiativa Europeană”, scopurile acestui proiect fiind: „1. Îmbunătățirea gradului de cunoaștere a peisajului cultural din Geoparcul Platoul Mehedinți prin cercetarea elementelor de arhitectură tradițională; 2. Sprijinirea dobândirii de către 14 studenți a unei practici în domeniul arhitecturii tradiționale prin organizarea unei școli de vară cu tema patrimoniul cultural pentru dezvoltarea rurală; 3. Realizarea unor planuri de salvagardare a patrimoniului construit, bazate pe nevoile reale descoperite pe teren; 4. Promovarea obiectivelor cu semnificație culturală din zona și informarea asupra potențialului zonei”<sup>1</sup>.

Un alt proiect care a încercat revitalizarea arhitecturii vernaculare în zona etnofolclorică Mehedinți este proiectului cultural „Gust și Estetică Tradiționale – GET”, co-finanțat de Administrația Fondului Cultural Național și implementat de Asociația Sinaptica în parteneriat cu Primăria Isverna, Mehedinți și Facultatea de Litere a Universității din București – Departamentul Studii Culturale. O tabără de arhitectură și cercetare etnografică de teren a fost organizată în Isverna, județul Mehedinți (fig. 1–4)<sup>2</sup>.

Dacă structural cultura materială vorbește despre un anumit mod de locuire, de viațuire într-un spațiu, într-un anumit climat, cultura spirituală relevă universul de credințe și obiceiuri, de reprezentări simbolice, o anumită modalitate de a înțelege și de a se integra în ritmurile ample ale unei spiritualități înalte.

Dintre obiceiurile calendaristice specifice zonei cele mai spectaculoase sunt nedeile, pentru că prezintă întâlnirea dintre un străvechi substrat pre-creștin cu anumite sărbători sau/și hramuri bisericești, deci cu religia creștină. „În marea varietate a datinilor și obiceiurilor poporului nostru, un loc de frunte îl ocupă nedeile. Acestea, pentru că prezintă un complex de probleme, nu pot fi privite separat <...> ci în ansamblu. Nedeia nu-i deci o sărbătoare, ci o largă manifestare populară. Dar pentru că în zilele nedeilor s-au fixat în mare parte hramurile bisericești, deși acestea se desfășoară până la amiaza zilei, poporul le-a numit în general nedei. Așadar, desfășurarea hramului bisericii și după aceea manifestația populară, care e singura și adevărata nedeie, independentă de hramul bisericesc, privite în ansamblu, în conștiința populației locale, alcătuiesc nedeia” (Cărăbiș 1966).

Nedeile se caracterizează prin faptul că „fiecare sat

își are nedeia lui. Unele sate au câte două nedei anuale. Acestea sunt în tot timpul anului: primăvara, vara, toamna, iarna, fiind unul din cele mai mari prilejuri de delectare pentru sat” (Cărăbiș 1966), iar „nedeia e o serbare populară, deosebită de târgul propriu-zis și de hramul bisericii unde e praznicul comun, ne-o afirmă și o pravilă a lui Vasile Lupu” (Cărăbiș 1966: 8). Are o origine dacică: „Dacii aveau cultul aerului și luminii, legat de o divinitate solară. La aceste serbări dacii se adunau în mare mulțime, unde petreceau și se delectau” (Densusianu 2000 *apud* Cărăbiș 1966: 9)

De asemenea îi sunt caracteristice zonele de deal și munte: „înălțimile dealurilor și munților unde se aflau altarele marilor divinități, serveau ca locuri de întrunire pentru deliberările comune ale triburilor, pentru festivitățile de mare importanță, pentru festine, pentru jocurile publice și târguri” (Densusianu 2000: 285). Gheorghe Vâlsan sublinia că nedeia este „un obicei probabil anterior creștinismului, dar care avea atâta forță și o atât de înaltă ținută morală, încât biserica n-a șovăit să-i dea protecția sa” (Vâlsan 1940: 73 *apud* Cărăbiș 1966: 9). Vechimea acestei sărbători se refugiază într-un orizont imemorabil, înainte de atestarea sa documentară sau de suportul lingvistic ce i s-a atașat: „cea mai veche știre care ne este cunoscută până în prezent despre termenul – nedeie – este din anul 1373 și ea se referă la muntele Cornul Nedeii, situat în nord-est de pasul Prislopului. Ulterior apar documentar și alți munți cu numele luat tot de la nedei” (Conea 1957: 108 *apud* Cărăbiș), respectiv faptul că „încă din evul mediu, sub influența slavă, această serbare a primit numele de – nedeie – de la slavul *nede-lia*, care însemnează duminică-sărbătoare” (Candrea 1931: 871 *apud* Cărăbiș 1966: 11), și că „probabil este vreo traducere slavo-română a unui nume dat pe care, din lipsă de dovezi, deocamdată nu îl știm cum s-o fi numit mai înainte. Nedeile se țineau însă ca și astăzi, nu numai duminca, ci în orice zi din săptămână. Duminca e o zi de sărbătoare săptămânală, care a devenit oficial zi de repaus, pe câtă vreme nedeia e o sărbătoare anuală” (Cărăbiș 1966: 11).

O altă dezbatere ce trebuie lămurită este cea referitoare la distincția dintre nedei și târg, Vasile Cărăbiș realizând o amplă clarificare în acest sens: „Nedeia, fiind o manifestare la care participă masele largi ale populației, era firesc ca pe lângă ea să se nască târguri mai mult sau mai puțin larg, ca o necesitate economică cu caracter local. Deci nedeile în imensa lor majoritate au fost generatoare de târguri, ci nu târgurile de nedei” (Cărăbiș 1966: 11).

„În concluzie, nedeile sunt o largă manifestare populară de destindere și delectare sufletească în mijlocul naturii vesele, încadrate în datinile și obiceiurile poporului nostru. Se țin în orice zile ale săptămânii, cu sau fără prăznuirea hramului bisericesc. Unele sunt

independente de biserică, uneori cu caracterul economic și pe alocuri cu un aspect bisericesc. Biserica s-a suprapus unui obicei popular antecreștin. Nedeile în cea mai mare parte au fost generatoare de târguri și nu târgurile de nedei” (Cărăbiș 1966: 37).

În ceea ce privește patrimonializarea și valorificarea tradițiilor în zona județului Mehedinți, Muzeul Regiunii Porțile de Fier, înființat în anul 1881, realizează această frumoasă îndatorire prin intermediul secției de Etnografie și Artă Populară. Secția prezintă aspecte ale civilizației mehedințene, dintre care pot fi menționate câteva teme centrale: Omul și habitatul – spațiul de locuit: tipuri de așezări rurale din Mehedinți, gospodăria (curtea și acareturile), locuința, interiorul; Comuniunea om – natură: ocupațiile din mediul rural (agricultura, păstoritul, pescuitul, albinăritul, dulgheritul, șindrilăritul, olăritul, prelucratul fibrelor vegetale și animale); Portul popular mehedințean este prezentat în cadrul special al ceremonialului de nuntă. În acest sector, se evidențiază costul de sărbătoare specific zonei Balta, în antiteză cu costumul de zi cu zi și cu cel de muncă. O diferențiere clară se realizează și în ceea ce privește costumul purtat în sezonul călduros, de cel purtat pe vreme rea; Secțiunea expozițională „Amintiri din Ada-Kaleh”. Totodată, elemente de etnologie urbana devin evidente în numeroasele expoziții gazduite de acest muzeu.

Zona etnografică Mehedinți impresionează prin valorile sale atât materiale, cât și spirituale, impresionează prin vetrele sale străvechi, prin frumusețea costumelor populare, prin ritmul alert al horelor, prin smerenia și fața luminată de credință a localnicilor săi.

### Note

<sup>1</sup> „Trecut pentru viitor. Arhitectura tradițională în Geoparcul Platoul Mehedinți”, [https://www.galasocietatiicivile.ro/participants\\_project\\_2017.php?id=265&section\\_id=17&year=2017](https://www.galasocietatiicivile.ro/participants_project_2017.php?id=265&section_id=17&year=2017) (vizitat 15.02.2021).

<sup>2</sup> „Mehedinți: Zece studenți de la arhitectură au reparat două case tradiționale din Isverna” de Mariana Butnariu, 24 iulie 2017, <https://www.gds.ro/Local/Mehedinti/2017-07-24/mehedinti-zece-studenti-de-la-arhitectura-au-reparat-doua-case-traditionale-din-isverna/> (vizitat 15.02.2021).

### Referințe bibliografice

Bratiloveanu-Popilian M. Locuința tradițională din Podișul Mehedinților. În: Studii și cercetări de istoria artei. Seria artă plastică. T. 22. 1975, p. 149-165.

Cărăbiș V. Nedeile. București: Casa regionala a Creației Populare, 1966. 40 p.

Candrea I. A., Adamescu Gh. Dicționarul enciclopedic ilustrat. București, 1931. 1950 p.

Conea I. Vechile târguri-nedei de pe culmile Carpaților. În: Bul. Științific – Secția de Științe geologice și geografice. T. II, 1957, nr. 1–2, p. 108.

Densusianu N. Dacia preistorică. București: Obiectiv, 2000. 200 p.

Enache Ș., Sandu I. Construcții cu așezarea centrală a vetrei în nord-vestul Olteniei. Observații asupra obiceiurilor legate de vatră. În: Revista muzeelor, 1972, nr. 2, p. 159-162.

Nițu G. Tipuri de așezări în județul Mehedinți. Evoluție și perspective de dezvoltare. În: Oltenia. Studii și comunicări. Istorie. Etnografie. Științele naturii. Craiova, 1981.

Vâlsan G. Pământul românesc și frumusețile lui. București: Casa școalelor și a culturii poporului, 1940. 170 p.

**Gabriela Boangiu** (Craiova, România). Doctor în filologie. Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor”.

**Габриела Боанжиу** (Крайова, Румыния). Доктор филологии. Институт социогуманитарных исследований им. К. С. Николэску-Плопшор.

**Gabriela Boangiu** (Craiova, Romania). PhD in Philology. Institute for Socio-Human Researches „C. S. Nicolăescu-Plopșor”.

**E-mail:** boangiu\_g@yahoo.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6897-1781>



Fig. 1. Casa din zona etnografică Mehedinți

Sursa: <https://www.gds.ro/Local/Mehedinti/2017-07-24/mehedinti-zece-studenti-de-la-arhitectura-au-reparat-doua-case-traditionale-din-isverna/> (vizitat 15.03.2021)



Fig. 2. Casa din zona etnografică Mehedinți

Sursa: <https://www.gds.ro/Local/Mehedinti/2017-07-24/mehedinti-zece-studenti-de-la-arhitectura-au-reparat-doua-case-traditionale-din-isverna/> (vizitat 15.03.2021)



Fig. 3. Casa din zona etnografică Mehedinți

Sursa: <https://www.gds.ro/Local/Mehedinti/2017-07-24/mehedinti-zece-studenti-de-la-arhitectura-au-reparat-doua-case-traditionale-din-isverna/> (vizitat 15.03.2021)



Fig. 4. Casa din Geoparcul Platoul Mehedinți

Sursa: [https://www.galasocietatiicivile.ro/participants\\_project\\_2017.php?id=265&section\\_id=17&year=2017](https://www.galasocietatiicivile.ro/participants_project_2017.php?id=265&section_id=17&year=2017) (vizitat 15.03.2021)



Fig. 5. Casa din Mehedinți

Sursa: <https://e-zeppelin.ro/planuri-de-revitalizare-a-11-monumente-de-arhitectura-traditionala-din-geoparcul-platoul-mehedinti/> (vizitat 15.03.2021)

Олена ФЕДОРЧУК

## ОЧАГ НАРОДНОГО ИСКУССТВА КАК ФЕНОМЕН ЭТНИЧЕСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.13>

### Rezumat

#### Vatra artei populare ca fenomen al tradiției artistice etnice

Studiul vatrei artei populare se bazează pe materialele tradiției etnice artistice a decorării cu mărgele a costumului popular al ucrainenilor. Vatra artei populare este prezentată ca un loc unic cu un câmp energetic puternic. Într-un astfel de loc se nasc și se dezvoltă mai multe tradiții artistice. Nașterea fiecărei noi tradiții artistice este întotdeauna asociată cu nevoia de opere de artă ca mijloc de realizare a funcțiilor semnificative social. În special practicile artistice din tradiția decorării cu mărgele a costumului popular al ucrainenilor au fost întotdeauna un mijloc eficient de auto-identificare etnică. În anii 1950–1970 tradiția decorării cu mărgele a costumului popular ucrainean a cunoscut o fază de stagnare (reverberație), în urma căreia s-a pierdut o parte semnificativă a cunoștințelor. Astăzi, în contextul globalizării, tradiția se confruntă cu noi provocări, în special pericolul unificării culturale. Întâlnirile anuale comune ale artiștilor populari amatori și profesioniști, organizate pe baza vetrelor tradiționale de artă populară, pot deveni măsuri eficiente pentru păstrarea și revigorarea naturii unice a vetrelor de artă populară. O condiție importantă pentru succesul unor astfel de măsuri trebuie să fie participarea în calitate de curatori a cercetătorilor profesioniști de artă populară, cunoscători a tradițiilor locale.

**Cuvinte-cheie:** Ucraina, tradiția artistică etnică, vatra artei populare, costum popular, decor cu mărgele.

### Резюме

#### Очаг народного искусства как феномен этнической художественной традиции

Исследование основано на материалах этнической художественной традиции бисерного декора народного костюма украинцев. Представлен очаг народного искусства как уникальное место с сильным энергетическим полем. В таком месте часто рождается и развивается несколько художественных традиций. Рождение каждой новой художественной традиции связано с потребностью в произведениях искусства как средствах реализации социально значимых функций. В частности, художественные практики в области бисерного декора народного костюма украинцев всегда выступали действенным средством этнической самоидентификации. В течение 1950–1970-х гг. традиция бисерного декора народного костюма украинцев переживала фазу угасания (реверберации), в результате чего была утрачена значительная часть знаний. Сегодня, в контексте глобализации, традиция переживает новые вызовы, в том числе опасность культурной унификации. Действенными мерами сохранения и возрождения уникальной природы очагов народного искусства могут

стать ежегодные совместные пленэры народных самодеятельных и профессиональных мастеров, организуемые на базе традиционных очагов народного искусства. Важным условием успешности таких мер должно стать кураторское участие профессиональных исследователей народного искусства, владеющих знаниями о локальных традициях.

**Ключевые слова:** Украина, этническая художественная традиция, очаг народного искусства, народный костюм, бисерный декор.

### Summary

#### The folk-art center as a phenomenon of ethnic artistic tradition

The research of folk-art centers is based on the materials of the ethnic artistic tradition of the Ukrainian folk costume beaded decor. The folk-art center is presented as a unique place with a strong energy field. In such places, several artistic traditions are often born and developed. The birth of each new artistic tradition is always associated with the need for works of art as in the means for the realization of socially significant functions. In particular, the artistic practices within the tradition of the Ukrainian folk costume beaded decor have always been an effective means of ethnic self-identification. During the 1950s–1970s, the tradition of the Ukrainian folk costume beaded decor had been in the phase of extinction (reverberation), thus a significant part of knowledge had been lost. Nowadays, in the context of globalization, this tradition faces new challenges, such as the danger of cultural unification. The joint annual meetings of amateur and professional folk artists, organized on the basis of the traditional folk-art centers could become an effective means for the preservation and revival of the unique nature of such centers. An important condition for the success of such measures must be the participation as curators of the professional researchers of folk art, knowledgeable of local traditions.

**Key words:** Ukraine, ethnic artistic tradition, folk art center, folk costume, beaded decor.

Глобализация современного мира создает серьезные угрозы для его этнокультурного ландшафта. Миграционные потоки, аккультурация и другие стремительно протекающие современные процессы активизировали научный дискурс вокруг проблематики идентичностей, в частности – этнической и национальной. Главными конструктами идентичностей являются традиции, призванные поддерживать стабильность и воспроизводить общество как специфическую неповторимую систему (Маркарян 1981: 86).

Каждая этническая художественная традиция рождается и эволюционирует в определенных местах. Такие места называют очагами традиции. Если речь идет о традиции народного искусства, то ученые оперируют понятием «очаг народного искусства». В контексте этой работы термины *очаг этнической художественной традиции* и *очаг народного искусства* являются синонимичными, поскольку авторские исследования базируются на материалах одной из народных художественных традиций.

Учеными давно признано, что этническая культура произрастает из народной (крестьянской) почвы. Именно народное, а не профессиональное искусство в течение тысячелетий сохраняло, накапливало и доносило следующим поколениям важные для этнического сознания архаичные формы, символы, мотивы и художественные тексты, транслирующие вечные ценности (Станкевич 2020: 163). В связи с этим исследования феномена очага народного искусства – предмета наших научных изысканий – приближают к пониманию процессов, происходящих в системе этнической художественной традиции в целом. Актуальность статьи также обусловлена рисками исчезновения уникальной природы очагов народного искусства, а значит утраты многовариативных этнических особенностей художественных традиций.

Объектом исследования стали очаги традиции бисерного декора народного костюма украинцев, самые ранние из которых, по мнению автора, появились на рубеже XVIII–XIX вв. в некоторых районах Северной Буковины и Восточной Галиции (Федорчук 2020: 149).

Под термином *очаг народного искусства* понимается место длительных художественных и связанных с ними других культурных практик, в ходе которых сформировались самобытные черты локального народного творчества.

Предлагаемая статья является частью исследований этнической художественной традиции как системы формирования, выборочного усвоения, передачи, сохранения и развития художественного опыта и практик использования художественных произведений как смыслообразующих элементов этнической культуры.

При написании статьи анализировались мнения известных теоретиков народного искусства Марии Некрасовой (Некрасова 1983), Александра Найдена (Найден 1989), Михаила Станкевича (Станкевич 2020). Основные положения авторского понимания этнической художественной традиции были изложены в нескольких статьях, где рассматривались законы и факторы развития этнической художественной традиции, феномен време-

ни (Федорчук 2017; 2018; 2019; 2020; Fedorchuk 2019).

В предыдущих научных исследованиях автор пришла к выводу, что процессы развития этнической художественной традиции бисерного декора народного костюма украинцев зависимы от пассионарности<sup>1</sup> (Федорчук 2017: 68-69). В контекстах разных уровней социальной активности указанная традиция проходила последовательные фазы пассионарно-креативного потенциала<sup>2</sup>: зарождения (первая половина XIX в.), первичного развития (середина – конец XIX в.), креативного подъема (конец XIX – середина XX вв.), реверберации, или пассионарно-креативного угасания (1950–1970-е гг.), актуализации (с 1980-х гг.). Последняя из названных фаз сегодня переходит в фазу креативного подъема (Fedorchuk 2019: 23-24).

Этническая художественная традиция имеет свои законы. Главными из них являются: закон изменений (трансформации), закон наследия, закон взаимодействия и взаимосвязи, закон комплиментарности, закон актуализации (Fedorchuk 2019: 25). В соответствии с этими законами в разных культурных контекстах пространственно-временных координат художественная традиция постоянно трансформируется ради сохранения своей социальной востребованности и актуальности. Художественные практики базируются на унаследованных архетипах (архаичных формах, символах, мотивах и художественных текстах). Традиция подвергается влияниям и сама влияет на другие (этнические и морфемные) традиции. Все художественные новации проходят комплиментарный отбор, чтобы соответствовать мироощущениям и художественным вкусам носителей традиции. Важным условием развития традиции является периодическая актуализация художественных практик, нацеленных на удовлетворение изменчивых социальных и эстетических потребностей.

Эволюционные процессы внутри художественной традиции моделируются природными, общественными и личностно-психологическими факторами, которые были названы «факторами формирования, эволюционирования и актуализации традиции» (Федорчук 2018: 320). Каждый отдельно взятый формирующийся и уже сформированный очаг по-своему реагирует на действие таких факторов. Но повсеместно в фазах зарождения и первичного развития традиции наблюдалось сильное влияние природных и общественных факторов. К ним относятся: местонахождение очага народного искусства относительно природных ресурсов (для традиций, зависимых от таких ресурсов); особенности окружающего ландшафта, влияющего на уровень экологического и эстетиче-

ского комфорта потенциальных мастеров; наличие транспортных коммуникаций; близость рынков и соседство с художественными очагами (для всех традиций). Активные коммуникации и соседство с художественными очагами содействовали обмену опытом и знаниями, а значит, способствовали культурным заимствованиям (Федорчук 2018: 321-322).

В фазе креативного подъема доминирующими становятся общественные и личностно-психологические факторы (Федорчук 2018: 321-326). В частности, художественные практики в системе традиции бисерного декора народного костюма украинцев имеют особенность актуализироваться и становиться наиболее продуктивными в периоды повышения политического, национального и патриотического самосознания носителей традиции. Это связано прежде всего с тем, что одной из функций народного костюма (в том числе его бисерных компонентов) является демонстрация национальной и социальной принадлежности (Fedorchuk 2019: 24).

К сожалению, наше видение законов и факторов формирования эволюционирования и актуализации этнической художественной традиции не дает исчерпывающего понимания феномена очага народного искусства как места длительных и успешных художественных практик. В частности, такой важный фактор, как расположение населенного пункта на магистральных путях, никоим образом не гарантирует рождение здесь очага народного искусства. Также и нахождение населенного пункта в ареале художественной традиции не гарантирует, что он станет еще одним местом развития той традиции, которая процветает совсем рядом и которой, казалось бы, ничто не мешает найти своих последователей и здесь.

Внимание на выборочную природу месторасположения очагов народного искусства обратил, в частности, А. Найден. Исследуя домашнюю роспись украинцев, ученый отметил, что даже в зонах массового распространения этого вида искусства было большое количество местностей, сел, где он не прижился, хотя другие виды народного искусства там издавна развивались (Найден 1989: 13).

Выборочное месторасположение очагов искусства является также чертой традиции бисерного декора народного костюма украинцев. На это уверенно указывают фотоисточники. Так, для Коломыйской этнографической выставки 1880 г. фотограф Юлиуш Дуткевич подготовил 81 фотографию с видами гуцульских и покутских сел и типажами их жителей. Бисерный декор запечатлен лишь в ансамблях народной одежды Чертовец, Ясенов-Польный Городенковского уезда, Белелуя Снятынского уезда (Покутье) и Микуличин Надворнянского уезда (Гуцульщина) (Dutkiewicz 1880). На выставке экс-

понировались и сами «герданы» из с. Микуличина (Туркавський 2004: 15). Для Второй краевой этнографической выставки 1887 г. в Тернополе местным фотографом Альфредом Силькевичем было подготовлено 50 фотографий с народными типажами (гуцулы, бойки, подоляны и др.) из 37 уездов. Бисерные компоненты можно увидеть только в костюмах сел Испас Вижницкого уезда (Буковина) и Тулуков Снятынского уезда (Покутье)<sup>3</sup>.

Выборочную природу давних очагов традиции косвенно подтверждают и датированные XIX в. музейные экспонаты, каких относительно мало, а обозначенных конкретным очагом традиции еще меньше. В основном это накладные бисерные украшения в виде ленты («герданы») и декорированные «герданами» девичьи и юношеские головные уборы, которые хранятся в Музее этнографии и художественного промысла Института народоведения Национальной академии наук Украины<sup>4</sup>, а также в Национальном музее им. Андрея Шептицкого<sup>5</sup> (г. Львов). В инвентарных книгах указаны Снятынский, Городенковский (Покутье), Залещицкий (Западное Подолье) уезды и Буковина (уезды и села не обозначены). Очаги фигурируют лишь изредка; главным образом это села Тишковцы Городенковского уезда<sup>6</sup> и Волковцы Снятынского уезда (Покутье)<sup>7</sup>.

В Национальном музее в Праге хранится датированная второй половиной XIX в. коллекция украинских артефактов, которые собрал чешский этнограф Франтишек Ржегорж. В этой коллекции представлены бисерные изделия из Восточной Галиции и Буковины (Fedorchuk 2020: 73, 76-77). Среди указанных очагов народного искусства значатся покутские села Тишковцы Городенковского уезда<sup>8</sup> и Стецева Снятынского уезда<sup>9</sup>, а также буковинский городок Глыбокая<sup>10</sup>.

Анализ вышеупомянутых источников XIX в., а также артефактов XX–XXI вв. (часть которых была выявлена автором во время полевых исследований непосредственно в очагах традиции) уверенно подтверждает, что общедоступные (учитывая умеренную стоимость сырья и несложную технологию) художественные практики с бисером как когда-то, так и теперь наблюдаются не во всех селах и городах, расположенных в ареалах традиции. Сегодня, во времена глобализации, информационного бума и доступности художественного образования, месторасположения очагов народного искусства, как и раньше, имеют выборочный характер и относительно высокую стабильность (Архив 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018).

На необычную природу очага этнохудожественной традиции указывает также и то, что в таком месте можно обнаружить сразу несколько морфем-

ных художественных традиций. Так, М. Некрасова, упоминая о росписи сундуков и игрушек в Яворовском р-не Львовской обл., заметила, что в населенных пунктах этого района кроме такого вида народного творчества также успешно практиковали ткачество, вышивку, резьбу по дереву (Некрасова 1983: 88).

Похожее наблюдение мы сделали и относительно исследуемой нами традиции, очаги которой чаще всего возникали в полиморфной художественной среде. И этому есть простое объяснение – новая художественная традиция, попадая на почву, усеянную архетипами и стереотипами архаичных традиций, получала все необходимое, чтобы стать успешным культурным трансфером<sup>11</sup>. Очагами традиции бисерного декора народного костюма украинцев зачастую становились места, где уже длительно и плодотворно развивались орнаментально близкие традиции ткачества и вышивки, которые имели богатое художественное наследие с развитой семантико-орнаментальной структурой. Мотивы вышитых и тканых композиций хорошо поддавались стилистическим интерпретациям в техниках работы с бисером.

К примеру, благодаря уже упоминавшейся лекции Ф. Ржегоржа (из Национального музея в Праге) есть возможность сравнить орнаментику, которая царила в одном и том же месте в одно и то же время на низанных из бисера изделиях и тканых убрусах («пэрэмитах»). В частности, анализируя артефакты из сел Тишковцы и Стецева, мы обнаружили, что в композициях этих различных по материалу и технике исполнения компонентов народного костюма доминируют аналогичные графемы мотивов ромба, креста и зигзага. Много общего имеет и колорит произведений, в котором всегда присутствует несколько оттенков красного цвета (Fedorchuk 2020: 76-77).

Отметим, что один и тот же очаг народного искусства мог быть местом зарождения, формирования и процветания не только орнаментально близких художественных традиций. Например, в XIX – первой половине XX в. в с. Торговица Городенковского уезда функционировало минимум пять традиций – бисерного декора народного костюма, а также вышивки, ткачества, росписи пасхальных яиц (писанкарства), живописи на стекле. А в уже упоминавшемся соседнем очаге, с. Тишковцы, кроме бисерного декора народного костюма развивались вышивка, ткачество, кушнерство, писанкарство (Архив 2012: 8-22).

Все наши наблюдения являются особенно ценными с учетом того, что в 1950–1970-х гг. традиция бисерного декора народного костюма украинцев переживала фазу реверберации, когда многие

из очагов прекратили свое функционирование. В результате этого была утрачена значительная часть знаний, накопленных местными мастерами в процессе полуторавековых практик (Федорчук 2019: 13). В 1980-х гг. традиция начала входить в фазу актуализации. Наиболее активно процессы возрождения происходят в этнографических зонах Западного Подолья, Гуцульщины, Покутья. Здесь же лучше всего сохранилась и теперь успешно возрождается свадебная обрядность, в контексте которой происходит осовременивание традиции бисерного декора народного костюма украинцев (Федорчук 2019: 14).

Но фаза реверберации не прошла бесследно. Большинство современных мастеров не владеют всей суммой знаний, накопленных предыдущими поколениями местных участников традиции. В частности, среди молодых мастеров бисерных изделий очень мало таких, кто знаком с техникой низания. Большинство практикует только вышивание бисером (Архив 2011: 31, 41, 45; 2012: 19; 2013: 3, 15-18).

Было установлено, что актуализация традиции наблюдается главным образом на «старом», а не «новом» месте. То есть дальнейшее развитие этнической художественной традиции бисерного декора народного костюма связано прежде всего с возрождением, а не рождением очагов народного искусства (Архив 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018).

Стабильно активными остаются художественные практики с бисером в очагах Северной Буковины, которые обошла фаза реверберации (Федорчук 2014: 1401-1402). Креативность буковинских мастеров, которые практически постоянно работали с бисером, еще нуждается в разгадке. Очевидно лишь то, что одним из ключей к разгадке является феномен очага традиции как особого места.

Подытоживая результаты исследования, можем констатировать выборочную природу, стабильность локаций и полиморфный характер очагов этнохудожественной традиции бисерного декора народного костюма украинцев. Выявленные особенности подсказывают, что очаги народного искусства следует рассматривать как своеобразные «места силы», в которых успешно аккумулируется энергия этноса. Энергетика очага народного искусства и, безусловно, сложившийся (благодаря разносторонним и длительным художественным практикам) менталитет его обитателей способствуют рождению и воспитанию пассионариев, лучшим способом самореализации которых становится художественное творчество.

Отсюда главный вывод – важнейшая роль в современной актуализации этнохудожественной

традиции бисерного декора народного костюма украинцев принадлежит очагам народного искусства, где художественная традиция имеет свою длительную самостоятельную и успешную историю, а также аутентичное культурное наследие.

Учитывая то, что в 1950–1970-х гг. в фазе реверберации была утрачена часть знаний и опыта, автор считает уместной организованную на государственном уровне помощь по возрождению художественных практик в традиционных очагах народного искусства. Эффективными мерами такой помощи видятся совместные пленэры народных, самодеятельных и профессиональных мастеров, проводимые в традиционных очагах при кураторском участии этнологов и искусствоведов, владеющих знаниями об особенностях местных традиций.

### Примечания

<sup>1</sup> Пассионарность – многозначный термин, введенный Л. Гумилевым. В работе под этим термином понимается политическая и общественная активность этноса.

<sup>2</sup> Пассионарно-креативный потенциал – величина, характеризующая потенциальный ресурс деятельно-творческой активности участников художественной традиции. Уровень пассионарно-креативного потенциала тем выше, чем выше суммарный показатель численности очагов и мастеров, а также качества художественных идей (Федорчук 2017: 69).

<sup>3</sup> Институт народоведения Национальной академии наук Украины, Иллюстративный фонд библиотеки, 10619, 10645.

<sup>4</sup> Музей этнографии и художественного промысла Института народоведения Национальной академии наук Украины, Книга поступлений, 21486, 21494, 21517, 22391-22578.

<sup>5</sup> Национальный музей имени Андрея Шептицкого, Фондовая группа «стекло», 11-18, 30-64.

<sup>6</sup> Национальный музей имени Андрея Шептицкого, Фондовая группа «стекло», 30-32.

<sup>7</sup> Национальный музей имени Андрея Шептицкого, Фондовая группа «стекло», 35-45.

<sup>8</sup> Národný muzeum, Фондовая группа «славяне», 2873-2875.

<sup>9</sup> Národný muzeum, Фондовая группа «славяне», 2904, 2906-2916.

<sup>10</sup> Národný muzeum, Фондовая группа «славяне», 2864-2868.

<sup>11</sup> Теория культурных трансферов родилась в 1980-х гг. и получила развитие в работе «История цивилизаций как культурный трансфер» современного французского историка и филолога Мишеля Эспаня. Ее суть заключается в том, что

любой обмен культурной информацией является многосторонним творческим процессом взаимодействия двух или более культурных пространств, поэтому требует самостоятельной методологии исследования. Развивая свою теорию на примере литературных переводов (в контексте которых возникает проблема несоответствия лексических значений), М. Эспань пишет: «Вопрос о переводе неизменно влечет за собой вопрос о книге как том предмете, который, будучи переведенным или нет, постоянно перемещается в культурных пространствах и передает коды чужой культуры национальному контексту». Кроме того, «трансформация исходного смысла существует также и при переходе от одного контекста к другому внутри единого культурного пространства». Отсюда М. Эспань определяет культурный трансфер как «процесс переозначивания (ресемантизации), который сопровождает переход культурного объекта из одного пространства в другое» (Эспань 2018: 46, 60, 685).

### Архивные документы / Archival documents

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 636, л. 1-97: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Ополье и Западном Подолье (Бережанский, Козовский, Подгаецкий, Бучачский, Монастыриский, Залещицкий, Боршевский р-ны Тернопольской обл.) 3–16 июня 2011 г. / Arkhiv Institutu narodovedienija Natsyonal'noj akadiemii nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 636, l. 1-97: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Opol'ie i Zapadnom Podol'ie (Berezhanskij, Kozovskij, Podgaietskij, Buchachskij, Monastyrisckij, Zal'eschitskij, Borschovskij r-ny Ternopol'skoj obl.) 3–16 iunija 2011 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 676, л. 1-22: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Покутье (села Сопив, Печенежин Коломыйского р-на, Тишковцы, Торговица Городенковского р-на Ивано-Франковской обл.) 13–15 августа 2012 г. / Arkhiv Institutu narodovedienija Natsyonal'noj akadiemii nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 676, l. 1-22: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Pokut'ie (s'ola Sopiv, Pechenizhyn Kolomyjs'koho r-na, Tyshkovtsy, Torgovytsa Horodenkovskogo r-na Ivano-Frankovskoj obl.) 13–15 avgusta 2012 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 706а, л. 1-30: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Гуцульщине (Косовский, Верховинский р-ны Ивано-Франковской обл.) 23–

27 августа 2013 г. / Arkhiv Instituta narodoviedienija Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 706a, l. 1-30: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Hutsul'schinije (Kosovskij, Verhovinskiy r-ny Ivano-Frankovskoj obl.) 23–27 avgusta 2013 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 768, л. 1-55: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Покутье (Тлумацкий, Тыменицкий, Городенковский р-ны Ивано-Франковской обл.) 2–12 июля 2014 г. / Arkhiv Instituta narodoviedienija Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 768, l. 1-55: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Pokut'ie (Tlumatskij, Tysm'enytskij, Horodenkovskij r-ny Ivano-Frankovskoj obl.) 2–12 iulia 2014 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 777, л. 1-50: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Покутье и Буковине (Снятынский, Городенковский р-ны Ивано-Франковской обл., Кицманский р-н Черновицкой обл.) 16 июля – 2 августа 2015 г. / Arkhiv Instituta narodoviedienija Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 777, l. 1-50: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Pokut'ie i Bukovynie (Sniatynskij, Horodenkovskij r-ny Ivano-Frankovskoj obl., Kitsmans'kyj r-n Chiernovitskoj obl.) 16 iulia – 2 avgusta 2015 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 781, л. 1-20: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Закарпатской Гуцульщине (в районе пгт Ясиня Раховского р-на Закарпатской обл.) 29 мая – 1 июня 2016 г. / Arkhiv Instituta narodoviedienija Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 781, l. 1-20: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Zakarpatskoj Hutsul'schynie (v rajonie pht Yasynia Rakhovskogo r-na Zakarpatskoj obl.) 29 maia – 1 yunია 2016 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 788, л. 1-16: Полевые материалы О. Федорчук, зафиксированные на Покутье (Городенковский р-н Ивано-Франковской обл.) 8–14 августа 2017 г. / Arkhiv Instituta narodoviedienija Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 788, l. 1-16: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Pokut'ie (Horodenkovskij r-n Ivano-Frankovskoj obl.) 8–14 avhusta 2017 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 828, л. 1-6: Полевые материалы О. Федорчук, зафик-

сированные на Покутье (пгт Заболотов, с. Ильинцы Снятынского р-на, г. Коломия Ивано-Франковской обл.) 30 марта 2018 г. / Arkhiv Instituta narodoviedienija Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1., op. 2, d. 828, l. 1-6: Polievyye materialy O. Fedorchuk, zafiksirovannyye na Pokut'ie (pht Zabolotyv, s. Il'intsy Sniatynskogo r-na, h. Kolomyja Ivano-Frankovskoj obl.) 30 marta 2018 g.

### Литература / References

Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции. В: Советская этнография, 1981, № 2, с. 78-96. / Markarian E. S. Uzlovyie problemy teorii kul'turnoj traditsii. V: Sovietskaia etnografia, 1981, № 2, s. 78-96.

Найден О. С. Орнамент украинського народного розпису. Київ: Наукова думка, 1989. 136 с. / Najden O. S. Ornament ukrains'koho narodnoho rozpysu. Kyiv: Naukova dumka, 1989. 136 s.

Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. М.: Изобразительное искусство, 1983. 344 с. / Niekrasova M. A. Narodnoie iskusstvo kak chast' kul'tury. M.: Izobrazitel'noie iskusstvo, 1983. 344 s.

Станкевич М. Є. Етноестетика. Філософія народного мистецтва. Львів: Спілка критиків та істориків мистецтва, 2020. 276 с. / Stankevych M. Ye. Etnoestetyka. Filosofii narodnoho mystetstva. L'viv: Spilka krytykiv ta istorykiv mystetstva, 2020. 276 s.

Туркавський М. Етнографічна виставка Покуття в Коломиї. Перекл. з польс. А. Б. Ємчук. Коломия: Народний дім, 2004. 40 с. / Turkavs'kyj M. Etnografichna vystavka Pokuttia v Kolomyi. Perekl. z pol's. A. B. Yemchuk. Kolomyia: Narodnyj dim, 2004. 40 s.

Федорчук О. Бісер у художній структурі ансамблю буковинського народного одягу другої половини XX – початку XXI століття. В: Народознавчі зошити, 2014, № 6 (120), с. 1392-1402. / Fedorchuk O. Biser u khudozhnij strukturi ansamblju bukovyn'skoho narodnoho odiahu druhoi polovyny XX – pochatku XXI stolittia. V: Narodoznavchi zoshyty, 2014, № 6 (120), s. 1392-1402.

Федорчук О. Время как феномен этнической художественной традиции. В: Revista de Etnologie și Culturologie, 2019. Vol. XXV, p. 10-18. / Fedorchuk O. Vriemnia kak fienomien etnichieskoj khudozhestvennoj traditsii. V: Revista de Etnologie și Culturologie, 2019. Vol. XXV, p. 10-18.

Федорчук О. Два подхода к периодизации этнической художественной традиции. В: Revista de Etnologie și Culturologie, 2017. Vol. XXI, p. 66-73. / Fedorchuk O. Dva podkhoda k periodizatsii etnichieskoj khudozhestvennoj traditsii. V: Revista de Etnologie și Culturologie, 2017. Vol. XXI, p. 66-73.

Федорчук О. Концепція етнічної мистецької традиції бісерного оздоблення народної ноші українців (Частина 2. Чинники формування, еволюціонування та актуалізації етнічної мистецької традиції). В: Народознавчі зошити, 2018, № 2 (140), с. 319-327. / Fedorchuk O. Kontseptsiiia etnichnoi mystets'koi tradytsii bisernoho ozdoblennia narodnoi noshi ukraintsiv (Chastyna 2. Chynnyky formuvannia, evoliutsionuvannia ta aktualizatsii etnichnoi mystets'koi tradytsii). V: Narodoznavchi zoshyty, 2018, № 2 (140), s. 319-327.

Федорчук О. Этническая художественная традиция бисерного декора народного костюма украинцев: реконструкция первого этапа. В: Revista Arta. Seria Arte Vizuale, 2020. Vol. XXIX, nr. 1, p. 148-154. / Fedorchuk O. Etnichieskaia khudozhestviennaia traditsiia bisernoho dekora narodnoho kostiuma ukraintsev: rekonstruktsiia piervooho etapa. V: Revista Arta. Seria Arte Vizuale, 2020. Vol. XXIX, nr. 1, p. 148-154.

Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. Пер. с фр. Под ред. Е. Е. Дмитриевой. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 816 с. / Espan' M. Istoriya tsivilizatsiy kak kul'turnyy transfer. Per. s fr. Pod red. Ye. Ye. Dmitriyevoy. M.: Novoye literaturnoye obozreniye, 2018. 816 s.

Dutkiewicz Juliusz. Pokucie. Typy (album zdjęć). 1880. 81 s.

Fedorchuk O. Ethnic artistic tradition as the object of Ukrainian ethnology. В: EtnoAntropologia, 2019. Vol. 7, № 2, p. 19-31.

Fedorchuk O., Bolyuk O., Pohunek J. Valášková N. Lidová kultura ukrajinců Rakousko-Uherské monarchie v etnografické sbírce Františka Řehoře z 80 a 90. Let Století. В: Český Lid, 2020, № 1, s. 71-92.

**Olena Fedorciuk** (Lviv, Ucraina). Doctor în istoria artei, doctorand, Institutul de Etnologie, Academia Națională de Științe din Ucraina.

**Олена Федорчук** (Львов, Украина). Кандидат искусствоведения, докторант, Институт народоведения, Национальная академия наук Украины.

**Olena Fedorchuk** (Lviv, Ukraine). PhD in Art History, doctoral student, Ethnology Institute, National Academy of Sciences of Ukraine.

**E-mail:** FOlena@i.ua

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-4724-3566>

Aleksey A. ROMANCHUK

ROMANIAN *A CINSTI* IN THE LIGHT OF SOME ROMANIAN-SLAVIC CONTACTS<sup>1</sup><https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.14>

## Rezumat

Cuvântul românesc *a cinsti* în lumina unor contacte româno-slave

Pornind de la comparația dintre cuvântul ucrainean *частувати* ‚a trata’ și românescul *a cinsti*, a trata (cu vin), a bea vin, se consideră un grup de împrumuturi slave cu /n/ epentetic în limba română, căreia îi aparține și *a cinsti*. Interpretând corpul de fapte disponibil, putem presupune că convergența semantică dintre cuvintele *честь* и *угощение* a apărut în perioada slavică timpurie. Cuvântul românesc *a cinsti* este un argument important pentru datarea timpurie a apariției acestei convergențe semantice. Așadar, cuvântul ucrainean *частувати*, ca și cuvântul polonez *częstowac*, apar independent unul de celălalt, la fel ca și de cuvântul românesc *a cinsti*. Cuvântul românesc *a cinsti*, ca și, în general, grupul menționat de împrumuturi slave cu /n/ epentetic în limba română, reprezintă un rezultat al contactelor timpurii ale limbii române cu un dialect (dialecte) slav vechi, pentru care era caracteristică tendința de a utiliza vocala nazală epentetică. Cu toate acestea, putem presupune că în graiurile ucrainene din zona Carpaților se pot găsi urme al acestui dialect slav vechi. În special, acestor urme ar putea fi atribuite variante dialectale ucrainene *чандрій, шандрій, чендрій* ‚generos’, ca și un alt cuvânt dialectal, reflectat în graiul ucrainean din satul Bulăești: /мон|золете/ ‚мусолить; впустую терebить’.

**Cuvinte-cheie:** slavi, români, împrumuturi lexicale, istorie etnică, dialectele ucrainene, Moldova, Bucovina.

## Резюме

Румынское *a cinsti* в свете некоторых румыно-славянских контактов

Рассматривается группа славянских заимствований с неэтимологическим /n/ в румынском языке, к которой и принадлежит *a cinsti*. Интерпретируя имеющую совокупность фактов, можно предположить, что семантическое сближение между *честь* и *угощение* возникло еще на позднеславянском уровне. Румынское *a cinsti*, представляющее собой раннее славянское заимствование, также со всей очевидностью свидетельствует об еще позднеславянском времени возникновения вышеозначенной семантической связи. Соответственно, украинское *частувати* и польское *częstowac* – возникают в целом самостоятельно друг от друга, равно как и от румынского *a cinsti*. Тогда как румынские *a cinsti* (и *cinste*), как и в целом группа славянских заимствований румынского языка с неэтимологическим звуком /n/, являются результатом ранних контактов румынского языка с неким позднеславянским диалектом (или диалектами) – для которого была характерна тенденция широкого использования неэтимологических носовых гласных. Можно предположить, что в карпато-украинских говорах также нашли

определенное отражение следы обозначенного позднеславянского диалекта (диалектов). В частности, к таким следам, возможно, стоит отнести как украинские диалектные *чандрій, шандрій, чендрій*, так и диалектное (зафиксировано в украинском говоре с. Булэешть) /мон|золете/ ‚мусолить; впустую терebить’.

**Ключевые слова:** славяне, румыны, лексические заимствования, этническая история, украинские диалекты, Молдова, Буковина.

## Summary

Romanian *a cinsti* in the light of some Romanian-Slavic contacts

A group of Slavic loanwords with epentetic /n/ in the Romanian language, to which *a cinsti* belongs, is considered. Interpreting the existing set of facts, the author supposes that the semantic convergence between the Slavic *честь* ‚honour’ and *угощение* ‚treat’ appeared as far back as the Late Slavic period. The Romanian *a cinsti*, which is an early Slavic borrowing, also clearly testifies Slavic origin of this semantic convergence. Accordingly, the Ukrainian *частувати* and Polish *częstowac* appeared independently from each other, as well as from the Romanian *a cinsti*. Whereas the Romanian *a cinsti* (and *cinste*), as well as the whole group of Slavic loanwords in the Romanian language with the epentetic sound /n/, are the result of early contacts of the Romanian language with some late Slavic dialect (or dialects), which was characterized by a tendency of widespread epentetic nasal vowels. We can suppose that some traces of this for-Slavic dialect (dialects) could also be found in the Carpathian Ukrainian dialects as well. In particular, such traces, perhaps, should include both the Ukrainian dialectal *чандрій, шандрій, чендрій* and another Ukrainian dialectal form, recorded in the Bulaesti village, /мон|золете/ ‚procrastinate; fiddling around in vain’ (in Russian: ‚мусолить; впустую терebить’).

**Key words:** Slavs, Romanians, lexical loanwords, ethnic history, Ukrainian dialects, Moldova, Bukovina.

The starting point of the research was a word which exists in the dialect of the Ukrainians of Bulaesti village (Orhei district, Republic of Moldova; see for details: Романчук, Тащи 2010). This word, /ч’асту|wate<sup>n</sup>/, has the meaning ‚to be a cup-bearer, to pour wine into glasses during a feast’; it is a variant of the common Ukrainian *частувати* ‚to treat’ (ЕСУМ 6: 284). The common opinion today is that the Ukrainian *частувати* had its origin from the Polish *częstowac* (ЕСУМ 6: 284; Brukner 1985: 78).

A closer look at these words provides the possibility to perceive some interesting facts. First, semantically the Bulaestian dialectal word has some differences

comparing with the common Ukrainian word; the Bulaestian variant is used only in a narrower meaning.

The Bulaestian variant differs (including phonetically) also from the variants, that exist in the Bukovinian and Hutsul Ukrainian dialects (both are closely related to the Bulaestian idiom). Thus, in the Hutsul dialect *честувати* means ‘to treat; to respect’ (ГТ 1997: 212). The difference of the Bukovinian dialect variants is even more significant: *чістувати* – ‘to make gifts at a wedding’ (СБГ 2005: 647); *частувати, чістувати, частовання* – with the same meaning (СБГ 2005: 637).

Besides the Ukrainian and Polish components of the issue, the Romanian language also presents extremely important data for discussion.

The Romanian language (including its Moldavian dialect as well) demonstrates that the verb *a cinsti* (and the noun *cinste* ‘honesty; honor’, are related to the mentioned verb) with a wide range of meanings, including the meaning closely related to the Bulaestian /ч’асту’ware/, as well as to the Bukovinian variants. Thus, *a cinsti* has the meaning (besides others) ‘to drink (wine)’ (in Romanian: „A bea o băutură alcoolică” (DEX); see also: MPC 1961: 721).

It is important to note here that the noun *cinstaș* ‘a person who makes gifts at a wedding’ (DEX); is mentioned in Romanian dictionaries (marked: “regional, fixed in the Romanian dialects of Bukovina”). As we see, both semantically and by the region of fixation it addresses us to the Ukrainian dialects of Bukovina.

The verb *a cinsti* (as well as the noun *cinste*) by their origin belong to “Early Slavic” (that means: of the for-Slavic time) loanwords of the Romanian language (СДЕЛМ 1978: 488). And what deserves special emphasis here, the sound /n/ in *a cinsti* (as well as in the *cinste*) is non-etymological (i. e. epenthetic).

Thus, by the presence of epenthetic /n/, Romanian *a cinsti* (and *cinste*) are similar to the Polish *częstowac*, that has a secondary, non-etymological, nasal vowel, and derived from the earlier *czestowac* (Brukner 1985: 78).

Let us mention here that the Polish *cześć* ‘honour’ (Brukner 1985: 77), from which derived *czestowac* (and, respectively, *częstowac*), never got the secondary nasal vowel. So, it differs with the Romanian *cinste* ‘honour’.

In my opinion, some other facts need to be considered. First, P. E. Hritsenko had analyzed in details the very interesting phenomenon when, as a result of Polish influence (according to P. E. Hritsenko’s opinion), some words in the Ukrainian dialects demonstrate the appearance of epenthetic /n/ (or /m/) (Гриценко 1997); some examples of this process were found in the dialect of Bulaestian Ukrainians as well (Roman-

chuk 2017). Thus, the Ukrainian *частувати* is an example of a kind of “anti-mainstream”. And it is all the more surprising that the supposed Polish source, *częstowac*, had got the secondary nasal vowel.

Second, explaining the Ukrainian *частувати*, we should not forget about the very typical to the West-Ukrainian dialects (especially in the Volyni region) feature as the transition of sounds /e/ to /a/ under certain conditions (Шевельов 2002: 199). Thus, Iu. Sheveliov [Yu. Shevelyov] considered the Ukrainian *частувати* as a result of this transition of /e/ to /a/; although he made a reservation: “if this word comes from *čьсть*, but is not a phonetic adaption of the Polish *częstowac* – the last variant looks more probable” (Шевельов 2002: 198).

Third, besides the Czechs *častovati* and the Slovakian *častovat*’ (both are also supposed to be polonisms (ЕСУМ 6: 284)), we can see also the Serbian *част* ‘honour’, and, respectively, *частуми* – similar to Polish, Ukrainian, Czech, and Slovakian meanings (ЕСУМ 6: 284). It is clear, that we can’t (and do not need) to explain Serbian words by Polish influence.

Thus, the semantic convergence between Slavic *честь* ‘honour’ and *угощение* ‘treat’ (including (and, probably, first of all) ‘wine treat’) appeared, as we can suppose, as back as in the Late for-Slavic (at least) period. This clearly follows, already from the given Serbian data. And also from the fact, that in Old Russian language *чьстуми* with the meaning ‘to regale, to treat’ existed in the second half of the XIV century A. D. (in 1378, in the “Teachings of Matthew, the Bishop of Sarai”). and namely in the context of ‘wine treat’ (Срезневский 1912: 1571). So, this Old Russian word is evidently not related to any Polish influence. Therefore, the facts considered above make us to doubt believe Polish as a source for the Ukrainian *частувати*.

Finally, the Romanian *a cinsti* is a key argument for Late Slavic origin of the semantic convergence between the Slavic *честь* ‘honour’ and *угощение* ‘treat’. The Romanian *a cinsti* (and *cinste*) is not a unique isolated phenomenon, but part of the group of Slavic loanwords with epenthetic /n/ in the Romanian language.

Analyzing the data of the etymological dictionary of the Moldavian dialect of the Romanian language (СДЕЛМ 1978), I found the Romanian words of Slavic origin with epenthetic /n/ given below.

Let’s start with a word cited by СДЕЛМ close to *a cinsti*, namely, with the word *cinsteț* – the name of the plant ‘*Salvia glutinosa*’ (according to: DEX). According to СДЕЛМ (Romanian dictionaries agree with СДЕЛМ here) “*чинстец* – is borrowed from the Ukrainian *чистець* (plants *Draba verna*, *Gallium Mollugo*, *Orbus allus*, <...>” (СДЕЛМ 1978: 488).

The word *чустец* as a name for the variety of plants is known in all Slavic languages (ECYM 6: 283). The Polish language is not an exception here, as we have Polish *czyściec* ‘Stachys L.’.

Second, according to etymological dictionaries (СДЕЛМ 1978: 148) the Romanian *zbenġ* ‘playfulness, agility’ (MPC 1961: 232) has its origin in Serbo-Croatian *збег* ‘asylum, refugee’; the sound /n/ in the Romanian word, consequently, is epenthetic. Let’s mention especially that the meaning of the supposed Serbian source differs very significantly from the meaning of the Romanian word.

Third, let’s consider the Romanian word *a zmunċi* ‘to snatch, to pull’ (MPC 1961: 237). Romanian dictionaries, that differ from the dictionaries of the Moldavian dialect, give the variant without epenthetic /n/ as a basic one, a norm: *a smuci* (DEX). This word, *a zmunċi*, is also an “Early Slavic” loanword which derived from the for-Slavic *съмыкати* (СДЕЛМ 1978: 152), or, according to EСУМ: (*s*)*mykati* ‘to tear; to move’, *тъкнѡти* ‘to pull; to pluck; to push’ (EСУМ 3: 459).

Fourth, the Romanian *a mânġi* ‘to soil’ (MPC 1961: 400) is an “Early Slavic” loanword also from *мазати* (СДЕЛМ 1978: 270: see also: EСУМ 3: 359).

Fifth, the Romanian *a otânġi* ‘to beat’ (MPC 1961: 442) is borrowed from the Serbo-Croatian *отыѡи*, with the same meaning (EСУМ 1978: 297).

Sixth, the Romanian word *a scânci* ‘to whine’ (MPC 1961: 585) is also an “Early Slavic” loanword (from Slavic *skuċiti* (EСУМ 5: 290)), the sound /n/ is epenthetic (СДЕЛМ 1978: 386).

Seventh, the Romanian word *strung* (the variant: *strug*). Modern dictionaries give the meaning ‘lathe’ (MPC 1961: 608). However, in the earlier times this word (which is also an “Early Slavic” loanword to Romanian (СДЕЛМ 1978: 408) derives from the for-Slavic *strъgati* (EСУМ 5: 451)), and meant a more primitive tool for shaving wood.

Eighth, the Romanian *sfrâncioc* ‘shrike’ (MPC 1961: 627). It comes from Serbo-Croatian *сврачак* ‘shrike’, the sound /n/ is epenthetic (СДЕЛМ 1978: 413). (See also: EСУМ 5: 356).

Ninth, the Romanian *uncrop* ‘boiling water’ (MPC 1961: 670). According to (СДЕЛМ 1978: 448), this word is an “Early Slavic” loanword (comes from for-Slavic *\*okropъ*, *\*ukropъ* (EСУМ 4: 173)), the sound /n/ is epenthetic.

Tenth, the Romanian *smântână* ‘sour cream’ (MPC 1961: 589). According to (СДЕЛМ 1978: 389), this word is an Early Slavic loanword in the so called “Danubian Latin” (the “ancestor” of Romanian language); it comes from the for-Slavic *\*sŭmetana* (<*\*sŭmetati* ‘to gather; to take off’). However, there is a continuous discussion concerning the origin of the Slavic *сметана*. The authors of EСУМ dictionary, leaving to a large

extent the question open, preferred another etymology. Based on the Romanian *smântână* and Polish *smiętana*, they support the version that suggests the original for-Slavic *smęтана*; according to this assumption the sound /ę/ was replaced back in the for-Slavic (and in the early times) by the sound /e/ (EСУМ 5: 320).

Actually, there are quite convincing objections against the original for-Slavic *smęтана*, as well as the alternative explanations were suggested many years ago: «...The nasal vowel lacks satisfactory motivation in Slavic <...>. Polish dialectal *smiętana*, perhaps, has a secondary emerged *ę* <...>» (Фасмер 1987: 686-687).

Therefore, this explanation instead of the assumption concerning “the very early” replacement of /ę/ to /e/ in the for-Slavic *smęтана* suggests a more plausible one, i. e., the appearance of non-etymological, secondary nasal vowel /ę/ in the place of the original for-Slavic /e/. Moreover, the Polish *smiętana* is really a dialectal variant; the Polish norm here is a variant without nasal vowel, *smietana* (Brukner 1985: 588).

From the semantic point of view (based on the traditional technology of sour cream production and the Slavic parallels) the version of the original for-Slavic *\*smęтана* looks also more convincing. Traditionally the sour cream production presumes that the cream has to be taken off from milk. The Romanian (which has an Istro-Romanian analogy) verb *a smântâni* (derived from the noun *smântână*) also means ‘to TAKE OFF the sour cream from milk’.

Taking into account that the Romanian *smântână* could be considered as part of a group of Slavic loanwords with the epenthetic sound /n/ in the Romanian language, it seems all the more correct to prefer the version that in the case of the Romanian *smântână* we also have the epenthetic sound /n/.

Thus, we see the quite expressive, albeit relatively few (twelve words), group of Slavic loanwords with epenthetic sound /n/ in the Romanian language, which includes the verb we started from, *a cinsti*. And, trying to explain all the facts described above, I suppose that both Ukrainian *частувати* and Polish *częstowac* appeared independently from each other (that does not exclude the Polish influence on some Ukrainian dialectal variants of *частувати*), as well as on the Romanian *a cinsti*.

The Romanian *a cinsti* (and *cinste*), as well as the group of Slavic loanwords with epenthetic sound /n/ in the Romanian language, were a result of early contacts of the Romanian language with some for-Slavic dialect (or dialects), for which this tendency was typical.

We can suppose that some traces of this for-Slavic dialect (dialects) could be found in the Carpathian Ukrainian dialects as well. Perhaps, the Ukrainian dialectal *чандрий*, *шандрий*, *чендрій* (taking into

account, that the supposed by P. E. Hritsenko Polish source, *szczodry* – demonstrates the absence of a secondary nasal vowel) is a proper example here, as well as another Ukrainian dialectal form, which exists in the idiom of the Ukrainians of Bulaesti village, / мон'золете<sup>а</sup>/ 'to' procrastinate; fiddling around in vain' (in Russian: 'мусолить; впустую теребить').

### Note

<sup>1</sup> 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

- Brukner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985. 808 p.
- DEX: Dicționar Explicativ Român Online. <https://dexonline.ro/> (vizited 02.02.2021).
- Romanchuk A. A. The early ethnic history of Bulaestian dialect speakers through the issue of asynchronous VN-reflexes in the Ukrainian dialectal continuum. In: Revista de Etnologie si Culturologie, 2017. Vol. XXII, p. 68-71.
- ГГ 1997: Гуцульські говірки. Короткий словник. Від. ред. Я. Закревська. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 1997. 232 с. / GG 1997: Gutsul's'ki govirki. Korotkii slovník. Vid. red. Ia. Zakrevs'ka. L'viv: Institut ukraїnoznavstva im. I. Krip'iakevicha, 1997. 232 s.
- Гриценко П. Из спостережень над нетиповими континуантами псл. \*ѣ в українських говірках. In: Український діалектний збірник: кн. 3. Під ред. П. Гриценко. Київ: Довіра, 1997, с. 199-210. / Gritsenko P. Iz sposterezhen' nad netipovimi kontinuantami psl. \*ѣ v ukraїns'kikh govirkakh. In: Ukraїns'kii dialektanii zbirnik: kn. 3. Pid red. P. Gritsenko. Kii'v: Dovira, 1997, s. 199-210.
- ЕСУМ 3: Етимологічний словник української мови. Т. 3. Під ред. О. С. Мельничука. Київ: Наукова думка, 1989. 552 с. / ESUM 3: Etimologichnii slovník ukraїns'koї movi. T. 3. Pid red. O. S. Mel'nichuka. Kii'v: Naukova dumka, 1989. 552 s.
- ЕСУМ 4: Етимологічний словник української мови. Т. 4. Під ред. О. С. Мельничука. Київ: Наукова думка, 2003. 656 с. / ESUM 4: Etimologichnii slovník ukraїns'koї movi. T. 4. Pid red. O. S. Mel'nichuka. Kii'v: Naukova dumka, 2003. 656 s.
- ЕСУМ 5: Етимологічний словник української мови. Т. 5. Під ред. О. С. Мельничука. Київ: Наукова думка, 2006. 703 с. / ESUM 5: Etimologichnii slovník ukraїns'koї movi. T. 5. Pid red. O. S. Mel'nichuka. Kii'v: Naukova dumka, 2006. 703 s.
- ЕСУМ 6: Етимологічний словник української мови. Т. 6. Під ред. О. С. Мельничука. Київ: Наукова думка, 2012. 567 с. / ESUM 6: Etimologichnii slovník ukraїns'koї movi. T. 6. Pid red. O. S. Mel'nichuka. Kii'v: Naukova dumka, 2012. 567 s.
- МРС 1961: Молдавско-русский словарь / Дикционар молдовенеск-русеск. Ред. А. Т. Борщ. Кишинэу: Штиинца, 1961. 780 с. / MRS 1961: Moldavsko-russkii slovar' / Diktsionar moldovenesk-rusesk. Red. A. T. Borshch. Kishineu: Shtiintsa, 1961. 780 s.
- Романчук А. А., Тащи И. Н. Ранняя история украинского села Булаешты в контексте истории Молдовы (XIV – начало XVII вв. от Р. Х.). Кишинев: Высшая Антропологическая Школа, 2010. 144 с. / Romanchuk A. A., Tashchi I. N. Ranniaia istoriia ukraїnskogo sela Bulaeshty v kontekste istorii Moldovy (XIV – nachalo XVII vv. ot R. Kh.). Kishinev: Vysshhaia Antropologicheskaia Shkola, 2010. 144 s.
- СДЕЛМ 1978: Скурт дикционар етимоложик ал лимбий молдовенешть. Ред. Н. Раевский, М. Габинский. Кишинев: Редакция принципалэ а Енчиклопедией Советиче Молдовенешть, 1978. 680 п. / SDELM 1978: Skurt diktsionar etimolozhik al limbii moldovenesht'. Red. N. Raevskii, M., Gabinskii. Kishinev: Redaktsiia princhipale a, Enchiklopediei Sovetice Moldovenesht', 1978. 680 p.
- СБГ 2005: Словник буковинських говірок. Ред. Н. В. Гуйванюк, К. М. Лук'янюк. Чернівці: Рута, 2005. 688 с. / SBG 2005: Slovník bukovins'kikh govipok. Red. N. V. Guivaniuk, K. M. Luk'ianiuk. Chernivtsi: Ruta, 2005. 688 s.
- Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. Вып. 2 (Т–Я). СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1912. 996 с. / Sreznevskii I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. T. 3. Vyp. 2 (T–Ia). SPb.: Tip. Imp. Akad. Nauk, 1912. 996 s.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. 832 с. / Fasmer M. Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka. T. 3. M.: Progress, 1987. 832 s.
- Шевельов Ю. Исторична фонологія української мови. Харків: Акта, 2002. 1055 с. / Shevel'ov Iu. Istorichna fonologiia ukraїns'koї movi. Kharkiv: Akta, 2002. 1055 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>

Lidia PRISAC

## CRIZA ECONOMICĂ DIN REPUBLICA MOLDOVA – CATALIZATOR AL MIGRAȚIEI FORȚEI DE MUNCĂ

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.15>

### Rezumat

#### Criza economică din Republica Moldova – catalizator al migrației forței de muncă

Având în vizor procesul de tranziție a Republicii Moldova la economia de piață, articolul abordează, prin intermediul istoriei orale, migrația forței de muncă, în special a femeilor, generată de crizele economice specifice perioadei. Autorul a încercat să raporteze etapele migrației cu cele ale crizelor economice prin care a trecut noul stat, ajungând la concluzia că migrația a fost impulsionată preponderent de impasul economic, iar fluxurile de populație în străinătate a continuat să crească în pofida îmbunătățirii modeste a situației economice din perioada 2000–2005, creșterea economică nesemnificativă ne întrerupând, în esență, tendința cetățenilor de a migra în afară. În condițiile migrației s-a conturat o adevărată psihoză a plecării denumită drept „efect de contagiune mentală”. În linii generale, crizele economice din Republica Moldova au produs o fractură în evoluția societății, fapt care a dat curs apariției mărturiilor legate de mersul evenimentelor și fenomenul migrației. În cazul articolului de față a fost activată memoria autobiografică a patru persoane implicate în procesul migrației. În ceea ce privesc cauzele care le-au determinat să părăsească țara, o analiză profundă a mărturiilor orale, dar și a lucrărilor de specialitate axate pe această problematică evidențiază faptul că a prevalat, fără îndoială, factorul economic.

**Cuvinte-cheie:** criză economică, perioadă de tranziție, migrația forței de muncă, femei, istorie orală, Republica Moldova.

### Резюме

#### Экономический кризис в Республике Молдова – катализатор трудовой миграции

Изучая процесс перехода Молдовы к рыночной экономике, в данной статье, на основе устной истории, автор рассматривает трудовую миграцию, особенно женскую, которая вызвана экономическими кризисами, характерными для данного периода. Им предпринимается попытка установить связь между этапами миграции и экономическими кризисами, через которые прошло государство. Таким образом, он приходит к выводу, что миграция была вызвана, главным образом, экономической дисфункцией, а потоки населения за границу продолжали расти, вопреки умеренному улучшению экономической ситуации в период 2000–2005 гг. – незначительный экономический рост, по сути, не прервал тенденцию граждан уехать за границу. В условиях трудовой миграции был зафиксирован настоящий психоз в отношении выезда граждан за границу; данный эффект получил название «ментального воздействия». В целом экономический кризис в Республике Молдова вызвал перелом в развитии общества, что привело к появлению свидетельств, связанных с ходом событий и феноменом миграции. В процессе данного

исследования была активирована автобиографическая память четырех физических лиц, вовлеченных в процесс миграции. При определении причин, побудивших их покинуть страну, анализ устных свидетельств, как и специализированных работ, посвященных этому вопросу, позволил выявить тот факт, что в данном случае преобладал экономический фактор.

**Ключевые слова:** экономический кризис, переходный период, трудовая миграция, женщины, устная история, Республика Молдова.

### Summary

#### The economic crisis in the Republic of Moldova – the catalyst for labor migration

The approach of the transition Moldova's process to a market economy, this article, based on oral history, examines labor migration, especially of women, caused by the economic crises characteristic of this period. The author tried to establish a connection between the stages of migration and the economic crises which new state went through. Thus, he concluded that migration was mainly caused by economic dysfunction. The population flows abroad continued to grow, despite a modest improvement in the economic situation during the 2000–2005 period – insignificant economic growth, in fact, without interrupting the tendency of citizens to go abroad. In the conditions of labor migration, a real psychosis was recorded with regard to the departure of citizens abroad, this effect called “mental contagion”. In general, the economic crisis in the Republic of Moldova caused a turning point in the evolution of society, which led to the emergence of evidence related to the course of events and the phenomenon of migration. In the case of this article, the autobiographical memory of four individuals involved in the migration process was activated. Regarding the causes that determined them to leave the country, the analysis of oral witnesses, as well as specialized works focused on this issue, without a doubt emphasizes the fact that, the economic factor dominated.

**Key-words:** economic crisis, transition period, labor migration, women, oral history, Republic of Moldova.

*Motto: Trăiesc acei ce vor să lupte, iar cei fricoși se plâng și mor*  
(George Coșbuc)

Cadru general. Unul dintre fenomenele caracteristice perioadei de tranziție post-sovietice împreună cu crizele economice denumite și „permanente situații economice stresante” (Gagauz, Penina, Tabac 2016) pe care le-a înscris Republica Moldova este cel al propensiunilor migratorii prezente la majoritatea segmentelor de populație apte de muncă (analizabile pe categorii de vârstă, sex și orientare ocupațională).

Pentru spațiul dintre Prut și Nistru, putem vorbi, începând cu anii 1990, despre o veritabilă vocație migrațională, ținând cont că exodul forței de muncă (inclusiv în rândul femeilor) a fost și este în strânsă corelație cu trecerea Republicii Moldova la economia de piață. Tendința migratorie înregistrată după 1991 se datorează mai ales situației economice precare cu înregistrarea unor etape de criză la nivel socio-economic specifice perioadei de tranziție. Spre exemplu, după declararea independenței de stat, economia republicii a parcurs următoarele faze critice cum ar fi hiperinflația din anii 1991–1992; perioada depresiei din anii 1993–1996; nivelul scăzut al principalilor indicatori în contextul unei stabilități economice relative din anii 2000–2005, ulterior, criza financiară din 2009 cu înrăutățirea majorității indicatorilor macroeconomici; și o altă criză economică de la sfârșitul anului 2014 pe fundalul disfuncțiilor în sistemul financiar-bancar (Călugăreanu 2015) etc.

În literatura de specialitate există numeroase studii care propun o radiografie a migrației forței de muncă spre țările CSI și lumea occidentală drept consecință a efectelor economice (Prisac 2020: 269). În acest sens au fost înscrise și câteva etape distincte. Spre exemplu, anii 1991–1992 și 1993–1995 marcau începutul fluxurilor însemnate de migranți atât legali cât și ilegali; debutul anilor 2000 înregistra migrația sezonieră a forței de muncă care căpăta dinamism iar valorile de migranți fiind orientate preponderent spre Federația Rusă, Grecia și Italia; începând cu anul 2005 legalizarea migranților în țările gazdă a contribuit și mai mult la creșterea numărului acestora; ulterior, după 2010 mii de persoane din Republica Moldova decideau să plece definitiv pentru a trăi în țări cu democrații avansate și economii stabile în raport cu ceea ce se întâmpla acasă. Astfel, luat în sens general fenomenul migrației forței de muncă reprezintă interes mai ales din perspectiva comparației etapelor corelaționare dintre cauză-efect: factorul economic drept impact asupra migrației forței de muncă.

Multitudinea de lucrări științifice privind factorii determinanți ai migrației demonstrează că greutățile economice și incertitudinile pe piața forței de muncă au motivat și continuă să motiveze oamenii să emigreze în căutarea unui loc de muncă mai bine plătit. În Republica Moldova, migrația a fost impulsionată preponderent de condițiile economice, iar fluxurile de populație în străinătate a continuat să crească în pofida îmbunătățirii modeste a situației economice din perioada 2000–2005, creșterea economică nesemnificativă ne estompând, în esență, tentația moldovenilor de a migra în afara țării. În aceste condiții s-a conturat treptat o adevărată psihoză a migrării, denumită în literatura de specialitate drept „efectul de contagiune mentală” (Le Bon Gustave 1991). Per ansamblu, cri-

zele economice din Republica Moldova au produs o fractură în evoluția societății, o ruptură care a determinat atât amintiri firești cât și amintiri marcante ale persoanelor implicate în mersul evenimentelor.

**Repere teoretico-metodologice.** Aplecându-ne asupra aspectului migrației forței de muncă, în special în rândul femeilor, generat de dificultățile economice în care s-a pomenit Republica Moldova după desprinderea de conglomeratul sovietic, ne-am propus efectuarea unei cercetări în care să prezentăm o discuție asupra relației interdependente dintre factorul economic, migrație și recuperarea memoriei feminine prin intermediul mărturiei orale. Subiectul este cu atât mai actual, cu cât în cadrul istoriografiei problemei, deși și-au făcut apariția unele înregistrări, totuși se constată o insuficiență bazată pe mărturia orală a consemnării experienței exodului forței de muncă feminine generate într-o primă fază, în totalitate, de situația economică precară din țară. Totodată, considerăm utilă această discuție, mai ales în vederea deconstruirii criticilor aduse mărturiei orale ca sursă de reconstituire a trecutului, cele mai vehemente fiind legate de valoarea și acuitatea memoriei în comparație cu documentul scris, dar și a celor legate de subiectivitatea memoriei.

Apreciem că mărturiile ar putea contribui la o mai bună cunoaștere a perioadei studiate, în special din perspectiva oamenilor simpli, putând fi utile pentru înțelegerea generațiilor care au apărut în contextul și în urma exodului. Apreciem, totodată, că aceste crâmpie din destinele persoanelor intervievate vor stârni interesul cititorilor, iar unii chiar/ poate vor regăsi în aceste povești de viață reflecții ale propriilor experiențe din acei ani. Nu în ultimul rând, considerăm că această cercetare ar putea fi extinsă sau chiar implementată și de alții care sunt preocupați de istoria migrației și memoria ei.

Prin asumarea unei asemenea abordări, cercetarea reprezintă o provocare și poate constitui baza unui demers de cunoaștere a istoriei migrației forței de muncă din proximitate, prin intermediul relatărilor celor care au trăit acele vremuri economice precare. Astfel, pentru a contrapune și amenda unele informații tehnice sau statistice, am recurs la realizarea, pe baza unui ghid, a câtorva interviuri, încercând să surprindem într-un mod cât mai detaliat experiența persoanelor chestionate. Datele obținute din interviuri au avut drept scop suplimentarea discursului oficial și a documentelor scrise, care adesea trec cu vederea rolul indivizilor, în cazul nostru migranți, care au oferit (prin remitențele trimise) șansa Republicii Moldova de-a supraviețui ca stat.

Pentru a avea o perspectivă cât mai clară am împărțit studiul nostru în două părți. În principal am hotărât să ne oprim asupra aspectului economic și rele-

varea migrației forței de muncă generată de impasul economic înscris de Republica Moldova prin abordarea teoretică și metodologică a istoriei orale, dar și prin secvențele trăite de persoanele intervievate.

Așa cum pandemia de COVID-19 a schimbat fundamental coordonatele cercetării, în condițiile inerente distanțări sociale, segmentul celor ce urmau a fi intervievate a fost semnificativ redus, iar în noile condiții am recurs la intervievarea în formă online. Încă de la început am convenit că acesta este doar un instrument de lucru generic, care va putea fi folosit și adaptat în funcție de particularitățile persoanelor intervievate, putându-se renunța la unele întrebări sau adăugându-se altele în funcție de diverse teme de interes care puteau să apară. Spre exemplificare, redăm în cele ce urmează câteva întrebări cu referire la aspectul economic din ghidul de interviu utilizat: până la plecarea peste hotare care era situația social-economică din țară, familie; se discuta în familie despre planuri și o viață mai bună în afară; în ce circumstanțe ați plecat; care sunt amintirile legate de prima intrare în țara de destinație; ce impresii v-a lăsat situația social-economică a țării-gazdă; prin ce au rămas memorabili primii ani ai migrației; cum ați investit resursele acumulate în străinătate etc.

Din punct de vedere cronologic, intervievatele au făcut parte din lotul celui de-al treilea val<sup>2</sup>. Totodată, trebuie să menționăm că acestea au fost volubile în narațiunile lor, ceea ce a făcut ca răspunsurile să aibă consistență, iar interviurile să fie înregistrate de la două (2) la peste zece (10) ore pe parcursul a câtorva ședințe. Pe lângă aceasta trebuie, totuși, să specificăm că dimensiunile răspunsurilor au fost influențate, de asemenea, de starea de sănătate a acestora, dar și de o formă de autoprotecție, materializată în refuzul de a memora anumite momente mai traumatizante legate de impasul economic care le-a determinat să caute o sursă de existență în afara țării.

Deși importante pentru cunoașterea realității, memoriile consemnează ceea ce autorul consideră relevant, evenimentele narate fiind filtrate printr-o grilă personală, în funcție de impactul lor asupra psihicului. Spre deosebire de această modalitate, istoria orală oferă posibilitatea cercetătorului și martorului, deopotrivă, de a analiza atât evenimentele istoriei regionale, cum ar fi situația economică din țară/regiune cât și dramele și problemele individuale cărora persoanele migrante în căutarea unui loc de muncă au trebuit să le facă față.

În cele ce urmează ne vom opri asupra câtorva aspecte pe care le considerăm relevante pentru relația istorie orală și relatarea aspectelor propuse. Vorbind în general despre experiențele trăite trebuie să semnalăm că în procesul de rememorare este vizibilă subiectivitatea specifică mărturiei orale, o caracteristică

importantă a acesteia fiind exactitatea cu care sunt relatate evenimentele care au afectat sinele. Natura informațiilor depinde major de specificitatea participării martorului la evoluția timpului.

În cazul cercetării noastre a fost activată memoria autobiografică; aceasta stând la baza definirii noastre și a identității personale, iar specificitatea sa rezidă în obiect (un eveniment bine definit din trecutul personal, cu coordonate spațio-temporale specifice), în posibilitatea transpunerii într-o formă narativă, într-un conținut care să cuprindă și informații despre starea internă a protagonistului/protagonistei, în implicarea subiectului în eveniment ca actor sau martor (Constantin 2004: 18). Indisolubil legată de aceasta este memoria socială, cele două completându-se reciproc și definind identitatea socială a persoanei, simbioza lor dând ceea ce s-ar putea numi istoria/povestea vieții – *histoire de vie/life stories*. Se consideră că participarea directă la un eveniment produce informații în sfera memoriei autobiografice (sub forma de narațiuni personale) – cum ar fi amintirile legate de plecare și dorul neconținut de cei lăsați acasă, pe când, în memoria socială sunt înmagazinate informațiile ce provin din narațiunile altora – narațiuni publice/ colective/ amintiri flash<sup>3</sup>; aici s-ar încadra mărturiile secundare, povestitorul fiind contemporan evenimentelor, dar neimplicat direct în acestea.

În general sunt trei forme de amintiri: vivace, flash și de tip traumatic (s. a.). Amintirile vivace au întotdeauna efecte pozitive asupra imaginii și a stimei de sine, iar reactualizarea lor este voluntară. Cele de tip flash pot să difere sub aspectul valenței efectelor și, în funcție de aceasta, ele sunt pozitive sau negative – de unde ar decurge și gradul de intenționalitate al reactualizării lor (Coroi 2013: 30-31). De regulă, amintirile de tip flash transmit informații neprelucrate, așa cum amintirea le derulează în momentul respectiv. Cât despre amintirile de tip traumatic, acestea de cele mai dese ori sunt transmise acompaniate de un amalgam de sentimente, care îl transpun pe cel ce își amintește în poziția de a retrăi momente nefericite (Săcărea 2014: 139).

„Istoria orală este una construită în jurul oamenilor. Ea aduce istoria în interiorul și în afara comunității” (Thompson 2006:33). Odată pătruns într-o comunitate, un istoric ajunge în inima unei memorii colective și apoi a memoriilor individuale. Memoria este „o reproducere incontinentă de sine, de ceva sau de cineva. Pe de o parte, este vorba despre memoria identitară, iar pe de alta – despre o memorie evenimentială, personalizată și localizată. Dincolo de selectivitatea sa naturală și de limitele sale firești, memoria colectivă este un act de retenție a unor secvențe memorabile din trecut și de asemenea un exercițiu sau o modalitate de recunoaștere identitară (etnică, culturală, geografică

că) (Radosav 2011: 14). Mai mult, memoria ajunge să devină „un fel de sistem de regăsire” prin care omul re trăiește trecutul și îl privește cu ochii prezentului (Săcărea 2014: 138).

**Situația economică din Republica Moldova – retrospectivă istorică.** Declinul economic însoțit de lipsa locurilor de muncă, salariile joase, costurile înalte la bunuri și servicii, nivelul scăzut de trai etc. a impulsionat preponderent segmentele de populație din Republica Moldova spre emigrare și căutarea unui loc de muncă. Evoluția economică a Republicii Moldova<sup>4</sup> după proclamarea independenței de stat și dezintegrarea sistemului economic sovietic s-a delimitat anevoios ca sistem distinct, cunoscând pe parcursul celor trei decenii mai multe perioade de criză decât de ameliorare temporară. Dacă privim retrospectiv asupra evoluției economiei Republicii Moldova trebuie să specificăm că dificultățile s-au datorat în mare parte reminiscentelor sovietice. Spre exemplu în anii de existență a URSS structura economiei moldovenești a fost planificată astfel încât ea să poată funcționa normal doar în cadrul imensului imperiu. Caracterul preponderent agricol al economiei RSSM s-a format nu în anii 1990, ci anterior, fiind determinat de politica economică promovată de PC al URSS, conform căreia majoritatea republicilor unionale erau specializate în general în fabricarea produselor alimentare și a materiei prime. Prin urmare, RSSM căreia îi reveneau mai puțin de 0,5% din terenurile agricole, producea anual circa 3,5% din producția agricolă, inclusiv 26% din producția de struguri și 40% din producția de tutun. După volumul producției alimentare ea ocupa locul 6 printre cele 15 republici unionale. Industria moldovenească concentrată preponderent în partea de est a republicii avea mai mult caracter artificial (Revenco 2019: 185).

Potrivit cercetărilor actuale „ruinarea bazei tehnico-materiale de producție în primii ani de tranziție la economia de piață a avut un impact extrem de negativ asupra dezvoltării activității economice în toate ramurile și sectoarele economiei. Structura actuală a economiei Republicii Moldova se apropie tot mai mult de cea a țărilor dezvoltate, unde rolul principal ca pondere în formarea PIB-ului îl joacă sectorul serviciilor, fiind urmat de industrie și cea mai mică pondere revenindu-i agriculturii. Evoluția ponderii principalelor ramuri și sectoare în formarea PIB-ului demonstrează că, în prezent, Republica Moldova este o țară cu o descreștere a sectorului agrar și a celui industrial și cu o creștere evidentă a sectorului serviciilor, iar structura economiei reprezentând mai degrabă un conglomerat de activități economice” (Revenco 2019: 183).

Desprinderea de URSS și proclamarea independenței de stat au generat schimbări radicale în domeniul economic. Au fost inițiate și realizate trans-

formări cu caracter de tranziție la o altă formă de organizare a activității economice – la cea bazată pe principiile economiei de piață. Spre exemplu, între anii 1990 și 1996, legislativul a adoptat cca 1 000 de acte normative referitoare la reforma economică. Primul document ce a instituit oficial noul mecanism economic a fost Hotărârea Parlamentului din 25 iunie 1990 „Cu privire la concepția trecerii la economia de piață a R.S.S. Moldova”. La sfârșitul anilor 1990, Republica Moldova ocupa poziția 15 din 25 de țări aflate în proces de tranziție la economia de piață<sup>5</sup>.

Ținând cont de relațiile de proprietate, conducerea Republicii Moldova de la bun început a pus în prim-plan problema reformării proprietății, care a fost și continuă să fie soluționată prin deetatizarea și privatizarea mijloacelor de producție. Însă, lipsa la moment a unei strategii de reformare științific argumentate, a legislației riguroase și bine precizate, precum și a unei guvernări capabile să contribuie la distribuirea, cât de cât echilibrată, a averii naționale, acumulate prin munca generațiilor precedente, între cetățeni, a provocat consecințe nefaste. În multe cazuri, deetatizarea și privatizarea au parcurs în mod haotic, cu tot felul de greșeli și neajunsuri. O bună parte a patrimoniului țării a fost furat, distrus sau irosit. Chiar și așa proprietatea în stil sovietic a fost înlocuită cu cea privată și publică. Spre exemplu, ca urmare a celor două programe de privatizare (1993–1994 și 1995–1996), peste 3,1 mil. de cetățeni au devenit coproprietari a 2 235 de întreprinderi privatizate. În anii 1996–1997 a fost privatizată 1/3 din proprietatea de stat. În anul 2008, sectorul privat constituia 54,5% din PIB (Xenofontov 2018: 85).

Majoritatea cetățenilor Republicii Moldova au devenit proprietari reali, fie prin deetatizarea întreprinderilor industriale, de construcții, transport, comerț și fondarea diferitor societăți pe acțiuni. Ca urmare, reformarea proprietății de tip sovietic s-a soldat cu constituirea noilor forme de proprietate: publică, privată, mixtă. În sectorul agrar a demarat Programul național „Pământ”, care a vizat transformarea gospodăriei auxiliare personale în gospodărie casnică privată. Deși prin această reformă s-a extins proprietatea privată și s-au creat conexiuni la fluxurile mondiale de produse agricole, parcelarea exagerată a constituit un impediment în concentrarea producției agricole, a dezvoltării durabile și multifuncționale a exploatațiilor agricole. Fragmentarea excesivă a terenurilor – cu o medie de 1,43 ha pe gospodărie țărănească – a dus la deficiențe majore în implementarea inovațiilor tehnologice<sup>6</sup>.

Devenind independentă, Republica Moldova s-a pomenit cu o economie deformată și profund dependentă de resursele energetice și de piețele de desfacere aflate la sute de kilometri depărtare. Mai mult, majoritatea întreprinderilor erau înzestrate cu utilaj uzat

fizic și moral, incapabile de a produce mărfuri competitive. Era și firesc ca odată cu destrămarea URSS situația în economia Moldovei să se înrăutățească brusc (Revenco 2019: 186). Spre exemplu, liberalizarea economică a generat și șocurile economice, cum ar fi declinul economiei și hiperinflația. Pe parcursul a 10 ani, potențialul economic al Republicii Moldova s-a redus cu 2/3. În anul 1992, inflația a atins cota de 2 806%, în 1993 – 1 770%. Drept urmare, salariul real s-a redus cu 64,4% comparativ cu anul 1989. Nivelul salariului a ajuns la minim în anul 1994 (33,8%). Potrivit specialiștilor, tergiversarea reformei monetare a constituit o cauză esențială a procesului de perturbare a economiei Republicii Moldova. La prețurile anilor 1992–1993, economia republicii a suportat pierderi în proporții de câteva mld. de dolari SUA. Ritmurile inflației au putut fi atenuate doar după instituirea unui mecanism de gestiune a masei monetare unitare, controlată de Banca Națională a Moldovei. În urma emiterii monedei naționale s-au micșorat și ritmurile inflației. Începând cu 29 noiembrie 1993, a fost pus în circulație leul (la cursul unic de 1 leu contra 1 000 de ruble/cupoane). Începând cu 2 decembrie 1993, leul moldovenesc devine unicul mijloc legal de plată pe teritoriul republicii, constituindu-se noțiunea autohtonă de rată de schimb/ curs valutar, inflația diminuându-se până la 329,7% (1994)7.

În consecință, în a doua jumătate a anilor 1990 s-a întezit procesul de dezindustrializare a republicii, proces însoțit de reducerea numărului angajaților în domeniile culturii, învățământului, ocrotirii sănătății etc., dar și de revenire în prim-plan a agriculturii, drept ramură principală a economiei, fapt care a dus la transformarea Republicii Moldova dintr-o țară industrial-agrară în una agrar-industrială, ceea ce a constituit o involuție evidentă (Revenco 2019: 186). Spre exemplu, în agricultură era ocupata jumătate din populația republicii, producția agricolă constituind anual 30% din PIB8. În 1996 producția agricolă a scăzut cu 13% în raport cu anul 1995 și cu 45% în raport cu anul 1990. Această tendință alarmantă a continuat și în anii următori. Cauza fenomenului s-a datorat situației financiare catastrofale în agricultură și lipsei totale a dotărilor din partea statului. Drept urmare, în anul 1996 rentabilitatea în agricultură era de 10,3% (Prisac 2015:150).

Astfel, de la începutul anilor anii 1990, economia Republicii Moldova s-a confruntat cu o criză care a afectat toate sectoarele, cauzele principale fiind legate de dificultățile perioadei de tranziție, care s-au reflectat prin micșorarea PIB-ului, a producției industriale și agricole, falimentarea multor întreprinderi, creșterea bruscă a șomajului etc. Spre exemplu, în anul 1995, statul avea un PIB de doar 37,7% în comparație cu anul 1989, iar în anul 1996 PIB-ul a mai scăzut

cu 8% în raport cu anul 1995, constituind 62% din volumul realizat în 1993. Numai în primul trimestru al anului 1997 PIB-ul a scăzut cu 10%, în raport cu aceeași perioadă a anului 1996, iar producția industrială – cu 15%, deficitul bugetar majorându-se cu 7,4% și cel al balanței comerciale – cu 17,4%. Între anii 1993–1995 ponderea bunurilor în PIB s-a micșorat de la 86% la 69%, iar cota serviciilor a crescut de la 13% la 20% (Prisac 2015: 150).

Valoarea PIB-ului pe cap de locuitor, la fel, s-a micșorat la 920 dolari SUA (pentru comparație, Elveția – 30 270, Ucraina – 1 630, România – 1 450, Zimbabwe – 640); 86% din întreprinderi activau în pagubă sau la capacitate de cel mult 20%. Dinamica producției industriale de-a lungul anilor 1990–1996 indica o reducere substanțială, anul 1996 înregistrând o reducere cu 57,7% în comparație cu anul 1990, ajungând la 85% în 1998 în raport cu anul 1997 și la 91% în 1999 în comparație cu anul 1998 (Prisac 2015: 150).

Declinul economic a dus la scăderea nivelului de trai al populației, prin reducerea sferei sociale. Restanțele la salarii și pensii erau de peste 450 mil. lei. Salariul minim continua să fie de 18 lei (4 dolari SUA), fiind unul dintre cele mai mici din Comunitatea Statelor Independente. Spre exemplu, salariul mediu pe economie avea următoarea dinamică: 1995 – 31,2\$; 1996 – 40,0\$; 1997 – 46,9\$; 1998 – 30,3\$, ceea ce constituia 78,4%; 91,8%; 66,7% și, respectiv, 34% în raport cu bugetul minim de consum. În anul 1996, salariul mediu – de 40 dolari SUA – era unul dintre cele mai mici în comparație cu alte state aflate în proces de tranziție. Pentru comparație, în Uzbekistan – 53 dolari SUA, Ucraina – 84, Belarus – 89, România – 131, Federația Rusă – 156 (Xenofontov 2018: 86). Salariul mediu acoperea doar 48% din coșul minim de consum. Dacă e să raportăm după paritatea puterii de cumpărare, în ordinea PIB-ului total, Republica Moldova este al 143 stat, iar în ordinea PIB pe locuitor – 135 din 195 state evaluate (2014).

În aceeași cheie se înscrie și nivelul de șomaj care era foarte ridicat (200 000 de persoane) (Xenofontov 2018: 70). Totodată, restanțele la pensii și salarii depășeau 450 mil. lei. Scăderea veniturilor reale ale populației a determinat reducerea cantității și calității consumului. Această descreștere drastică a fost generată nu doar de salariile și pensiile mizerabile, dar și de restanțele la plata lor. Spre exemplu, între anii 1993–1996 datoriile salariale s-au mărit de 5 ori, la 1 ianuarie 1997 constituind suma de 360 mil. de lei, pentru ca în 1998 să ajungă până la 558 mil. de lei (Prisac 2015: 151).

Criza economică din prima și a doua jumătate a anilor 1990 a afectat în mod direct nivelul de trai al populației, care a degradat continuu. Majoritatea po-

pulației (90%) a sărăcit, iar o parte (10%) s-a îmbogățit în exces (Xenofontov 2018: 87). În 1998, în urma unui nou val de criză economică, moneda națională s-a depreciat semnificativ. Valoarea reală a banilor s-a redus considerabil. Dacă până la criză un dolar se cumpăra cu 4,5 lei, apoi după aceasta prețul unui dolar a crescut până la 12 lei. În anul 1999, indicele producției industriale a constituit 70% față de anul 1995 și 31,8% față de 1990. La toate acestea s-au mai adăugat reducerea cu 1/3 a potențialului industrial ca urmare a dezintegrării teritoriale, dependența de resursele energetice, insuficiența de materii prime, absența unui climat investițional favorabil, lipsa de experiență în gestionarea crizei economice etc. La sfârșitul anilor 1990, datoriile externe ale Republicii Moldova au depășit cifra de 1 mild. de dolari SUA, iar cele interne – peste 1,5 mild. lei (Xenofontov 2018: 88).

Declinul economic din anii 1990 a fost depășit de Republica Moldova în anii 2000. Ca urmare a exporturilor, a reducerii inflației, a stabilizării cursului valutar al monedei naționale, nivelul economic al populației a început să crească lent. După anul 2000, sectoarele economiei au înregistrat o anumită creștere economică, deși neomogenă. De aceea, în 2006, Parlamentul Republicii Moldova a aprobat Legea privind dezvoltarea regională, care prevedea ca statul să promoveze o politică de dezvoltare planificată a regiunilor țării. Realizate prin prisma ideologică a Partidului Comuniștilor al Republicii Moldova, reformele economice generate de „rolul sporit al statului”, de acceptarea proprietății private „în limite rezonabile” au dus la anumite îmbunătățiri în domeniul economiei și sferei sociale. Între 2001 și 2008, PIB-ul nominal a crescut de 3,9 ori, iar PIB-ul real – de 1,6 ori, PIB-ul calculat pe locuitor în lei s-a majorat de 4 ori. În viața economică încep să fie antrenate toate mijloacele de transport. În anul 2014, cele 5,7% din populația implicată în această ramură au realizat cca 10% din PIB. Lungimea rețelei de cale ferată a constituit 1 147 km, inclusiv 11,0 km cu ecartament îngust (la trecerea frontierei cu România). Republica Moldova a putut dispune de un port maritim, 4 porturi fluviale, 14 debarcadere pentru pasageri și marfă. La 26 octombrie 2006 a fost dat în exploatare Portul Internațional Liber Giurgiulești, unicul accesibil pentru navele maritime. O problemă economică majoră o constituie cea de asigurare a securității energetice, statul importând 96% din necesarul de resurse combustibil-energetice. Potrivit documentelor de politici energetice, Republica Moldova încerca să crească cota surselor energetice regenerabile până la 20% în anul 2020 și reducerea emisiilor cu 25% în comparație cu anul 1990. Rețelele electrice au o lungime totală de 64 000 km pe malul drept și 11 000 km pe malul stâng al Nistrului (Xeno-

fontov 2018: 88).

Nu putem omite faptul că viața economică a Republicii Moldova a fost afectată și de calamitățile naturale. De exemplu, în anii 2006–2007 a avut de suferit agricultura. În iulie–august 2008, Moldova a fost afectată de inundațiile generate de fluviile Nistru și Prut. În 22 de raioane din lunca fluviilor Nistru și Prut, 7 851 de persoane au fost evacuate, 1 183 de case și 8 473 ha de terenuri agricole au fost inundate, inclusiv 4 890 ha de pășuni. S-au înecat peste 3 000 de animale. Pierderile financiare s-au cifrat la 120 mil. dolari SUA (Xenofontov 2018: 88).

Începând cu anul 2008, economia Republicii Moldova a fost afectată de criza economică mondială, situația fiind agravată de acte de corupție în unele instituții publice și fraude bancare, care au prejudiciat bugetul de stat cu peste un miliard de dolari SUA în dosarul celor trei bănci (Banca de Economii a Moldovei, Banca Socială și Unibank). Indicele de percepție a corupției în Republica Moldova este 33 (din 100), ocupând poziția 103 în lume (2015). Uniunea Europeană este unul din principalii finanțatori ai Republicii Moldova, volumul asistenței majorându-se de la 40 mil. euro în 2007 la cca 100 mil. euro în 2016. Potrivit studiului „Doing Business 2017”, Republica Moldova se plasa pe poziția 44 din 190 de țări, înregistrând progrese la achitarea impozitelor, accesibilitatea creditelor, inițierea afacerilor și regrese în protecția investitorilor, în rezolvarea insolvenței, creșterea costului de înregistrare a afacerii etc. (Xenofontov 2018: 88).

Deși în anii 2000–2005 situația în economie începe să se amelioreze, trebuie de specificat totuși că economia era profund dependentă de remitențele externe, serviciile fiind principalul motor al creșterii economice a Republicii Moldova, înregistrând în acest sens la 63,5% în anul 2011. De semnalat că între anii 2000–2011, PIB-ul Republicii Moldova a crescut în medie cu 6% pe an, ponderea agriculturii în PIB scăzând de la 31% în 2000 la aproximativ 16,2%. În ultimii ani, folosirea remitențelor pentru consum, în special în domeniul serviciilor (care reprezintă ramurile ce servesc producția industrială și agricolă: construcțiile, transporturile, cheltuielile pentru învățământ, știință, ocrotirea sănătății etc.), a fost motorul creșterii PIB-ului în Republica Moldova (locul patru în lume)<sup>9</sup>. În 2006–2012, remitențele au devenit, de asemenea, sursa de creștere a investițiilor, în principal în domeniul construcției de locuințe, reprezentând în total 23% din PIB. Cheltuielile bugetare în perioada 1999–2010 au fost relativ stabile, cu o medie de 19% din PIB. O caracteristică specifică a economiei Moldovei este un sold negativ persistent înalt în evoluția exportului net. Deficitele comerciale au devenit o problemă constantă începând cu anul 1997, cota lor în

PIB fiind în continuă creștere începând cu anul 2000. Tradițional, agricultura a fost o componentă majoră a economiei moldovenești. Impactul tranziției la economia de piață asociindu-se cu destrămarea gospodăriilor colective și de stat, fapt care a avut impact negativ asupra sectorului agricol (Programul de Vecinătate 2012: 8).

În anii 2000 ponderea și importanța agriculturii scade, încât în anul 2009 aceasta constituie 10,6% din totalul PIB-ului țării. Faptul se explică prin criza profundă prin care a trecut acest sector al economiei în perioada 2008–2009, o altă cauză fiind promovarea lentă a reformelor inițiate. În anii 2011–2013 are loc redresarea situației și se atestă o înviore în acest sector cu o creștere a PIB-ului de până la 13,6%. Aceasta se explică prin creșterea producției vegetale, dictată de cererile crescânde la export. Începând cu anul 2013 din nou se observă o reducere a ponderii agriculturii în formarea PIB-ului Republicii Moldova – până la 11,7%, proces cauzat de reducerea producției din cauza micșorării exporturilor (Revenco 2019:188-199; Cazacu, Trifon 2017: 354).

Spre deosebire de agricultură, ponderea industriei în toată această perioadă a scăzut continuu, printre cauze înscriindu-se lipsa resurselor proprii, înzestrarea insuficientă cu mijloace de producție și tehnologii performante, lipsa brațelor calificate de muncă, neorganizarea și nereorientarea la timp a întreprinderilor industriale existente etc. (Revenco 2019: 189).

Principala concluzie pe care o putem trage din cele relatate este faptul că economia Republicii Moldova pe parcursul perioadei de tranziție la economia de piață s-a aflat (și continuă să fie) într-o profundă criză provocată de instabilitatea politică și socială și spirituală. Totodată, activitatea economică oficială este erodată de cea tenebră, neoficială; diverse surse arătând că ponderea acestei activități raportată la PIB-ul oficial variază între 30-40%. Evoluția ponderii principalelor ramuri și sectoare în formarea PIB-ului demonstrează că, după anii 2010 Republica Moldova este o țară cu o descreștere a sectorului agrar și a celui industrial și cu o creștere evidentă a sectorului serviciilor (Revenco 2019: 199-200).

**Migrarea forței de muncă feminine începând cu anul 2000.** Fără îndoială, crizele economice din anii 1990 au fost elementele majore care au creat premisele fenomenului masiv de exod al populației. Acest fapt a afectat starea de lucruri privind locul de trai, specialitatea, profilul de activitate, starea socio-morală a societății. Drept urmare a problemelor economice acute, în prezent Republica Moldova se confruntă cu un proces nemaiîntâlnit de regres demografic. Speranța de viață (între 70 și 71 de ani) este una dintre cele mai mici în Europa, migrația externă luând proporții considerabile. În ultimii ani, zeci de localități din

Republica Moldova riscă să dispară drept urmare a depopulării acestora (Xenofontov 2018: 88).

În ceea ce privesc cauzele care le-a determinat pe femeile intervievate să părăsească Republica Moldova, o analiză profundă a mărturiilor orale, dar și a lucrărilor de specialitate axate pe această problemă evidențiază faptul că au prevalat, fără îndoială, motivele economice.

Mărturia Rodicăi Guțu (Neagu), stabilită cu familia în Portugalia, reflectă, de altfel, cel mai bine motivele plecării: „Majoritatea moldovenilor care au plecat, s-au dus nu din dorința de a pleca, dar din cauza sărăciei... că nu aveau ce mânca sărăcii, ce să pună pe masă, în casă [...]” (Din interviul cu Rodica Guțu).

Începând cu anii 1990, condițiile economice generale din Moldova au avut un efect negativ asupra standardului de viață. Despre acele timpuri pline de frământări existențiale și cauza plecării ne vorbește Elena Druță: „când s-a destrămat URSS s-a destrămat totul, a început, sărăcia [...]. Erau timpuri foarte grele [...] stăteam câte jumătate de an fără salariu [...]. Am plecat în România, amândoi (cu soțul), cum făceau foarte mulți (cu vânzarea), am transformat lei românești în dolari (100) și am cumpărat-o pe Florica [văcuța, n.n. ...]! Cel mai rău era faptul că nu aveam lumină, nu era încălzire la școală, te duceai și vedeai copii înghețați, lecțiile de 20 min, goi, flămânzi, vai de capul nostru [...]. Lumina se dădea o oră dimineața și o oră seara, erai bucuros să pui mașina de spălat să învârtești ceva, sau ceva în rolă [...]. În 2000 când am plecat, am lăsat satul prin întuneric [...]. Salariul lucrat pentru anul 2000, l-am primit abia în primăvara lui 2001. Nici nu ne-au dat salariu, ci grâu [...]. Atunci aveam deja o fată la Iași, nu ne-am putut permite să o întreținem la Chișinău plătind mâncare, gazdă, cheltuieli [...]. Când a ajuns timpul în 2000 să plece și a doua, am simțit că cureaua s-a strâns de tot, nu era posibil să mergi înainte [...]. Trebuia să-i spun: nu veni acasă că nu am bani de drum, ne mai vorbind de bani de buzunar! Numai zic că acasă trebuia ceva să mai cumperi, ceva să mai facem, era o sărăcie rușinoasă [...]. Ne-am măcinat vreun an de zile, (înțelegeam) că cineva trebuie să rupă rândurile. La început a vrut să se ducă Victor (soțul), chiar a încercat, s-a dus la Moscova și s-a întors înapoi, nu a rezistat [...]. După ce s-a întors acasă, am început să ne gândim serios că trebuie să plec eu!” (Din interviul cu Elena Druță).

Aprovizionarea cu lucrurile strict necesare a devenit problema majoră a tuturor locuitorilor, iar cozile reprezentau un indicativ al economiei de criză. Silvia Armaș, originară din raionul Rezina memorează câteva din secvențele experienței cotidiene acelor timpuri: „Decizia (de a pleca) nu a fost luată ușor, pentru că mai întâi de toate aveam un copil de doar 10 ani, născut în 1991, când nu mai era nimic în magazine,

nu mai erau scutece [...] a fost o perioadă foarte grea [...] întârzieri de salariu, după aceasta nu mai aveau bani ca să dea, veneau mașini cu marfă și puteai să-ți ei mărfuri în baza banilor pe care îi primeai. Veneau cu rufe, dar poate nu toată lumea avea nevoie (de ele), existau și alte necesități. După aceea, care mai avea bani nu aveau ce cumpăra... trăiam în cămin, eram cinci familii la două aragaze, mașini de spălat nu erau, mă sculam dimineața pe la 4 și puneam căldarea cu hănuțele copilului la fiert ca la 6 deja să o iau să eliberez pentru cei care veneau să-și facă mic dejun, deci la 6 dimineața eu deja aveam rufe întinse [...]. N-a fost ușor, eram deprinși cu salariile care erau, nu puteai să iei un credit de 100 000 dacă știai că iai un salariul de 100 de ruble [...]. Unica favoare când am venit în oraș – mi s-a oferit o cameră în cămin [...]. Acesta a fost un ajutor, funcționa atunci fabrica de ciment, în oraș erau mai multe cămine și se dădeau la tineri specialiști [...]. Probleme erau multe, apartamentul îl aveam deja, dar era numai cutia, nu era nici geam, nici ușă... salariile nu le mai dădeau, s-au ridicat prețurile la toate, copilul creștea... într-un fel m-am gândit [...] că toată lumea încearcă [...] și dacă ai mare dorință se îndeplinește. În 2000 mi-am făcut cetățenie (română) și în luna mai am plecat în Italia” (Din interviul cu Silvia Armaș).

Din mărturiile persoanelor intervievate deducem că plecarea din Moldova a fost condiționată în mare parte de lipsurile elementare. Mărturiile orale evidențiază două tipologii umane feminine, în funcție de tăria psihică și sufltească a fiecăreia. Trăirile interioare sunt diferite, de la caz la caz. Fragmentul următor, relatat de Cristina Pruteanu, vine cu detalii asupra condițiilor economice în sudul Republicii Moldova, de unde a plecat în 2002 – „copilăria am petrecut-o în satul Colibași [...]. După căderea URSS (tata) nu a mai avut de lucru. Cum au împărțit primăriile cota valorică a lucrat pământurile! S-a îmbolnăvit, era mai mult acasă, mă întâmpina de la școală cu mâncarea caldă! Mama era bărbatul, ea se preocupa să aducă banul în casă. Era și pe combină, și pe semănătoare când trebuia să cultive pământul! Tata nici nu știa unde le e hotarul, dar mama știa [...]. Mama fiind medic-veterinar trebuia să meargă să vaccineze animalele... tot timpul îmi spunea: lasă loc de bună ziua! Când se ducea la vaccinare nu cerea bani pentru că vedea ce se întâmplă în familii. Lumea într-adevăr nu avea bani! Dar venea cu o buchiță de pâine caldă, cu un borcan de ceva bun. În felul acesta noi nu am simțit așa de drastic momentul tranziției de la o perioadă la alta! Plus că aveam și alt avantaj, fiind la sud, după 1989, odată cu deschiderea frontierei cu România, într-un mod mai clandestin, ilegal, duceam ceea ce se producea la noi. De exemplu, struguri, aveam la 60 de ani de via. La noi rar se vindeau pentru că erau la preț de

nimic. N-am să uit niciodată multe autocare care stăteau în Giurgiulești, km, km de autocare, și ne duceam la Galați. Noaptea stăteam în vamă, dimineața pe la 4–5 ajungeam la Galați, acolo așteptam cumpărătorii. Acesta era un mod de a putea face un ban, și totodată de acolo se cumpărau haine, produse alimentare care erau mai ieftine [...]. Noi duceam tot, tot – și ceapă, tot ce se producea acasă. Mama nu a fost niciodată comerciantă, nu i-a plăcut să stea la tarabă, dar tata cum rămăse-se fără lucru – mergeam deseori cu el [...]. După 1992 era o sărăcie foarte mare, din ceea ce a mai rămas din vechiul regim sovietic, din inerție lumea s-a mai descurcat, cine a reușit să pună mâna pe un tractor. După aceasta o bună parte din tehnică s-a stricat, oamenii au abandonat pământul pentru că nu aveau pur și simplu cu ce să-l lucreze. Și deja din anii 1995 până în 2000 a fost tragic (de tot)... în primul rând plecau băieți. Fetele, dacă plecau surorile mai mari le lua la lucru în Turcia. Dar anume în Italia era fluxul de băieți. Cei care erau mai mari de la 20 de ani în sus, plecau în Germania [...]. În anii când am plecat [...] mulți plecau în Rusia (Din interviul cu Cristina Pruteanu).

Deși este un obiectiv important, reunificarea familiilor nu reprezenta nicidecum singurul fapt care-i îndemna pe moldoveni să dorească să plece din Moldova. Acest comportament a fost determinat de partea economică a lucrurilor – „trebuia să ajung cu orice preț, el era peste hotare [...]. Destinația era Italia, pentru că aici se aflau mătușile prietenului lui și știam că venim la cineva. Ca să nu depindem de părinți (am decis să plecăm)... eram conștientă că dacă mă voi duce la universitate va trebui cămin, de unde să-mi dea părinții? Știam posibilitățile și am spus să mergem un an-doi să facem bani [...], ne cumpărăm un apartament în Chișinău și după asta ne întoarcem înapoi acasă [...].” (Din interviul cu Cristina Pruteanu).

În perioada la care ne referim erau persoane care își asumau riscul de a părăsi Moldova ilegal. În acest scop, nu trecerea frauduloasă a frontierei era metoda cel mai des utilizată (deși se practica de ani buni), ci plecarea în străinătate sub pretextul excursiilor, participării la întruniri metodice, pedagogice – „Am făcut o viză falsă că mă duc la un simpozion de lucru în Italia, am avut o viză foarte bună, pentru 2 luni de zile. O viză care-mi strica viața, când mă uitam în pașaport îmi ziceam că aș putea să plec înapoi în țară [...]. Am avut frică atunci când am urcat în autobuz și trebuia să trec vama, cineva putea să mă întrebe, să-mi zică, dar nu m-a întrebat nimeni, nimic. Cel mai greu a fost drumul, pentru că plecai fără să știi unde, fiindcă n-am plecat având un obiectiv, m-am urcat în autobuz și am plecat [...]. Nu era atât frica mea unde mă duc, cât durerea de ceea ce las [...]. 3 copii mici, cea mai mică avea 11 ani” (Din interviul cu Elena Druță).

Chiar și în aceste condiții, nu se putea pleca ușor din Moldova, mulți trăind clipele tragice ale exodului fraudulos (Buzev, Cebotari 2018: 18-25) – „am ajuns clandestin în Italia, am mers prin salată, varză, nu am mâncat-o câțiva ani, mi-amintesc cum o călcam cu picioarele, era proaspăt udată, și călcând mi se umpleau papucii cu noroi, era și joasă, noi trebuia să ne ascundem deoarece eram pe autostradă, nu trebuia să arătăm că mergem pe acolo, nu puteai nici să alergi prin ea [...] că se umpleau papucii de noroi” (Din interviul cu Cristina Pruteanu).

În mărturii apar referiri și la scene rupte din filme de groază – „dacă vrei să-ți povestesc cum s-a dus cineva în Grecia..., i-au dus într-o zonă de munte care avea o cărare mică [...] porneau din Republica Moldova fără să știi ce te așteaptă acolo..., îți spuneau suma de bani pe care trebuie să o achiți și (te asigurau) că își vor bate capul de toate, dar practic (uitau de tine)... Doamna aceasta a lucrat foarte mulți ani în Grecia, a decedat, nu mai este [...] spunea că le-a legat de o funie, ea vedea cât putea întoarce capul, adică număra până la 9, dar poate erau și mai multe [...] ziua stăteau ascunși, mergeau mai mult noaptea, mergeau pe cărări prin munți [...] era o trecere [...] pe care dacă o treceau (ajungeai) la granița unde era ruptă sârma [...]. Pe vremea aceea între Bosnia și Herțegovina era război, atunci începu-se lumea să se ducă [...]. Cum mergeau, cineva s-a desprins de funie [...]. Li s-a spus: dacă nu veți fi atenți, cazi.. și nu te strânge nimeni pentru că muntele e înalt [...]. Când au ajuns, aveau picioarele toate în spini, plini de sânge, dar nici nu simțeau durerea, pentru că mergeau cu frică, trebuia să mergi aplecat, pe o cărare foarte îngustă pe care n-ai văzut-o niciodată ziua, dar trebuia să mergi noaptea. Nimeni nu purta nici o responsabilitate pentru persoanele duse [...] și lumea risca pentru că avea o idee – ajunse acolo vor face tot posibilul ca copiii și familia lor să trăiască mai bine!” (Din interviul cu Silvia Armaș).

Pe de altă parte, multe persoane au renunțat să mai plece în Grecia anume din considerentul drumului pe care urmau să-l parcurgă – „În Grecia era mai ușor de ajuns fiindcă viza ți-o dădea mai degrabă, costul era mai puțin, nu trebuia să împrumuți atâția bani [...]. Voiam să plec în Grecia fiindcă erau femei plecate din sat. Dar o învățătoare mi-a citit scrisoarea fiicei ei cum a ajuns în Grecia și m-a luat groaza – mers pe jos, foarte complicat, râuri trecute, era o situație foarte urâtă și am zis: NU! M-a șocat faptul că spunea că mergea și vedea oase și se gândea oare de ce sunt: de oameni sau de fiare [...] am văzut în față scena, sunt foarte empatică [...] am zis: unde nu m-aș duce vreau să merg fără (sacrificiu), plătesc mai mult, dar nu vreau să risc [...]” (Din interviul cu Elena Druță).

Se poate remarca faptul că toate intervievatele au

pornit cu gândul să se întoarcă foarte curând acasă – „M-am dus pentru trei luni, așa îmi era socoteala, cu toate că aveam cetățenie română!” (Din interviul cu Silvia Armaș); „Să-mi fi spus cineva atunci că am să trăiesc atâția ani aici, n-aș fi crezut niciodată! Am plecat luându-mi un concediu, aveam dreptul de la școală pe un an de zile [...] am remușcări foarte mari, fiindcă am crezut mult că o să mă întorc peste un an de zile [...] tata care era de acum bolnav s-a dus la școală și a lucrat în locul meu ca să-mi păstreze orele de matematică, de altfel, putea să stea acasă, pentru că oricum nu-l plăteau, dar s-a chinuit zi de zi și mi-a ținut locul [...] după un an de zile nu m-am mai întors” (Din interviul cu Elena Druță).

Astfel, putem afirma că deși importante în contextul reconstituirii istoriei sociale, narațiunile despre experiența trăită în perioada crizelor economice, care au generat exodul populației din Republica Moldova, constituie doar un fragment din cadrul mărturiilor feminine despre migrație.

Din cele relatate putem afirma că situația economică din Republica Moldova a avut efect direct asupra migrației forței de muncă, în cazul nostru a persoanelor de gen feminin. Scăderea standardelor de viață, cauzate de situația economică a împins segmentul sexului frumos să caute surse de subzistență în afara țării și susținerea prin felul acesta a celor de acasă. De semnalat că situația economică instabilă din țară a contribuit la sporirea numărului persoanelor implicate în migrația internațională, care, în timp a cuprins tot mai multe persoane din grupele de vârstă tânără. Treptat a crescut și tendința de reîntregire a familiilor care a generat nu doar migrația tinerilor, dar și a vârstnicilor. În ceea ce privește perioadele de crize economice din Republica Moldova și dimensiunile fluxurilor de migranți urmează să remarcăm că nu se atestă o corelație strictă între acestea. Cu referire la amintirile din perioada enunțată, trebuie să semnalăm, că am încercat să redăm desfășurarea evenimentelor așa cum ne-au fost relatate. Putem afirma, la fel, că amintirile din această perioadă sunt rememorate într-o manieră traumatizantă. Disponibilitatea intervievaților de a împărtăși impresiile a fost estompată de factorul emotiv, blocajele psihologice și retrăirea evenimentelor. Pregnante în amintiri sunt scenele dramatice prin care au trecut persoanele intervievate.

#### Note

<sup>1</sup> Spre exemplu în comparație cu anul 1999, numărul migranților s-a mărit cu 75% în anul 2000 și cu 128% în anul 2001, constituind, în medie 30 mii de persoane anual pentru perioada 2000–2006.

<sup>2</sup> Primul val (1991–1992) a fost consemnat imediat după dezintegrarea URSS și a luat amploare pe fundalul războiului de pe Nistru; cel de-al doilea val

(1994–1995) a fost generat de acutizarea situației economice, iar cel de-al treilea val începe în anii 2000.

<sup>3</sup> Amintirile de acest tip sunt cele „despre cadrul sau contextul în care am receptat un eveniment public surprinzător și de o deosebită importanță individuală sau națională” (Constantin 2004: 11).

<sup>4</sup> De reținut că sub aspect economic Moldova este o țară agroindustrială, specializată în cereale, viticultură, pomicultură, legumicultură și alte culturi agricole, precum și în industria prelucrătoare, industria ușoară, industria chimică ș. a.

<sup>5</sup> Cu toate acestea, nici peste 20 de ani, Republica Moldova nu a depășit starea tranziției. În anul 2014, potrivit raportului „Country classification” al Organizației Națiunilor Unite, Moldova nu doar că se regăsea pe lista statelor aflate în tranziție, dar avea „caracteristici care ar fi putut-o plasa în mai multe categorii”, cum ar fi țările în curs de dezvoltare fără acces la mare, fapt care impune constrângeri grave asupra dezvoltării socio-economice generale. Mai mult decât atât, Republica Moldova a fost plasată în clasamentul celor subdezvoltate. Spre exemplu, în anul 2007, șeful misiunii FMI în Moldova, Graeme Justice declara că „Moldova nu mai este privită ca o țară cu venituri joase, depedentă de remitențe, ci ca pe un stat aflat în curs de dezvoltare, în etapa timpurie de tranziție” (Diavor 2015).

<sup>6</sup> Spre exemplu, în 2015, sectorul privat gestiona 185 000 ha de terenuri agricole. Ulterior, în agricultură a fost implicată cca 30% din populație (pentru comparație, în statele membre ale UE 5,6%). Un lucrător din agricultură valorifică 7,5 ha de terenuri agricole, în timp ce unui lucrător cu activități mai intensive din UE îi revin 14,5 ha. În Republica Moldova se constată o minimă diversificare a culturilor agricole. Cerealele acoperă cca 70% din suprafața cultivată, plantele tehnice cca 25%, 3,7% din suprafața totală a fondului funciar incluzând plantațiile de viță-de-vie (Xenofontov 2018: 85).

<sup>7</sup> Datorită inițierii, în anii 1993–1994, a colaborării Republicii Moldova cu instituțiile financiare internaționale, de genul Băncii Mondiale și Fondul Monetar Internațional cu sediul la Washington, Banca Europeană pentru Reconstrucție și Dezvoltare etc. a fost demarat instituirea sistemului bancar național, reușindu-se stabilizarea macroeconomică (Xenofontov 2018: 85).

<sup>8</sup> Astfel, agricultura revine în centrul economiei Moldovei, urmată de România cu o pondere a agriculturii în PIB de cca 20%, în celelalte țări din regiune contribuția aceste ramuri la formarea PIB-ului fiind mult mai modestă – cca 9% în Bulgaria, 8% în Ungaria, 7% în Polonia, 6% în Slovacia, 5% în Cehia (Revenco 2019: 186).

<sup>9</sup> Sectorul serviciilor a înregistrat cea mai spec-

taculoasă creștere în ultimele două decenii, cele mai mari ritmuri fiind înregistrate după anii 2000, ponderea acestuia crescând de la 31,1% până la 61,1% (Revenco 2019: 197).

### Referințe bibliografice / References

Buzev A., Cebotari S. Migrația ilegală – factor de amenințare a securității Republicii Moldova. În: Revista Militară. Studii de securitate și apărare, Chișinău 2018, nr. 2(20), p. 18-25. [https://www.academy.army.md/wp-content/uploads/revista\\_militara\\_2\\_2018.pdf](https://www.academy.army.md/wp-content/uploads/revista_militara_2_2018.pdf) (vizitat 8.06.2021).

Călugăreanu V. Criza economică începe în Moldova cu prăbușirea monedei naționale, 2015, <https://www.dw.com/ro/criza-economica-C4%83-%C3%AEncepe-%C3%AEn-moldova-cu-pr%C4%83bu%C8%99irea-mone-dei-na%C8%9Bionale/a-18525568> (vizitat 15.06.2021).

Cazacu M., Trifon N. Republica Moldova un stat în căutarea națiunii. Chișinău: Cartier, 2017. 416 p.

Constantin T. Memoria autobiografică. Definierea sau redefinirea propriei vieți. Iași, 2004. 388 p.

Coroi L. Al Doilea Război Mondial în memoria veteranilor din zona Brad, județul Hunedoara. Cluj-Napoca: Argonaut, 2013. 974 p.

Diavor M. Relevanța problemei vulnerabilității economice în securitatea economică contemporană. În: Revista Militară. Studii de securitate și apărare. Chișinău 2015, nr. 2(14), [https://www.academy.army.md/wp-content/uploads/2016/01/Revista\\_MILITARA-2\\_2015-Sait.pdf](https://www.academy.army.md/wp-content/uploads/2016/01/Revista_MILITARA-2_2015-Sait.pdf) (vizitat 08.06.2021).

Din interviul realizat de Lidia Prisac cu Cristina Pruteanu la 13 aprilie 2021. Arhivă privată.

Din interviul realizat de Lidia Prisac cu Elena Druță la 3 mai 2021. Arhivă privată.

Din interviul realizat de Lidia Prisac cu Rodica Guțu la 3 iunie 2021. Arhivă privată.

Din interviul realizat de Lidia Prisac cu Silvia Armaș la 19 martie 2021. Arhivă privată.

Gagauz O., Penina O., Tabac T. Impactul crizelor economice asupra proceselor demografice. În: Barometrul demografic, 2016, nr. 1. [https://moldova.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Barometru%20Demografic\\_1\\_Impactul%20crizelor%20asupra%20populatiei\\_2016.pdf](https://moldova.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Barometru%20Demografic_1_Impactul%20crizelor%20asupra%20populatiei_2016.pdf) (vizitat 03.03.2021).

Le Bon Gustave. Psihologia maselor. București: Editura Științifică, 1991. 142 p.

Prisac L. Arhitectura relațiilor interetnice în spațiul ex-sovietic: Republica Moldova (1991–2014). Iași: Lumen, 2015. 304 p.

Prisac L. Procesul migrației și statutul social al femeii din Republica Moldova: repere istoriografice. În: Tradiții și procese etnice. Ediția I-a, 2020. Chișinău: Grafema Libris, 2020, p. 269-279.

Programul de Vecinătate al Uniunii Europene. Evaluarea situației privind agricultura și dezvoltarea rurală în țările parteneriatului estic Republica Moldova, 2012. <http://www.fao.org/3/aq675ro/aq675ro.pdf> (vizitat: 01.06.2021).

Radosav D. De la locurile memoriei la memoria locurilor. În: Anuarul de Istorie Orală, XI, 2011, p. 5-26.

Revenco M. Dinamica structurii interne a economiei naționale a Republicii Moldova între anii 1995 și 2016. În: Studia Universitatis Moldaviae, Seria „Științe umanistice”, 2019, nr. 10 (130), [https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag\\_file/29.%20p.183-200.pdf](https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/29.%20p.183-200.pdf) (vizitat 20.06.2021).

Săcărea D.-A. Istorie și istorii din Reghin și localitățile din apropiere. Al Doilea Război Mondial. În: Anuarul de Istorie Orală, XIV, 2014, p. 136-166.

Thompson P. The voice of the past. Oral history. În: The oral history reader. Londra și New York: Routledge, 2006, p. 33-39.

Xenofontov I. V. Istoria recentă a Republicii Moldova. În: Revista Militară. Studii de securitate și apărare. Chișinău 2018, nr. 2(20). [https://www.academy.army.md/wp-content/uploads/revista\\_militara\\_2\\_2018.pdf](https://www.academy.army.md/wp-content/uploads/revista_militara_2_2018.pdf) (vizitat 3.06.2021).

#### Lista martorilor

ARMAȘ Silvia, născută la 16 iunie 1966 în satul Echimăuți, raionul Rezina, RSS Moldovenească, studii în cadrul Școlii Pedagogice din Orhei. A emigrat în Italia în scop de muncă în anul 2000.

DRUȚĂ Elena, născută la 25 august 1961 în satul Echimăuți, raionul Rezina, RSS Moldovenească, studii în cadrul Institutului Pedagogic „Ion Creangă” din Chișinău. A emigrat în Italia în scop de muncă în anul 2000.

GUȚU Rodica, născută la 19 ianuarie 1980 în satul Durlești, mun. Chișinău, RSS Moldovenească, studii de doctorat la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. A emigrat în Portugalia în anul 2009 pentru reîntregirea familiei.

PRUTEANU Cristina, născută la 7 iunie 1984 în s. Colibași, raionul Vulcănești, RSS Moldovenească, studii medii și de specialitate (șofer auto-camion). A emigrat în Italia în anul 2002 pentru reîntregirea familiei și în scop de muncă.

**Lidia Prisac** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Лидия Присак** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Lidia Prisac** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** [lidiaprisac@yahoo.com](mailto:lidiaprisac@yahoo.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3406-3670>

## COMUNICĂRI

Elena PLOȘNIȚA

## CONSIDERAȚII PRIVIND ROLUL PATRIMONIULUI ETNOGRAFIC ÎN EDUCAȚIE

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.16>

## Rezumat

**Considerații privind rolul patrimoniului etnografic în educație**

Articolul tratează educația și instruirea ca două componente esențiale ale procesului de identificare, valorificare, păstrare și transmitere a cunoștințelor și aptitudinilor, de conștientizare a valorilor transmise de patrimoniul etnografic. Autoarea propune utilizarea patrimoniului etnografic în procesul educațional ținând cont de necesitățile și provocările societății contemporane. În opinia autoarei astăzi este necesară încurajarea abordării patrimoniului etnocultural din punct de vedere interdisciplinar și internațional, studierea și cunoașterea modului în care patrimoniul poate ajuta la satisfacerea nevoilor altor sectoare, evaluarea și asigurarea sustenabilității cercetării și a educației. Educația de calitate implică respect față de diversitatea culturală, față de identitate și individualitate. Elementele de patrimoniu etnografic, existența instituțiilor tradiționale pot asigura socializarea, incluziunea și coeziunea în comunitate. Iar susținerea meșteșugurilor tradiționale ca industrii creative și surse de venit este actuală și necesară pentru dezvoltarea societății. Sarcina actuală în educație ar trebui să fie în a contribui, în a sprijini crearea noii culturi, a unei noi concepții a societății moldovenești, o cultură care să răspundă la necesitățile epocii contemporane, având în vedere arhetipul și particularitățile etnopsihologiei moldovenești, o cultură care să contribuie la consolidarea etnică, să răspundă celor două provocări existente în lumea contemporană: globalizarea și păstrarea identității locale; tradiția și noile tehnologii.

**Cuvinte-cheie:** patrimoniu etnografic, educație, instruire, cercetare, cooperare.

## Резюме

**О воспитательно-образовательной роли этнографического наследия**

В статье воспитание и обучение рассматриваются как два важнейших компонента процесса выявления, развития, сохранения и передачи знаний и навыков, осознания ценности этнографического наследия. Автор предлагает использовать этнографическое наследие в образовательном процессе, принимая во внимание потребности и проблемы современного общества. По мнению автора, сегодня необходимо поощрять подход к этнокультурному наследию с междисциплинарной и международной точек зрения, необходимо изучить и осознать возможности использования этих ценностей в других областях, оценить и обеспечить устойчивость исследований и образования. Качественное образование подразумевает уважительное отно-

шение к культурному разнообразию, к самобытности и индивидуальности. Элементы этнографического наследия, существование традиционных институтов могут обеспечить социализацию, вовлеченность и сплоченность в сообществе. Поддержка традиционных ремесел как творческих отраслей и источников дохода актуальна и необходима для развития общества. Насущная задача в сфере образования должна заключаться в содействии созданию новой культуры, новой концепции молдавского общества – культуры, которая отвечала бы потребностям современной эпохи, учитывая архетип и особенности молдавской этнопсихологии, культуры, которая способствовала бы этнической консолидации перед лицом противоречивых тенденций, существующих в современном мире: глобализация и сохранение местной идентичности; традиции и новые технологии.

**Ключевые слова:** этнографическое наследие, воспитание, обучение, исследование, сотрудничество.

## Summary

**On the role of ethnographic heritage in education**

The article considers education and training as two essential components of the process of identification, development, preservation and transmission of knowledge and skills, awareness of the values of the ethnographic heritage. The author suggests to use the ethnographic heritage in the educational process taking into account the needs and challenges of contemporary society. According to the author, today it is necessary to encourage the approach to ethno-cultural heritage from interdisciplinary and international points of view. It is necessary to study and understand the possibilities of using these values in other areas, to evaluate and ensure the sustainability of research and education. Quality education implies respect for cultural diversity, identity and individuality. The elements of ethnographic heritage and the existence of traditional institutions can ensure socialization, inclusion and cohesion in the community. Supporting traditional crafts, as creative industries and sources of income, is relevant and essential for the development of society. The current task in education should be to contribute to supporting the creation of a new culture, a new conception of Moldovan society, a culture that meets the needs of the contemporary era, given the archetype and peculiarities of Moldovan ethno-psychology, a culture that contributes to ethnic consolidation, to respond to the two existing challenges in the contemporary world: globalization and preservation of local identity; tradition and new technologies.

**Key words:** ethnographic heritage, education, training, research, cooperation.

Patrimoniul cultural, inclusiv cel etnografic, fiind extrem de diversificat este în continuă extindere, dezvoltare și prezintă o sursă permanentă de cunoaștere și inspirație, de creație și inovare științifică și tehnică. În articolul de față vom încerca să facem o analiza generală a situației în domeniul patrimoniului etnografic, vom veni cu o abordare teoretică și cu câteva considerații privind rolul și necesitatea utilizării patrimoniului etnografic în procesul educațional în scopul satisfacerii cerințelor societății contemporane.

Interesul pentru patrimoniul etnografic în Basarabia datează din secolele trecute și în mod special din secolul al XIX-lea, găsindu-și reflectare în organizarea expozițiilor agricole și de industrie casnică, în demersurile expoziționale internaționale pe diverse categorii de piese etnografice, în practicarea meșteșugurilor vechi, în organizarea unor secții de etnografie în primele instituții muzeale publice din Basarabia, apărute la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX, în lansarea unor concepte de organizare a muzeelor specializate de etnografie etc. Pe parcursul secolului XX au fost înregistrate noi categorii, elemente de patrimoniu etnografic, au fost înființate zeci de instituții muzeale cu secții de etnografie. La începutul secolului al XXI-lea, putem afirma că a fost elaborat cadrul legislativ și creată structura instituțională a patrimoniului etnografic. Există mai multe instituții de cercetare și promovare a patrimoniului etnografic, funcționează diverse Comisii și Consilii naționale pentru salvagardarea bunurilor etnografice. Astăzi este foarte importantă identificarea, cercetarea și promovarea patrimoniului etnografic ca parte integrantă a patrimoniului cultural. Promovarea patrimoniului etnografic nu poate fi asumată doar de instituțiile specializate și de specialiști. Statul trebuie să încurajeze diversele entități să promoveze patrimoniul. Există o nevoie presantă de a re poziționa politicile de patrimoniu, inclusiv o nouă abordare a rolului patrimoniului etnografic în educație și instruire. Educația și instruirea sunt două componente esențiale ale procesului de identificare, valorificare, păstrare și transmitere a cunoștințelor și aptitudinilor, de conștientizare a valorilor transmise de patrimoniul etnografic. Iar contribuțiile cercetătorilor etnografi sunt esențiale în educație și instruire.

O componentă foarte importantă pentru promovarea patrimoniului etnografic, pentru stimularea interesului public pentru etnografie este cercetarea domeniului. Cercetarea etnografică este realizată astăzi în cadrul mai multor instituții: Institutul Patrimoniului Cultural, Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu”, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, în cadrul unor universități. Există și o asociere a etnografilor pe linie profesională. În

poftida faptului că domeniul patrimoniului etnografic a fost instituționalizat, au apărut cursuri și catedre la Universități, arhive, institute academice, cercetătorii continuă demersurile științifice individuale care nu întotdeauna țin cont de prioritățile instituțiilor în care activează, de schimbările care au loc în societate. Cercetarea etnografică la Chișinău de cele mai multe ori poartă un caracter monografic (a unui obicei, a unei zone, a unui segment etc.). Puține sunt studiile de sinteză, cu tehnici și metode moderne de cercetare. În cercetarea etnografică o importanță deosebită o are analiza mentalității, a obișnuințelor, a orientărilor, orientărilor valorice a oamenilor obișnuiți, simpli, pentru că arhetipul conștiinței și a tradițiilor culturii populare sunt foarte stabile, chiar inerte. Astăzi este necesară încurajarea abordării patrimoniului etnocultural din punct de vedere interdisciplinar și internațional, studierea și cunoașterea modului în care patrimoniul poate ajuta la satisfacerea nevoilor altor sectoare, evaluarea și asigurarea sustenabilității cercetării. Oricum este necesar să menționăm că contribuțiile cercetătorilor etnografi sunt esențiale în procesul de educație și instruire. În ultimii 10 ani are loc o restrângere a fondurilor publice pentru cercetare, inclusiv pentru cercetarea etnografică. Apar mai multe întrebări: Care este utilitatea publică a acestui domeniu? Cum putem demonstra că etnografia este necesară, cum putem stimula interesul public față de etnografie? Răspunsul la aceste întrebări poate fi identificat doar în cadrul unui proces educațional pro patrimoniu etnografic.

Republica Moldova fiind un stat național cu 18 etnii minoritare ar trebui să aibă politici concrete privind rolul patrimoniului în educație, în educația etnoculturală. Astăzi este importantă reabilitarea valorilor culturale în conștiința populației. Problema actuală în educație ar trebui să fie în a contribui, în a sprijini crearea unei noi culturi, a unei noi concepții a societății moldovenești, o cultură care să răspundă la necesitățile epocii contemporane, având în vedere arhetipul și particularitățile etnopsihologiei moldovenești, o cultură care să contribuie la consolidarea etnică, să răspundă celor două provocări existente în lumea contemporană: globalizarea și păstrarea identității locale; tradiția și noile tehnologii. Este importantă în noua cultură asigurarea accesului egal al populației la valorile culturale indiferent de etniile cărora le aparțin, iar patrimoniul etnografic, existența instituțiilor tradiționale pot asigura socializarea, incluziunea și coeziunea în societate, comunitate, pot să prevină amnezia culturală, care apare periodic, atunci când o parte a etnosului se străduie să arunce experiența acumulată, concentrată în tradiții, să arunce totul și să înceapă de la început, fără a ține cont de pozitivul acumulat în propria cultură. Românii basarabeni și majorității etniilor din Republica Moldova le este

caracteristic un nivel destul de înalt al conștiinței etnice. Dar astăzi nu avem investigații serioase special consacrate educării conștiinței etnice prin diverse mijloace. Când discutăm despre problema națională, conceptul de bază în culturologie și etnografie este recunoscut – tradiția – interpretarea conceptului tradiția etnoculturală, interacțiunea culturii naționale cu cea a etniilor conlocuitoare este necesară. Pentru aceasta este nevoie de o educație de calitate. Iar când vorbim păstrare, protejare și valorificare a patrimoniului etnografic, de rolul patrimoniului etnografic în procesul educațional, este foarte importantă relația interculturală, formarea atitudinii de toleranță, dezvoltarea conștiinței culturale și interculturale adecvate în mediul educațional formal, nonformal și informal. Este necesar un demers educațional sistematic pentru a înțelege și a aprecia valorile proprii culturii și a valorilor culturilor etniilor conlocuitoare, o „deschidere față de diferențele culturale, valorificarea constructivă a diferențelor culturale, respect față de valorile propriei culturii și a valorilor etniilor conlocuitoare, respectarea diferențelor prin prisma cunoașterii, cooperarea cu ceilalți pentru exemplificarea unor tradiții și obiceiuri, determinarea tezaurului cultural al etniilor conlocuitoare, identificarea componentelor esențiale ale moștenirii culturale comune, recunoașterea și acceptarea diferențelor, orientarea discursului educațional spre o educație pro patrimoniu” (Bucur 2004: 15). Este importantă cunoașterea valorilor identitare la nivel individual, comunitar și național, este fundamentală pentru înțelegerea diferențelor și acceptarea reciprocă. Alexandru Zub afirmă că nimic nu pare a fi mai important pentru un individ sau pentru o etnie decât să ia cunoștință de sine, cât mai exact și pe acest temei să-și asigure o integrare cât mai armonioasă în lume. Identitatea unui popor poate să rămână vie prin conservarea moștenirii culturale. Pentru că „patrimoniul cultural, prin toate componentele sale, tangibile și intangibile, este un factor cheie pentru ca societățile noastre să se concentreze din nou asupra dialogului dintre culturi, respectului pentru identități și diversitate și asupra sentimentului de apartenență la o comunitate a valorilor. Patrimoniul cultural poate juca un rol cheie ca mijloc de construire, negociere și afirmare a identității” (Convenția... 2005: 11). Valorile etnice sunt unele din puținele care pot satisface necesitățile omului în stabilitatea morală, psihologică și informațională.

De aceea pentru o educație pentru patrimoniu etnografic sunt necesare:

- deschidere față de diferențele culturale;
- valorificarea constructivă a diferențelor culturale;
- respect față de valorile propriei culturii și a valorilor etniilor conlocuitoare.

Este necesară conceperea de instrumente interactive pentru a încuraja cunoașterea și punerea în valoare a inter relațiilor dintre patrimoniu și tehnologiile moderne. Este nevoie de specialiști cu o instruire de bază solidă și capacitate de schimbare. Pentru a asigura excelența este nevoie de specialiști și de:

- „cooperarea între universități, instituții de cercetare, instituții de gestionare a patrimoniului;
- utilizarea noilor tehnologii pentru documentarea patrimoniului etnografic;
- sprijinirea creării și extinderii centrelor de instruire pentru meșteșugurile de patrimoniu;
- identificarea nevoilor și realităților sectorului etnografic;
- cercetarea multidisciplinară la nivel național pentru a satisface cerințele societății contemporane;
- încurajarea abordării patrimoniului din punct de vedere interdisciplinar;
- evaluarea și asigurarea sustenabilității studiilor și cercetărilor;
- evidențierea subiectelor care conectează discipline conexe” (Strategia... 2017: 13).

Este cunoscut faptul că cercetarea este într-o schimbare continuă. Cercetătorii trebuie să-și canalizeze resursele pentru a găsi răspunsuri la nevoile și la problemele societății contemporane. Este necesar să fie îmbunătățită calitatea cercetării, relevanța cercetării care va avea un impact aparte asupra procesului educațional. Pentru un proces educațional corect, prietenos, accesibil sunt importante:

- o abordare integrată a patrimoniului;
- conceperea de noi programe educaționale și de cercetare;
- conștientizarea asupra relației dintre patrimoniu și societate.
- identificarea, cercetarea și promovarea patrimoniului etnografic ca parte integrantă a patrimoniului cultural;
- conștientizarea valorilor transmise de patrimoniul etnografic;
- asigurarea accesului la patrimoniu etnografic;
- sprijinirea și consolidarea cooperării între instituțiile educaționale și instituțiile care gestionează patrimoniul etnografic;
- abordarea multidisciplinară și transsectorială a diverselor aspecte ale patrimoniului etnografic;
- inițierea de proiecte transdisciplinare care să includă patrimoniul etnografic;
- dezvoltarea unor programe digitale care să includă patrimoniul etnografic.

Educația pro patrimoniu etnografic conduce la respect reciproc și la respectul față de modul nostru de viață, la creșterea conștientizării valorilor transmise de patrimoniu, la încurajarea cercetării în domeniul patrimoniului, la sprijinirea și promovarea cooperării

interuniversitare. Educația este una din recomandările *Strategiei patrimoniului cultural european pentru secolul XXI*, care recomandă „încorporarea mai eficiente a educației în domeniul patrimoniului în curricula școlară” Aceasta presupune:

- „stabilirea unui dialog între sectorul educației și instituțiile care gestionează patrimoniul etnografic;
- extinderea activităților în domeniul tehnologiilor informaționale;
- cursuri de educație în domeniul patrimoniului;
- programe școlare pentru conservarea patrimoniului;
- organizarea diverselor concursuri de creație în domeniul patrimoniului etnografic;
- instruirea în restaurare pentru meșteri;
- organizarea zilelor de informații și instruire în muzee, asociații etc;
- elaborarea unei enciclopedii electronice a culturii populare tradiționale” (Strategia... 2017: 17).

Cetățenii trebuie să fie încurajați să joace un rol mai mare în valorificarea și promovarea patrimoniului. Este cunoscut faptul că astăzi conceptul de patrimoniu nu se mai limitează la acele elemente recunoscute oficial ca patrimoniu protejat, astăzi patrimoniu include și acele elemente considerate, drept patrimoniu de către populație și autoritățile locale, și de cele mai multe ori aceste elemente sunt din domeniul patrimoniului etnografic. Aceasta necesită o nouă abordare în identificare, cercetare și educație. Astfel cercetarea, educația și instruirea devin esențiale, vitale pentru păstrarea și transmiterea mai departe a valorilor etnografice. Cunoașterea patrimoniului se realizează prin cercetare, educație, instruire continuă, prin înființarea de centre de cunoaștere a patrimoniului și pentru instruire în meșteșuguri și profesii, prin programe adecvate de învățare, instruire și cercetare. Este foarte important ca elevii să învețe din primii ani de școală despre patrimoniu etnografic. Programul educațional trebuie să se bazeze pe o abordare multidisciplinară și transsectorială a diverselor aspecte ale patrimoniului etnocultural. Educația pentru patrimoniu trebuie să dezvolte la copii capacități relevante de identificare, analiză, apreciere, înțelegere a meșteșugurilor, în ce constă practicarea lor. Cunoașterea patrimoniului etnocultural conduce la o bună înțelegere a noastră și a celorlalți, ne trezește respectul reciproc, responsabilitate față de istorie, cultură, tradiție. Iar pentru rezultate relevante în educație este importantă încurajarea cercetării patrimoniului etnocultural, identificarea, protejarea, transmiterea și împărtășirea cunoștințelor și competențelor privind patrimoniul etnografic, garantarea unui înalt nivel tehnic pentru toate meseriile și meșteșugurile patrimoniului, prezența materialelor calitative de predare. Conținutul educației evoluează în rând cu schimbările din societate și cu progresul

tehnologic. Este necesar un dialog continuu și o adaptare la necesitățile societății contemporane. Cei din educație trebuie să ofere mereu noi mijloace pentru a înțelege diversele elemente ale patrimoniului etnografic, să promoveze patrimoniul la diverse evenimente culturale, să identifice noi instrumente pentru a încuraja cunoașterea patrimoniului, să organizeze jocuri care să se bazeze pe patrimoniul etnografic. Este foarte importantă organizarea de sesiuni de instruire pentru elevi, studenți de introducere în problemele de identificare și evaluare a patrimoniului etnocultural, încurajarea descoperirii patrimoniului împreună cu profesioniștii, implicarea profesioniștilor în transmiterea cunoștințelor. Este evident că educația în domeniul presupune obiective concrete:

- cunoașterea patrimoniului etnografic prin activități extrașcolare;
- atragerea elevilor la organizarea unor activități cu caracter extra curricular;
- promovarea bunului etnografic ca factor educativ;
- aducerea patrimoniului în atenția tinerilor, studenților și a cadrelor didactice într-o manieră accesibilă.

Dar realizarea obiectivelor „depind atât de caracteristicile patrimoniului cultural prezentat, cât și de caracteristicile psiho-sociale și culturale ale populației căreia îi este destinată o astfel de educație. La rândul lor, aceste valori care urmează a fi împărtășite au nevoie, în egală măsură, de o raportare pozitivă la moștenirea culturală și de o evoluție a mentalității spre cerințele vieții contemporane, în care educația să capete tot mai mult un conținut, pe de o parte, vocațional și voluntar și pe de altă parte, plasat în sfera diversității” (Constantinescu 2017: 64). Educația pentru patrimoniu etnografic informează și conștientizează membrii societății, mobilizează comunitățile locale și le implică în rezolvarea problemelor de bună păstrare și promovare a tradițiilor și obiceiurilor. Prin educație publicul înțelege că patrimoniul este un bun comun care trebuie prețuit, protejat și promovat. Atitudinea de respect și responsabilitate față de patrimoniu, tradiții și obiceiuri poate schimba aspectul unei comunități, poate conduce la o dezvoltare durabilă. Doar prin educație putem crea o societate de consumatori conștienți ai patrimoniului, utilizatori și promotori ai tradițiilor, educați în cultul frumosului și informați adecvat asupra valorii culturale și economice a patrimoniului etnografic.

Instruirea este vitală pentru a păstra și a transmite cunoștințele și aptitudinile. Pentru o instruire corectă trebuie să existe un dialog între stat, cetățeni și profesioniști. Este necesară înființarea de centre de cunoaștere a patrimoniului, centre pentru instruire în meșteșuguri, prin programe adecvate de învățare. Este

necesară diversificarea sistemului de instruire pentru profesioniști din domeniul patrimoniului etnografic. Meseriile și meșteșugurile evoluează, ceea ce solicită o instruire continuă. Pentru a asigura excelența, sectorul patrimoniului etnocultural are nevoie de specialiști cu o instruire de bază solidă, spirit deschis și capacitate de schimbare. Este importantă instruirea duală, este nevoie de o diversificare a sistemelor de instruire prin organizarea de:

- centre de instruire pentru profesioniști;
- ateliere speciale pentru tineri;
- cursuri multidisciplinare;
- școli naționale și locale de etnografie;
- universități populare.

Asigurarea sustenabilității măsurilor adecvate, asigurarea coordonării între sistemul de instruire și rețelele profesionale, intensificarea cooperării între universități, școli și rețelele profesionale, organizarea de sesiuni de instruire, valorificarea oportunităților oferite de instituțiile internaționale sunt necesare în procesul de instruire. Există o amenințare cu dispariția, care atârână în special deasupra unor meserii și practici de patrimoniu etnografic. Pentru păstrarea și promovarea meseriilor tradiționale este nevoie de o instruire permanentă. Este necesară utilizarea noilor tehnologii pentru documentarea patrimoniului etnocultural ceea ce va facilita procesul de instruire. Transmiterea de cunoștințe și aptitudinilor specifice meseriilor de patrimoniu este esențială pentru a asigura păstrarea patrimoniului. Numai prin instruire vom reuși:

- sprijinirea meșterilor pentru a asigura transmiterea cunoștințelor și aptitudinilor;
- organizarea de expoziții, demonstrații de promovare a meseriilor tradiționale;
- adoptarea de măsuri care să-i ajute pe cei tineri să preia meșteșugurile;
- prezentarea meșteșugurilor manuale în școli, media, concursuri,
- sprijinirea creării și extinderii Centrelor de instruire pentru meșteșugurile de patrimoniu.

Este importantă organizarea unor ateliere consacrate meșteșugurilor și creatorilor cu utilizarea materialelor tradiționale, dezvoltarea programelor de asistență: prelegeri, cursuri, programe radio și TV, publicații, inclusiv ghiduri practice, organizarea de întâlniri publice între profesioniști și utilizatori cu dezbaterile problemelor de patrimoniu etnografic. Este necesar să menționăm că legislația Republicii Moldova creează cadrul juridic pentru activitatea meșterilor populari în vederea păstrării meșteșugurilor artistice populare și dezvoltării lor pe baza tradițiilor autentice ale artei populare, reglementează cadrul de pregătire a meșteșugarilor. Pregătirea profesională în domeniul meșteșugurilor artistice se realizează în instituțiile de învățământ secundar profesional, indiferent de tipul

de proprietate și formă juridică de organizare. Articolul 6 al *Legii privind meșteșugurile artistice populare* stipulează că „pregătirea profesională în domeniul meșteșugurilor artistice se realizează în instituțiile de învățământ secundar profesional, indiferent de tipul de proprietate și forma juridică de organizare” iar „meșterii populari, organizațiile lor și întreprinderile din domeniul meșteșugurilor artistice au dreptul la efectuarea pregătirii profesionale în bază de ucenicie” (Lege... 2003: 8). Legislația în domeniu stabilește că evaluarea și certificarea profesională a ucenicilor se realizează la o instituție de profil licențiată. În Republica Moldova sunt legiferate meșteșugurile tradiționale: olăritul, lemnăritul, împletitul în fibre vegetale, piatrăritul și altele. Iar atelierele meșteșugărești pot deveni instituții informale de profesionalizare, care ar ajuta la asimilarea cunoștințelor și abilităților, inclusiv prestarea muncii în cadrul lor. Astăzi se face o încercare de renaștere a artizanatului și a meșteșugurilor artistice. Statul reglementează activitatea în domeniul meșteșugurilor artistice pe baza unor principii generale:

- „garantarea libertății de creație;
- garantarea dreptului meșterilor populari de a activa independent și de a se asocia în diverse structuri;
- susținerea de către stat a meșteșugurilor artistice, precum și a activității de cercetare științifică în domeniu;
- promovarea colaborării internaționale în domeniul cercetării, păstrării și dezvoltării meșteșugurilor artistice” (Lege... 2003: 7).

Educația de calitate implică respect față de diversitatea culturală, față de identitate și individualitate. Elementele de patrimoniu etnografic, existența instituțiilor tradiționale pot asigura o dezvoltare durabilă a unei sau altei comunități. Susținerea meșteșugurilor tradiționale ca industrii creative și surse de venit este actuală pentru societatea contemporană. Un rol important în educație și instruire, în susținerea și promovarea tradițiilor îl are instituția muzeală, depozitar al valorilor etnografice care are posibilități specifice în păstrarea și dezvoltarea etnoculturilor. Muzeul poate fi abordat ca centru de păstrare și prezentare a tradițiilor și culturilor etnice, ca un sistem comunicativ care îmbină în sine posibilitățile de a învăța – adică transmiterea cunoștințelor și valorilor materiale acumulate de generațiile trecute, și instruirea – transmiterea unor deprinderi și abilități concrete și ce este foarte important – educația – impactul emoțional care formează lumea estetică, morală a personalității. Muzeul participă la păstrarea și transmiterea tradițiilor. Muzeul într-un fel sau altul, indiferent de profil, tip, categorie abordează în activitatea sa problematica etnoculturală. Muzeul reprezintă un sistem comunicativ deosebit, și poate fi abordat ca un centru de păstrare

și prezentare a tradițiilor etnoculturale în condițiile contemporane. Are un rol deosebit ca unul din izvoarele de bază a transmiterii tradiției culturale în lumea contemporană. Muzeul participă la păstrarea și transmiterea tradițiilor, la formarea conștiinței comunității. Rolul muzeului în aspect etnocultural este necesar să fie cercetat, dar trebuie să spunem că problema transmiterii tradițiilor etnice și educarea valorilor umane sunt recunoscute, dar metode de abordare științifică a problemei încă nu sunt elaborate și eficiența manifestărilor nu este apreciată.

În concluzie, subliniem că componentele materiale și imateriale ale patrimoniului etnografic pot avea un rol esențial în procesul educațional, contribuind la păstrarea identității, la conștientizarea societății în necesitatea păstrării și valorificării patrimoniului, la consolidarea societății contemporane. Toate acestea sunt reale doar dacă patrimoniul etnografic va fi abordat ca patrimoniu integrat și dacă în procesul educațional va fi stabilit un dialog constructiv între sectorul educației, sectorul științific și instituțiile care gestionează patrimoniul etnografic, ca parte componentă a patrimoniului cultural național. Și, dacă în cercetare și valorificare ne vom baza pe o abordare multidisciplinară și transsectorială a patrimoniului etnografic. Este nevoie ca etnografia să fie studiată atât în școală cât și la facultate, în caz contrar riscăm să nu mai avem nevoie de știința etnografică și să ne rătăcim în lumea identitară, chiar dacă recunoaștem că patrimoniul etnografic este o componentă importantă a identității noastre. Este foarte important în educație să utilizăm retrospectiva istorică ca mijloc de deschidere, de descoperire, de identificare a relațiilor interculturale, iar documentarea patrimoniului etnografic să o facem prin tehnicile realității informaționale, expunerea bunurilor etnografice să o efectuăm în cadrul unor prezentări inovative. Și este necesar în sfârșit să avem un manual de promovare a educației pentru patrimoniu, un ghid de bune practici pentru identificarea, promovarea, gestionarea patrimoniului etnografic, utilizarea bunurilor etnografice în sistemul educațional.

### Referințe bibliografice

Bucur C. Identitatea etnoculturală. Conștiința națională și afirmarea universală. Sibiu: Astra Museum, 2006. 367 p.

Constantinescu S.-M. Un traseu al responsabilității față de patrimoniu. În: Revista muzeelor. București, 2017, nr. 1, p. 62-68.

Convenția cadru privind valoarea patrimoniului cultural pentru societate. În: Council of Europe. Treaty series. Strasbourg, 2005, nr. 199, p. 10-23.

Legea privind meșteșugurile artistice populare. În: Monitorul Oficial al Republicii Moldova, nr. 84-86, 2003, p. 6-11.

Strategia patrimoniului cultural european pentru secolul XXI, 2017. <https://patrimoniu.ro/strategia-patrimoniului-cultural-european-pentru-secolul-XXI> <https://patrimoniu.ro/images/ST21-ROMANA.pdf> (vizitat 03.02.2021).

**Elena Ploșnița** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în istorie, Muzeul Național de Istorie a Moldovei.

**Елена Плошница** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат истории, Национальный музей истории Молдовы.

**Elena Ploshnitsa** (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of history, National Museum of the History of Moldova.

**E-mail:** rackayskaine@yahoo.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9061-3369>

## PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Александр ГОЛОВКО

## ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ОВЦЕВОДСТВА НА ПРИДНЕСТРОВСКИХ ТЕРРИТОРИЯХ ВОСТОЧНОГО ПОДОЛЬЯ В КОНЦЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.

<https://doi.org/10.52603/rec.2021.29.17>

## Rezumat

**Particularitățile dezvoltării oieritului în lunca Nistrului a Podilliei de Est la sfârșitul sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX**

Pe baza interpretării surselor arhivistice și a datelor colectate în teren, în articolul analizează specificul creșterii ovinelor în zonele de frontieră moldo-ucrainene și se urmărește manifestările de bază ale interacțiunilor etnoculturale în aceasta. S-a stabilit că, în urma contactelor interetnice pe termen lung în teritoriile transnistrene din Podolia de Est, s-au format complexe etnoculturale cu o simbioză a experiențelor economice, ceea ce este, de asemenea, tipic pentru sfera oieritului. Studiul a folosit metode de comparații istorice, intervievând respondenții și parțial – principiile cartării etnografice. Au fost studiate materialele arhivelor ucrainene de la Kiev, Odessa, Vinnița, precum și din Arhivele Naționale ale Republicii Moldova la Chișinău. Aspectele principale ale temei sunt dezvăluite cu ajutorul materialelor de teren, înregistrate de către autor în anii 2013–2016 în satele situate la granițe între regiunile Vinnița și Odessa din Ucraina. S-au luat în considerare șeptelurile ovinelor, caracteristicile întreținerii lor, formele de pășunat, unele manifestări rituale în oierit. În concluzii s-a făcut un rezumat al faptelor, s-au indicat direcțiile pentru cercetările ulterioare.

**Cuvinte-cheie:** oieritul, interacțiunea interetnică, zonele de frontieră moldo-ucrainene, lunca Nistrului din Podillia de Est.

## Резюме

**Особенности развития овцеводства на приднестровских территориях Восточного Подолья в конце XIX – первой половине XX в.**

В статье на основе интерпретации архивных источников и собранных полевых данных проанализирована специфика овцеводства в этноконтактной зоне украинско-молдавского пограничья и прослежены базовые проявления в ней этнокультурных взаимодействий. Установлено, что в результате длительных межэтнических контактов на приднестровских территориях Восточного Подолья сформировались этнокультурные комплексы с симбиозом хозяйственного опыта, что характерно и для сферы овцеводства. В исследовании использованы методы сравнительно-исторических сопоставлений, интервьюирования респондентов, частично – принципы этнографического картографирования. Изучены материалы украинских архивов в Киеве, Одессе, Виннице, а также Национального архива Республики Молдова в Кишиневе. Основные аспекты темы раскрыты с помощью экспедиционных материалов автора, зафиксированных в 2013–2016 гг. в пригра-

ничных селах Винницкой и Одесской областей Украины. Рассмотрены такие аспекты, как численность поголовья овец, характеристики их содержания, формы выпаса, некоторые обрядовые проявления овцеводства. В выводах обобщены факты, указаны направления дальнейших исследований.

**Ключевые слова:** овцеводство, межэтническое взаимодействие, украинско-молдавское пограничье, приднестровские территории Восточного Подолья.

## Summary

**Features of sheep breeding development in the Transnistrian territories of East Podillya at the end of the XIX – the first half of the XX century**

Based on the interpretation of archival sources and field data, the article analyzes the specifics of sheep breeding in the ethno-contact zone of the Ukrainian-Moldovan borderlands and traces the basic displays of ethnocultural interactions in it. It was found that because of long-term interethnic contacts in the Transnistrian territories of Eastern Podillya, ethnocultural complexes with a symbiosis of economic experiences have been formed, which is also typical for sheep breeding. Methods of historical comparisons, interviewing respondents, and partially – the principles of ethnographic mapping were used in the research. The materials of the Ukrainian archives in Kyiv, Odessa, Vinnitsa, as well as the National Archives of the Republic of Moldova in Chisinau, were examined. The main aspects of the topic were revealed with the help of the author's expedition materials, recorded in 2013–2016 in the border villages of Vinnitsa and Odessa regions of Ukraine. The number of sheep, the characteristics of their keeping, forms of grazing and some ritual manifestations of sheep breeding were considered. In the conclusion, the facts were summarized and the directions for further research were indicated.

**Key words:** sheep breeding, interethnic interaction, Ukrainian-Moldovan borderlands, Transnistrian territories of East Podillya.

Целью данной статьи является анализ особенностей овцеводства конца XIX – первой половины XX в. в этноконтактной зоне Восточно-Подольского Приднестровья как сферы украинско-молдавских этнокультурных взаимовлияний. Для реализации намеченного необходимо было решить следующие научные задачи: указать основную историографию изучения темы, очертить круг использованных источников, рассмотреть имеющуюся хозяйственную статистику по развитию овцеводства, раскрыть формы его организации,

охарактеризовать особенности ухода за мелким рогатым скотом (далее – МРС) на подольских территориях побережья Днестра, выявить специфику проявлений межэтнического взаимодействия, осуществить обобщение фактов, обозначить перспективные направления дальнейших исследований.

Географические рамки исследования охватывают участок современной государственной границы Украины с Республикой Молдова, локализованной пограничными населенными пунктами Могилев-Подольского, Ямпольского и Песчанского районов Винницкой области, а также Кодымского района Одесской области. Кроме того, были привлечены различные материалы о специфике овцеводства на смежных территориях (в селах нынешних Окницкого, Сорокского, Флорештского, Каменского и Рыбницкого районов Молдовы), отраженные в источниках или зафиксированные в научных трудах других исследователей. Хронологические рамки – конец XIX – середина XX в. Нижняя временная граница связана со степенью отражения развития отрасли в литературе, которая является достаточной для научного анализа. Верхняя граница обусловлена постепенным упадком занятия овцеводством в частных хозяйствах, вызванным замещением натурального образа жизни советским социально-экономическим укладом, а также «порогом памяти» информантов в отношении традиционных хозяйственных практик.

Отметим, что специфика занятия на территориях Восточно-Подольского Приднестровья и влияние на него процессов межэтнического взаимодействия до сих пор оставались за пределами пристального исследовательского внимания. В украинской этнологии овцеводство указанной этноконтактной зоны присутствует либо как объект спорадических сравнений при рассмотрении иных местностей с развитым животноводством (Тиводар 1994, Тучинський 2007, Кушнір 2012), либо как набор отдельных фактов в статистических и народоведческих исследованиях историко-этнографического региона Подолья (Гульдман 1889, Мандибуря 1994). Также эта тема раскрывалась на узколокальном уровне – на примере отдельных приднестровских населенных пунктов края (Кушнір 2005, Кожухар 2005). Эпизодические сведения с подольской стороны пограничья также отображены в этнографической литературе, посвященной общему анализу хозяйственного развития Пруто-Днестровского междуречья (Берг 1918, Гросул, Будак 1972, Демченко 1977, Демченко 2010), и в специальной работе о молдавском овцеводстве (Фуртунэ 1989)<sup>1</sup>.

Неполнота целенаправленного научного изучения темы актуализировала потребность поиска и

привлечения к анализу ряда источников, прежде всего неопубликованных архивных данных. Для этого нами были проанализированы: информационный потенциал Архивных научных фондов рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рильского Национальной академии наук Украины (далее – АНФРФ ИИФЭ), дела Государственного архива Одесской области (далее – ГАОО) и Государственного архива Винницкой области (далее – ГАВО). С целью привлечения сравнительных сведений об овцеводстве на смежных территориях Пруто-Днестровского междуречья мы также изучили материалы Национального архива Республики Молдова (далее – НАРМ).

Архивные данные отражают в основном информацию, использованную нами для сопоставления количественных показателей овцеводства. Собственно же этнографические сведения о развитии отрасли на территории Восточно-Подольского Приднестровья были получены в результате опросов информантов в ходе пяти экспедиций автора 2013–2016 гг. в приграничные населенные пункты Могилев-Подольского, Ямпольского и Песчанского районов Винницкой области и Кодымского района Одесской области. Собранные полевые данные лежат в основе статьи и вводятся в научный оборот впервые.

Работа базируется на научных принципах историзма и критического осмысления источников, автор использует сравнительно-исторический (в форме типологических сопоставлений) и этнографический (через инструментарий интервьюирования респондентов) методы. Вспомогательным на этапе структурирования и осмысления полевого экспедиционного материала является применение элементов метода этнографического картографирования<sup>2</sup>.

Рассмотрение развития овцеводства на территории региона начнем с анализа некоторых статистических данных. По подсчетам исследователей хозяйства, в последней трети XIX в. в Бессарабской губернии насчитывалось более 12,3 млн овец (Демченко 1977: 92). В это же время (1883) в хозяйствах Подольской губернии содержалось примерно 3,9 млн голов МРС (Тучинський 2007: 103, табл. 3.15), то есть в три раза меньше, чем на территории Пруто-Днестровского междуречья. Подобная диспропорция наблюдалась и по показателю количества овец на 1 десятину земли: в Бессарабии он был в 2–4 раза выше (Кушнір 2012: 78). По состоянию на 1915 г. Подольская губерния уступала соседней и по критерию численности овец на 100 крестьян: 12 против 65 (Берг 1918: 204-205). Такая динамика показана

ла, что в конце XIX – начале XX в. на общегубернском уровне подольские хозяйства содержали значительно меньше поголовья МРС. Однако если рассмотреть количественные параметры овцеводства в собственно приднестровских уездах края, то разница не будет такой ощутимой. Например, если по состоянию на 1900 г. в крестьянских хозяйствах Сорокского уезда Бессарабии насчитывалось 102260 овец (Гросул, Будах 1972: 334), то по данным 1898 г. в смежных Могилев-Подольском, Ямпольском и Ольгопольском уездах Подольской губернии – 53689, 64949, 62200 и 103330 голов соответственно (Тучинський 2007: 97, табл. 3.11).

Архивные материалы 1894 г. позволяют выяснить в сравнительной перспективе численность поголовья овец в хозяйствах отдельных населенных пунктов Сорокского уезда, непосредственно граничащих с Восточным Подолем. Так, в городке Атаки и таких селах одноименной волости, как Слободо-Волчинец, Мерешовка-Атацкая, Мерешовка-Ленкоуцкая, Ленкоуцы и Наславча, насчитывалось 184, 371, 155, 377, 200 и 315 овец (НАРМ, ф. 106, оп. 43, д. 3, л. 41, 42, 44, 45, 46, 48), в поселениях Немировка, Слободзея-Воронково, Воронково Васкоуцкой волости – 815, 650 и 744 (НАРМ, ф. 68, оп. 1, д. 174, л. 24, 34, 39), в селах Жабка, Сенатовка, Нападова Вадул-Рашковской волости – 500, 1620, 325 голов МРС соответственно (НАРМ, ф. 68, оп. 1, д. 175, л. 6, 16, 61).

О содержании овец в хозяйствах приднестровских поселений тогдашних Могилевского и Тульчинского округов на Подолье свидетельствует хозяйственная статистика 1920-х гг. Согласно архивным данным, в этот период в селе Садковцы насчитывалось 1000 овец (ГАВО, ф. Р-489, оп. 1, д. 919, л. 280), Вольфановке – 104, Добрянке – 154, Мироновке – 276 (ГАВО, ф. Р-489, оп. 1, д. 868, л. 499, 503, 582), Кукулах – 887, Студёной – 780, Дмитрашковке – 450, Баштанкове – 120 голов МРС (ГАВО, ф. Р-894, оп. 1, д. 2, л. 167). По состоянию на 1928 г. значительным было поголовье и на тех подольских территориях, которые отошли к Молдавской автономной советской социалистической республике в составе УССР. В частности, в хозяйствах Каменского района тогда содержалось 22417 овец (Молдавия 1928: 111).

Статистические данные конца XIX – первой трети XX в. отражают то, что в хозяйствах отдельных сел Восточно-Подольского Приднестровья количество овец несущественно уступало аналогичному показателю в непосредственной контактной зоне, однако было значительно меньше, если сравнивать со степными местностями пограничья. Приведенные архивные данные относительно исследуемого региона подтверждают общую тенден-

цию роста поголовья МРС в южном направлении, что связано с увеличением в демографической структуре населения доли молдаван, для которых овцеводство составляло одну из базовых моделей жизнеобеспечения.

В 1930–1940-х гг. практики активного содержания овец в домохозяйствах приднестровских сел Восточного Подолья сохранялись. Информанты вспоминали: «Можна сказати, шо тримали чуть не всі люди, бо з цього жили» (I). «Люди більшість тримали вівці – по вісім, по десять, по п'ятнадцять даже було» (II). «У кожній хаті – не менше семи-п'яти овець» (III). «Ой, дуже багато було, дуже багато, напевно, десь до пів тисячі на село було» (V). Как зафиксировали исследователи В. Кожухарь и К. Кожухарь в украинском селе Воронково на левом берегу Днестра (Рыбницкий р-н Республики Молдова), в тот же хронологический период овцы имелись не у всех крестьян, но в каждом хозяйстве, где этот скот содержали, насчитывалось примерно 10–30 голов (Кожухар 2005: 48).

Для развития овцеводства в регионе были благоприятные природные условия, связанные, например, с пересеченностью местного ландшафта. Поселения на обоих берегах Днестра располагались в узких долинах, окруженных многочисленными холмами, балками и оврагами, которые были малопригодными для сельскохозяйственного использования. В 1880-х гг. в южных районах Подолья таких площадей насчитывалось до 30 тыс. десятин, то есть примерно 6% от общего количества земли (Гульдман 1889: 121). Для сравнения: в Сорокском уезде Бессарабской губернии в 1880 г. было 25682 дес. таких участков – тоже 6% от суммарного числа (Гросул, Будах 1972: 277, таб. 39). Если собственно пахотные угодья были отдаленными от сел, то эти «неудобные» земли находились практически в их окрестностях. Подобная структура земельных ресурсов побудила как украинцев, так и молдаван находить им рациональное применение. Следовательно, целесообразным адаптационным решением стало обустройство на необрабатываемых участках пастбищ для овец, а также садов и виноградников. Такой подход к землепользованию существовал и в 1930–1940-х гг., о чем свидетельствуют респонденты из приднестровских сел Ямпольщины: «Були так навздож ярі, поля були далеко, на рівному, а то – пасовиська були» (VI). «А пасли по обочах» (IV). Словом *обочі* местные украинцы именовали склоны близлежащих пригорков и оврагов.

На левобережных приднестровских территориях, как и на правой стороне пограничья, овцеводство имело четко выраженную овчинно-молочную направленность, причем с приблизительным

паритетом обеих хозяйственных нужд. В начале XX в. исследователь Л. Берг указывал: «Овца <...> дает молдаванину все необходимое для жизни: молоко, масло, сыр (бринзу) и мясо, шерсть, смушку и овчину» (Берг 1918: 205). Такая же установка на жизнеобеспечение благодаря содержанию МРС была и у украинцев Восточного Подолья. Ученый-агроном того же времени В. Бартенсон отмечал: «Раньше каждый крестьянин охотно обзаводился овцами, так как из овечьей шерсти изготавливали материал для одежды, сукно, кожа использовалась на полушубок, а мясо – в домашнем обиходе» (ГАОО, Ф. 22, оп. 1, д. 579, л. 88-89). По свидетельствам респондентов, большая потребность в продукции овцеводства сохранялась в местных хозяйствах и в 1930–1940-х гг.: «Вівці тримали для вовни – раз, для молока – другий раз, бринзю робили тоже» (VII). «Для бринзі і вовни тримали, робили килими, робили ці дорожки та підвіконники, це перебирали всьо. Це від Молдавії в нас все пішло» (VIII). «Якщо баранчик вродився, то його то м'ясо з'їдали, а смужок (каракуль) йшов на воротніки, на шапки. Ну, і молоко, бринзя хороша, що їсти» (IX).

Учитывая природные особенности пограничья (лесостепи и степи) и традиционный спрос местных жителей на молочную продукцию, овчину и шерсть, разводили соответствующие породы МРС. На северо-восточных территориях Пруто-Днестровского междуречья получила распространение выращенная путем народной селекции грубошерстная молочная порода с черным или белым мехом – *чушка*, также известная под названием *бессарабская овца* (Фуртунэ 1989: 18). Будучи неприхотливой к кормам и условиям содержания, такая овца за 190-дневный период доения могла дать 13 ведер молока, из которого можно было изготовить в среднем 18–30 фунтов (8–13 кг) брынзы, однако ее шерсть была не лучшего качества (Берг 1918: 208). Существенное усовершенствование овчины и смушек произошло после 1884 г., когда в Бессарабской губернии удачно адаптировался мелкий скот каракулевой породы, привезенный из Средней Азии (Демченко 2010: 204). Нуждаясь в сухих выпасах и проточных водах для водопоя, которых было достаточно в указанном регионе, он в нем успешно закрепился, в отличие от предгорий Карпат, где совсем не прижился, несмотря на попытки его разводить в 1920-х гг. (Тиводар 1994: 84).

Наряду с правобережными территориями Днестра, чушек и особенно каракулей содержали в своих хозяйствах подольские украинцы смежных местностей (Мандибура 1994: 111). Росту поголовья первых двух пород в Восточном Подолье

способствовали непосредственная покупка скота на близлежащих бессарабских рынках, а также, очевидно, практика его дарения как приданого в условиях межэтнической брачности. Потребность в МРС с высокой молочной продуктивностью и грубой шерстью имела и в 1930–1940-х гг. Как вспоминал информант, в крестьянских хозяйствах в основном были овцы «вовнисті – це ці считалися, шо даже більше літри молока дають (в день – А. Г.)» (X).

В отличие от более отдаленных времен, когда на землях Пруто-Днестровского междуречья, как и в горных местностях Карпат и на территории юго-западной степи, практиковался отгонный тип овцеводства с сезонным перемещением стад и их зимовкой за пределами поселений, в XIX в. в условиях полной оседлости населения это хозяйственное занятие в восточнороманской среде уже повсеместно имело придомную форму с летним выпасом и содержанием овец недалеко от населенных пунктов (Фуртунэ 1989: 16). Такая же модель содержания МРС была характерна и для украинцев приднестровских местностей Восточного Подолья (Кушнір 2012: 88). В соответствии с этим в весенне-осенние сезоны выпас овец происходил на приселищных угодьях (толоках, полях после сбора урожая, участках под паром), а в холодный период для животных организовывалось стойловое содержание в пределах крестьянских усадеб. Скот зимовал в специальных помещениях – кошарах, которые при сильных морозах дополнительно утеплялись плетеными «загатами» или «шумом» – связанными вместе стеблями кукурузы (Мандибура 1994: 115, Кушнір 2012: 79). Отдельные сооружения для овец могли и не строить, в таком случае их содержали в хлебах рядом с крупным рогатым скотом. Зимой в домашних хозяйствах овец кормили четыре-пять раз в сутки сеном, соломой, половой, а также ботвой и стеблями фасоли (Кушнір 2008: 31, Кожухар 2005: 49).

Основываясь на народном ветеринарном опыте, скот спаривали обычно осенью из расчета, что окот овец и период их лактации наступит после пятимесячного периода вынашивания где-то в первые месяцы весны. Для случки скота использовали общественного барана: «Ну, баран був общественний, це кождий по дньові чи по два його тримали, ну, в кого скільки овець» (XI).

С появлением тепла и первых трав в конце марта – начале апреля на территории Восточно-Подольского Приднестровья начинался весенний выпас овец, который мог быть как индивидуальным, так и на основе найма пастухов. В общем стадо, которое формировалось по территориальному принципу (от улицы или части села), входили и

молочный МРС, и яловый (бараны и подростшие ягнята), кое-где приобщали и коз. Большинство же маленьких ягнят резали через несколько дней после рождения с целью получения мерлушек, а мясо употребляли в пищу, но хотя бы одного-двух оставляли на прирост.

По воспоминаниям информантов о реалиях 1930–1940-х гг., пастухами овец из собственного хозяйства были преимущественно дети-подростки. Молодежь этого же возраста, наряду с пожилыми людьми, также нанималась выпасать общую отару. «А пас хто – такий хлопчина, да, примірно п'ятнацять років десь. Було таке, що й старий, як він називався, Харітон цей. Ну, він був такий старий, безграмотний і всьо, ну, вже та й шо їму робити. Він кажну вівцю знав по цейго, по її кольору, по її масті, по її повіденію, по всьому» (XIII). Период выпаса был достаточно длительным: «Це від марта місяця до Михайла – це пастухи пасли вівці і ягнята» (VI). Вознаграждение пастухам за работу в течение всего сезона по большей части носило натуральный характер: «Папшої (ну, кукурудзу), трицять кілограм за всьо літо – це за вівці з ідного хазяїна» (XIV).

Начало летнего сезона выпаса овец у украинцев приднестровских местностей Восточного Подолья, Карпатского региона и юго-западной степи, как и у молдаван непосредственного пограничья, издавна было приурочено ко дню Юрия, что выпадает на 6 мая (23 апреля по старому стилю). В православной традиции обоих народов этот святой выступал в роли покровителя скота, пробуждающего летние силы природы. К нему обращались с целью благословения и защиты домашних животных. В ходе экспедиции в Песчанский район Винницкой области нам удалось записать от респондента 1917 г. р. одну из давних таких молитв: «Чуїте, слухайте мене, Господи, Святий Юрій-Побідонос! Побідив змію – побіди всьо нехароше! А типер, Господи, Святий Юрій-Побідонос, благослови всю худобу: корови, вівці, свині, кози – всьо, шо є животне на земні! Господи, птиці небесні, Господи, поблагослови, Господи, Святий Юрій! А змію ни треба благословити, бо вона кусає, не-не, то не, то вже ни треба, то най счизає!» (XV).

У украинцев и молдаван существовало общее поверье, что в ночь перед праздником активизируются ведьмы и другие злые силы, которые, собирая до восхода солнца на пастбище росу в цедилку или «ворочек» (мешочек для сыра с остроугольным дном), могли отобрать «ману», то есть продуктивность у скота (Фуртунэ 1989: 57, АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 5, д. 516, л. 23). Магическим способом убережеться от возможного вреда считалось выкапывание кусков дерна и их установление

вместе с колючими кустарниками или ивовыми ветвями на воротах усадеб и на крышах хозяйственных помещений (Фуртунэ 1989: 57, АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 3, д. 458, л. 47об).

Отделение из общего стада МРС каждой улицы или «кутка» села отдельной отары дойных овец украинцы приднестровских сел Восточного Подолья обычно приурочивали ко дню Юрия. Хозяева начинали выпасать молочное стадо поочередно, формируя своеобразный кооператив. В условиях сравнительно небольшого поголовья скота такая традиция общественной взаимопомощи была оптимальным способом получения необходимого количества молока для изготовления овечьих сыров долгосрочного хранения, из которых складывались пищевые запасы большинства семей.

В середине XX в. как собственно стадо дойных овец, так и форма их выпаса на территории Восточно-Подольского Приднестровья имела два названия: украинское и заимствованное вследствие этнокультурного взаимодействия. Первое название – *дійняк* – в основном было распространено в селах Ямпольского района, спорадически – ниже на пограничье, где издавна поселенческую сеть формировало почти исключительно украинское население, а доля молдаван в демографической структуре была низкой. Однако в пограничной зоне Песчанского и Кодымского районов, граничащей с теми подольскими территориями левобережья Днестра, которые заселялись двумя народами на протяжении XVIII в., и ныне находятся в составе Молдовы, более активные межкультурные контакты способствовали усвоению в украинской среде восточнороманского термина *mânzări*, что в местной речи приобрел варианты – *мензер*, *минзер* и *минзарь*. Для обозначения общей отары, которую после отлучения дойного МРС продолжал выпасать ранее нанятый пастух, употребляли собственно украинскую номинацию *ялівник* либо же собирательные названия *отара*, *череда*, *табун*, а в пограничных селах Песчанского и Кодымского районов – заимствованное наименование *турма* (от рум. *turmă* – стадо). Пространственная локализация этих названий отражена на картосхеме (Илл. 1).

Опрошенные респонденты засвидетельствовали практики отделения отар дойных и яловых овец в первой половине XX в.: «Як ми маємо чотири вівці, шо дояця, то ми ці вівці у дійняк здаєм, а ті вівці йдуть до стада туди – ото вони вже в череді окремо» (XVI). «В мензарі йшли ті, шо дійні, а то – ялівник, де ягнята, то само собою були» (IV). «В обцім, ягнята відлучали окремо, це називалось в нас, називалась "турма". А вівці, які доїлися, – ті називали "дійняк". В обцім, у нас,

допустим, трицять хат, і це ми одна турма і один дійняк» (XVII).

В день, когда впервые сгоняли «дійняк» / «мензер», устраивали контрольный надой для оценки молочной продуктивности овец. На севере Молдовы, в Карпатском регионе и юго-западных степных районах Украины, где в основном пользовались услугами коллектива чабанов, подобная процедура «*circuitul*» (Фуртунэ 1989: 20), «ряду», «міри» (Тиводар 1994: 115), «передойки» либо «літровки» (Кушнір 2012: 85) выполнялась с целью учета будущей продукции, которую затем пастухи отдавали хозяевам МРС. В приднестровских же селах Восточного Подолья благодаря этой мере молока определяли количество дней выпаса и доения каждым участником кооператива всего стада.

Мерками в отдельных местностях этнокультурного пограничья были емкости различной величины. Восточные романцы Пруто-Днестровского междуречья, например, использовали чашу емкостью 0,6 л под названием *сиря* (Фуртунэ 1989: 20), восточнославянское население Гуцульщины – *кубок* (0,5 л), *цинівку* (0,35 л), в Закарпатье – *кафель* (0,2 л) (Тиводар 1994: 117-118), украинцы и молдаване степных местностей современной Одесской области – 200-граммовый стакан (Кушнір 2012: 85). Согласно полевым этнографическим данным, в первой половине XX в. мерки примерно такого же объема (0,2–0,5 л) существовали и на территории Восточно-Подольского Приднестровья. В большинстве сел края объем молока определяли с помощью «кварти», «горнятка», чашки, стакана. Кое-где на Ямпольщине во время контрольного надоя пользовались специальной 250-миллилитровой гончарной посудиною, которая называлась *вадро* (XVIII).

Из свидетельств информантов узнаем о специфике проведения контрольного надоя, особенностях жеребьевки и определения продолжительности выпаса всей отары. «Це трицять хат, люди збиралися всі, доїли ті вівці, видноували і це міряли – горнятко було таке. Допустим, горнятко тому молока – ти два дні пасеш, є дві горнятки молока – чотири дні пасеш тоді дійняк» (XVII). «Був визначений день, коли всі хазії приходили і доїли своїх овец, доїли і потому міряли на стакан. Якшо, наприклад, мої п'ять овец здали десять стаканів молока, значить, я буду їх тримати п'ять днів. То по черзі пасли. Там тягнули номерки. Зразу, лиш коли виганяють, вони складають такий список – такий номер і всьо, хто за ким, і пасут» (VIII). «Збиралися хазяї, робили жереби, патички клали – той витягнув п'ятий номер, шостий, кому який попав. Номирів зо трицять, тай кому який попав. Так дої-

ли по череді – по номирах. Два стакани молока в день – це йшло так в нас на ті мензарі» (IV). Поскольку в течение лета уменьшалась кормовая база и это влияло на продуктивность овец, их хозяева могли делать еще один-два аналогичных контрольных надоя.

Если участник кооператива в порядке очереди выпасал стадо дойных овец несколько дней подряд, то каждый вечер пригонял их в загон на собственном дворе – «обору». Однако не все крестьяне имели возможность сделать дома специальную постройку для содержания и доения МРС, а потому часто арендовали ее у более состоятельного соседа (Кушнір 2005: 27). В таком случае с арендатором рассчитывались овечьим молоком: «Хазяїн доїв два дні за обору» (IV).

Используя молдавский опыт, украинцы степных местностей, как и пограничных территорий Восточного Подолья, содержали овец в загоне, а доили их в специально пристроенном сооружении с одной-тремя калитками для прохода скота. В Пруто-Днестровском междуречье и на юго-западных территориях современной Одесской области такое отверстие называли *струнга* (от рум. *strungă* – щель) (Демченко 2010: 207, Кушнір 2012: 88), а спорадически в селах исследуемого региона – местным фонетическим вариантом *струнка*: «Тут перед оборою була така комната, де вони доїли. Тут жінка одна стояла, і там одна жінка стояла, і там доїла. І це пускали в струнку» (XIX).

В отличие от других регионов развития овцеводства, где это занятие было полностью в ведении профессионального коллектива мужчин, в селах Восточно-Подольского Приднестровья доение всей овечьей отары было обязанностью каждой женщины-хозяйки, которая чаще всего обращалась за помощью к родственникам, друзьям и соседям. В отдельных подольских селах сразу же при формировании молочного кооператива оговаривался принцип взаимопомощи всех участников объединения: «Доїм один день одному члену цюї череди, на другий день доїм, віддаємо молоко другій, вона вже робе бринзю із цего молока» (XII). Украинцы края применяли тот же способ доения овец, что и коров, – сидя сбоку, однако молдаване непосредственного пограничья и более южных степных местностей использовали хозяйственную практику «доения сзади» (Кушнір 2012: 85).

Обычно во время летнего выпаса недоенных овец, который осуществлял нанятый общиной чабан, скот каждый вечер возвращался во дворы хозяев. Однако в отдельных селах на период функционирования молочного кооператива пастух яло-



Илл. 1. Картограмма «Названия отар дойных и недойных овец на приграничных территориях Восточного Подолья в первой половине XX века». Составил А. Головки.

Источники информации – экспедиционные материалы автора

вого МРС мог целый сезон держать его в загоне у себя дома: «Він навіть у себе їх тримав до осені, пока ці вівці, які діїні були, підуть назад в цю отару» (VIII). В сентябре – начале октября молочный скот возвращался назад в общее стадо, и с тех пор начинался осенний этап выпаса овец. В Восточно-Подольском Приднестровье он продолжался до первого снега, а в некоторых местностях заканчивался ко дню Святого Михаила (21 ноября), поскольку по украинским народным представлениям этот святой перенимал ключи от Юрия и закрывал на полгода лето.

Проведенный анализ архивных и полевых этнографических материалов позволил прийти к следующим выводам.

1. В указанный хронологический период в хозяйствах украинцев и молдаван пограничья содержалось примерно соизмеримое поголовье овец, которое было достаточным для удовлетворения домашних запросов жителей.

2. Овцеводство края имело овчинно-молочную направленность, поскольку большим спросом пользовались и мерлушка с шерстью (как сырье для изготовления одежды, для ткачества и ковроделия), и овечьи сыры (как стратегические пище-

вые запасы).

3. Сходство природных условий и идентичные хозяйственные нужды населения обеих сторон пограничья обусловили разведение в этноконтрактной зоне соответствующих пород овец.

4. Как и на других участках украинско-молдавского пограничья, данная хозяйственная отрасль определялась придомной формой организации. Однако в отличие от бытующих в иных местностях пастушьих типов летнего выпаса МРС, на территории Восточно-Подольского Приднестровья в результате межэтнических заимствований хозяйственных практик, их названий, а также вследствие их переосмысления собственной культурой были выработаны оригинальные кооперативные способы выпаса молочного скота. Они демонстрировали высокую степень соседской взаимопомощи и рациональность модели жизнеобеспечения.

Немало сопутствующих вопросов остаются перспективными для дальнейшего изучения. В частности, не проанализированы такие аспекты, как практики советского колхозного содержания МРС в регионе, причины исчезновения домашнего направления отрасли, ассортимент и техно-

логия изготовления овечьих сыров, их роль в гастрономической культуре населения, способы обработки шерсти и мерлушки, комплекс обычаев, обрядов и народных представлений, связанных с овцеводством. Очерченный круг задач планируем реализовать в следующих публикациях.

### Примечания

<sup>1</sup> В историографии к данной статье мы рассматриваем только основные научные работы, информация в которых касается непосредственно овцеводства Восточно-Подольского Приднестровья или же используется нами для сравнительного типологического рассмотрения этнографических особенностей отрасли.

<sup>2</sup> Создавая на основании полевых экспедиционных материалов картосхему распространения названий, обозначающих овечьи отары в регионе, автор пользовался методическими подходами к географическому представлению названий и реалий народной культуры, которые были разработаны этнологами Н. Гаврилюк и Л. Пономарь в исследованиях особенностей родильной обрядности и традиционной одежды украинцев.

### Список информантов

I. Богацкая Анна Тимофеевна, 1929 г. р. Зап. А. Головки 8 июля 2014 г. в с. Грабаровка Песчанского р-на Винницкой обл., Украина.

II. Муляр Феодосий Захарович, 1933 г. р. Зап. А. Головки 8 июля 2014 г. в с. Трибусовка Песчанского р-на Винницкой обл., Украина.

III. Шайтан Александр Данилович, 1931 г. р. Зап. А. Головки 10 августа 2013 г. в с. Петрашовка Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина.

IV. Брик Лидия Филипповна, 1934 г. р. Зап. А. Головки 21 августа 2013 г. в с. Великая Косница Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина.

V. Малай Екатерина Евгеньевна, 1936 г. р. Зап. А. Головки 21 мая 2014 г. в с. Садковцы Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., Украина.

VI. Слуцкая Нина Васильевна, 1929 г. р. Зап. А. Головки 20 августа 2013 г. в с. Должок Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина.

VII. Хибовская Лидия Михайловна, 1935 г. р., родилась в с. Яруга Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., Украина. Зап. А. Головки 23 мая 2014 г. в с. Немия Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., Украина. Информация об овцеводстве в с. Яруга.

VIII. Швец Анна Кирилловна, 1936 г. р. Зап. А. Головки 11 июля 2014 г. в с. Болган Песчанского р-на Винницкой обл., Украина.

IX. Полторак Петр Моисеевич, 1931 г. р. Зап. А. Головки 7 июля 2014 г. в с. Студёная Пес-

чанского р-на Винницкой обл., Украина.

X. Гервазиов Федор Иванович, 1931 г. р. Зап. А. Головки 22 мая 2014 г. в с. Субботовка Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., Украина.

XI. Грабаровский Федор Дмитриевич, 1930 г. р. Зап. А. Головки 8 июля 2014 г. в с. Грабаровка Песчанского р-на Винницкой обл., Украина.

XII. Винявская Галина Фрезантиевна, 1932 г. р., родилась в с. Грабово Кодымского р-на Одесской обл., Украина. Зап. А. Головки 7 июля 2014 г. в с. Дмитрашковка Песчанского р-на Винницкой обл., Украина. Информация об овцеводстве в с. Грабово.

XIII. Калиниченко Михаил Дмитриевич, 1934 г. р. Зап. А. Головки 21 июля 2013 г. в с. Яруга Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., Украина.

XIV. Белинский Петр Феодосиевич, 1939 г. р. Зап. А. Головки 10 июля 2014 г. в с. Верхняя Слободка Песчанского р-на Винницкой обл., Украина.

XV. Васалатий Агафья Зиновьевна, 1917 г. р. Зап. А. Головки 7 июля 2014 г. в с. Студёная Песчанского р-на Винницкой обл., Украина.

XVI. Машталяр Анна Григорьевна, 1938 г. р. Зап. А. Головки 5 августа 2013 г. в с. Мироновка Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина.

XVII. Сандульская Валентина Николаевна, 1947 г. р., родилась в с. Добрянка Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина. Зап. А. Головки 14 августа 2013 г. в с. Пороги Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина. Информация об овцеводстве в с. Добрянка.

XVIII. Соловская Неля Андреевна, 1929 г. р. Зап. А. Головки 12 августа 2013 г. в с. Русава Ямпольского р-на Винницкой обл., Украина.

XIX. Демьянова Раиса Кузьминична, 1935 г. р. Зап. А. Головки 29 сентября 2016 г. в с. Шершенцы Кодымского р-на Одесской обл., Украина.

### Архивные источники

АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 5, д. 516, л. 23.

АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 3, д. 458, л. 47об.

ГАВО, ф. Р-489, оп. 1, д. 868, л. 499, 503, 582.

ГАВО, ф. Р-489, оп. 1, д. 919, л. 280.

ГАВО, ф. Р-894, оп. 1, д. 2, л. 167.

ГАОО, ф. 22, оп. 1, д. 579, л. 88-89.

НАРМ, ф. 106, оп. 43, д. 3, л. 41-48.

НАРМ, ф. 68, оп. 1, д. 174, л. 24, 34, 39.

НАРМ, ф. 68, оп. 1, д. 175, л. 6, 16, 61.

### Литература / References

Берг Л. Бессарабия: Страна. Люди. Хозяйство. Петроград: Огни, 1918. 196 с. / Berg L. Bessarabiya: Strana. Lyudi. Khozyaystvo. Petrograd: Ogni, 1918. 196 s.

Гросул Я., Будак И. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии: 1861–1905 гг. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1972. 602 с. / Grosul Ya., Budak I. Ocherki istorii narodnogo khozyaystva Bessarabii: 1861–1905 gg. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1972. 602 s.

Гульдман В. Подольская губерния. Опыт географическо-статистического описания. Каменец-Подольский, 1889. 510 с. / Gul'dman V. Podol'skaya guberniya. Opyt geograficheskogo-statisticheskogo opisaniya. Kamenets-Podol'skiy, 1889. 510 s.

Демченко Н. Животноводство. В: Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения / Под ред. Я. С. Гросула. Кишинев: Штиинца, 1977. 459 с. / Demchenko N. Zhivotnovodstvo. V: Moldavane. Ocherki istorii, etnografii, iskusstvovedeniya / Pod red. Ya. S. Grosula. Kishinev: Shtiintsa, 1977. 459 s.

Демченко Н. Традиционные занятия. В: Молдаване / Отв. ред. М. Н. Губогло, В. А. Дергачев. М.: Наука, 2010. 542 с. / Demchenko N. Traditsionnyye zanyatiya. V: Moldavane / Otv. red. M. N. Guboglo, V. A. Dergachev. M.: Nauka, 2010. 542 s.

Кожухар В., Кожухар К. Матеріальна культура і господарство українців та їх відображення у говірці села Воронкове. В: Українці Придністров'я (Матеріали етнографічних досліджень). Вип. 1. Одеса, 2005. 95 с. / Kozhukhar V., Kozhukhar K. Material'na kul'tura i hospodarstvo ukrayintiv ta yikh vidobrazhennya u hovirtsi sela Voronkove. V: Ukrayintsi Prydnistrov'ya (Materialy etnohrafichnykh doslidzhen'). Vyp. 1. Odesa, 2005. 95 s.

Кушнір В. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я (друга половина XIX – перша половина XX ст.). Одеса: КП ОМД, 2012. 192 с. / Kushnir V. Hospodars'ko-pobutova adaptatsiya ukrayintiv pivdenno-zakhidnoho stepu i Nyzhn'oho Podunav'ya (druha polovyna XIX – persha polovyna XX st.). Odesa: KP OMD, 2012. 192 s.

Кушнір В. Допоміжні види господарської діяльності українців Лівобережжя Дністра. В: Українці Придністров'я (Матеріали етнографічних досліджень). Вип. 1. Одеса, 2005. 95 с. / Kushnir V. Dopomizhni vydy hospodars'koyi diyal'nosti ukrayintiv Livoberezhzha Dnistra. V: Ukrayintsi Prydnistrov'ya (Materialy etnohrafichnykh doslidzhen'). Vyp. 1. Odesa, 2005. 95 s.

Кушнір В. Народознавство Одещини: навч. посіб. Одеса: Сміл, 2008. 208 с. / Kushnir V. Narodoznavstvo Odeshchyny: navch. posib. Odesa: Smil, 2008. 208 s.

Мандибура М. Допоміжні види господарської діяльності. В: Поділля. Історико-етнографічне дослідження. Київ: Доля, 1994. 504 с. / Mandybura M.

Dopomizhni vydy hopodars'koyi diyal'nosti. V: Podillya. Istoryko-etnohrafichne doslidzhennya. Kiiv: Dolya, 1994. 504 s.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. 322 с. / Moldaviya. Statisticheskiye materialy. Balta, 1928. 322 s.

Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.: Історико-етнографічне дослідження. Ужгород: Карпати, 1994. 560 с. / Tyvodar M. Tradytisyne skotarstvo Ukrayins'kykh Karpat druhoi polovyny XIX – pershoi polovyny XX st.: Istoryko-etnohrafichne doslidzhennya. Uzhhorod: Karpaty, 1994. 560 s.

Тучинський В. Молдовани Півдня України з найдавніших часів до початку XX ст. Вінниця, 2007. 220 с. / Tuchyns'kyu V. Moldovany Pivdnya Ukrayiny z naydavnishykh chasiv do pochatku XX st. Vinnytsya, 2007. 220 s.

Фуртунэ А. Овцеводство у молдаван в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1989. 120 с. / Furtune A. Ovtsevodstvo u moldavan v XIX – nachale XX v. Kishinev: Shtiintsa, 1989. 120 s.

**Aleksandr Golovco** (Kiev, Ucraina). Cercetător științific inferior, Institutul Studiului Artelor, Folclorului și Etnologiei „M. Rylski”, Academia de Științe din Ucraina.

**Александр Головко** (Киев, Украина). Младший научный сотрудник, Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рильского, Национальная академия наук Украины.

**Oleksandr Holovko** (Kyiv, Ukraine). Junior Research Fellow, M. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine.

**E-mail:** holovko90@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0270-6715>

## VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

## SIMPOZIONUL NAȚIONAL DE ETNOLOGIE: TRADIȚII ȘI PROCESSE ETNICE LA A DOUA EDIȚIE, 30 MARTIE 2021

La data de 30 martie 2021, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural, s-a desfășurat Simpozionul Internațional de Etnologie: Tradiții și procese etnice, ediția a II-a, consacrată aniversării a 115 ani de la nașterea sociologului, etnografului și folcloristului basarabean Petre Ștefănuță. Reuniunea a avut ca obiectiv principal omagierea memoriei remarcabilului cercetător Petre V. Ștefănuță, personalitate de primă mărime în știința și cultura basarabeană interbelică, cu o contribuție originală la studiul folclorului basarabean. Un alt obiectiv al Simpozionului l-a constituit și valorificarea, promovarea patrimoniului cultural național/internațional și a tradițiilor etniilor conlocuitoare.

Simpozionul a reunit oameni de știință, cercetători cu reputație din mai multe instituții de cercetare și învățământ superior atât din țară, cât și de peste hotare. Manifestarea științifică a constituit un bun prilej de comunicare între cercetători și schimb de idei și experiență acumulate, dar și a rezultatelor cercetărilor realizate în acest an.

Sesiunea plenară a Simpozionului a fost deschisă de către directorul Institutului Patrimoniului Cultural (în continuare IPC), dr. hab. Victor GHILAȘ. Domnia sa a salutat partenerii și participanții la reuniune și le-a multumit pentru că au dat curs invitației de a participa cu comunicări în cadrul Simpozionului. Cu un mesaj de salut din partea IPC a venit directorul adjunct al instituției, dr. Adrian DOLGHI. Dumnealui a menționat că simpozionul este un omagiu adus renumitului savant și patriot, etnologului Petre V. Ștefănuță și are ca scop principal stabilirea dialogului științific și a schimbului de idei între cercetători, dar și deschiderea de noi orizonturi de cunoaștere ca urmare a trasării noilor idei, ce vor fi enunțate în cadrul dezbaterilor.

Mesaje de salut din partea partenerilor Simpozionului au fost transmise de către: Ludmila ARMAȘU-CANȚÎR, dr., vicerector pe știință și relații internaționale la Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”, Andrei PROHIN, dr. secretar științific la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Dumitru-Cătălin ROGOJANU, cercetător științific gr. III, dr. hab. (Muzeul Civilizației Dacice și Romane Deva, România/ Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș), Natalia LAZAR, dr. (Universitatea Tehnică din Cluj Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, Facultatea de litere) și Anna SCRIPNIC, academician, Directorul Institutului de

Studiul Artelor, Folcloristică și Etnologie a Academiei Naționale de Științe din Ucraina (mesajul a fost vocalizat de către doctorandul doamnei academician, Olexandr GOLOVCO).

Atenția participanților la plenară a fost captată de diversitatea și actualitatea rapoartelor științifice prezentate de cercetători cu renume din țară și de peste hotare (dr. hab. Elena PLOȘNIȚĂ, Muzeul Național de Istorie a Moldovei, dr. Ludmila CHICIUC, Universitatea de Stat „Bogdan Petriceicu Hasdeu” din Cahul, dr. Ana GHILAȘ, Institutul Patrimoniului Cultural, dr. Natalia LAZAR, Universitatea Tehnică din Cluj Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, dr. Lilia SAGHITOVA, Institutul de Istorie „Ș. Mardajan” al Academiei de Științe din Republica Tatarstan), reprezentanți ai instituțiilor cu care IPC are acorduri de colaborare.

Imediat după ședința plenară, cercetătorii s-au întrunit în patru grupuri de lucru, pentru a-și prezenta comunicările în cadrul secțiunilor: Patrimoniul etnocultural reflectat în surse scrise și în artă, Cultura tradițională: arhaism și actualitate, Concepte și imaginar în cultura tradițională, Tradiții și obiceiuri: istorie și contemporaneitate, Procese etnice, etnosociale și etnodemografice: istorie, prezent, perspectivă.

Simpozionul s-a regăsit în lista evenimentelor științifice programate de către Institutul Patrimoniului Cultural și a constituit unul din obiectivele Proiectului de cercetare „Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale” (2020–2023), desfășurat în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural.

În cele patru secțiuni, care au întrunit domeniile de cercetare ale Centrului de Etnologie al IPC, au fost prezentate 60 de rapoarte, în baza cărora au fost inițiate discuții substanțiale și formulate propuneri pentru activitatea de cercetare și inovare, precum și managementul cercetării.

Cu siguranță, reuniunea a însemnat o etapă nouă în cercetare și diseminarea rezultatelor științifice, care a determinat deschiderea necesară spre cunoașterea și aprofundarea problemelor fundamentale ale culturii populare, proceselor etnice și patrimoniului cultural național.

*Dr. Natalia GRĂDINARU*

## CONFERINȚA NAȚIONALĂ, CU PARTICIPARE INTERNAȚIONALĂ: PORTUL POPULAR – EXPRESIE A ISTORIEI ȘI CULTURII NEAMULUI

Institutul Patrimoniului Cultural, împreună cu ați parteneri, a organizat la data de 22 iunie 2021 prima ediție a Conferinței Naționale cu participare internațională, dedicată Zilei Universale a Iei și Zilei Naționale a portului popular. Reuniunea a avut ca obiectiv principal valorificarea științifică a valențelor costumului tradițional, promovarea pe plan național și internațional a structurilor sale autentice, a tehnicilor de confecționare, a multiplelor variante, precum și a unității sale concepționale.

Având în centrul atenției cămașa cu alțiță, organizatorii și-au propus ca, în cadrul conferinței, să fie abordate diverse subiecte, cu referire la portul popular – element identitar de importantanță majoră și de complexitate fascinantă, ce relevă existența unor modele originale, arhitepale, perpetuate din generație în generație până în prezent. Participanții au luat în dezbateri, în plan diachronic și sincron, tradiția de a purta costumul popular, care, datorită fanteziei creative a celor ce l-au confecționat și îl confecționează, datorită impresionantelor game de motive decorative ne reprezintă ca neam.

Întrunirea se regăsește în lista evenimentelor științifice, programate de către Institutul Patrimoniului Cultural și constituie unul din obiectivele Proiectului de cercetare „Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale” (2020–2023), în cadrul căruia activează Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural.

Conferința a reunit oameni de știință, cercetători cu reputație din mai multe instituții de cercetare, învățământ superior, muzeografi din țară și de peste hotare. Manifestarea științifică a constituit un bun prilej pentru comunicare între cercetători, pentru schimb de idei și împărtășirea experienței acumulate.

Sesiunea plenară a Conferinței a fost deschisă de către dr. Natalia LAZAR și Raisa OSADCI, în rol de moderatori. Domniile lor au salutat participanții la Conferință și le-au urat mult succes și discuții interesante.

Directorul Institutului Patrimoniului Cultural, dr. hab. Victor GHILAȘ, a ținut să salute reprezentanții comunității academice, universitare, muzeografice din Republica Moldova, România, Ucraina, Bulgaria, partenerii și participanții la Conferință și le-a mulțumit pentru faptul că au acceptat să participe la eveniment.

În discursul său, dr. hab. Victor GHILAȘ a subli-

niat că sarcina de studiere a moștenirii tradiționale și de elaborare a unor lucrări, care să pună în circuitul

științific noi cunoștințe, ce ar servi la valorificarea și promovarea patrimoniului cultural, reprezintă misiunea profesională a sectorului de cercetare și inovare. Asumarea angajamentului pentru cercetarea patrimoniului cultural indică ce valori dorim să lăsăm ca moștenire generațiilor care ne vor succeda, căci, fără a ține seama de contribuția creativității predecesorilor și fără inspirația, generată de produsele culturale ale trecutului, viitorul nostru ar fi lipsit de reperi.

Dumnealui și-a manifestat convingerea că ideile lansate în cadrul întrunirii științifice vor avea o contribuție semnificativă la ridicarea nivelului de cunoaștere în domeniul portului popular, iar dezbaterile, precum și materialele publicate vor avea o importanță deosebită nu doar pentru un cerc restrâns de cercetători, ci își vor aduce un aport practic la studierea patrimoniului cultural, la formarea valorilor spirituale și culturale în societate.

Mesaje de salut din partea participanților la Conferință au fost transmise de către Doina Virginia ISFĂNONI, dr., cercetător etnolog, gr. I, istoric și teoretician de artă (Muzeul Național al Satului „D. Gusti”, București) și Delia SUIOGAN, dr., conf. univ (Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, Facultatea de Litere).

Doina Virginia ISFĂNONI a felicitat organizatorii pentru ideea frumoasă de a scoate în evidență și a lua în discuție aspecte importante ale vestimentației tradiționale, care ar permite completarea dosarului UNESCO pentru a fi ratificat. Domnia sa și-a exprimat convingerea că ia, acest element atât de important în cultura și civilizația poporului nostru, va fi recunoscut pe plan mondial ca valoare de patrimoniu a umanității. „A vorbi despre costumul popular înseamnă a vorbi despre sufletul poporului care îl îmbracă, iar pentru noi, cei de azi, costumul popular este nu numai un mister, este nu numai o chemare, ci este în același timp o șansă de a ne afirma, prin intermediul lui, între semeni ca entități distincte, originale, unice și înconfundabile”, a remarcat dr. Doina Virginia ISFĂNONI.

Dr. Doina Virginia ISFĂNONI s-a referit la actualitatea temei abordate și a subliniat că societatea modernă simte nevoia de a se întoarce la această sinceră și nemistificată formă de expresie a sufletului românesc, cu multă deschidere, existând la moment un fel de redivivus al interesului pentru cămașa românească.

Dr. Delia SUIOGAN transmis un cuvânt de salut

din partea Universității Tehnice din Cluj-Napoca și, nemijlocit, din partea Facultății de Litere a Centrului Universitar Nord din Baia Mare, în calitate de partener al Conferinței științifice. Domnia sa a menționat că manifestarea își propune să readucă în actualitate cămașa cu alțiță, deopotrivă cu costumul popular, remarcând că este de datoria noastră să readucem acasă costumul popular, fără a ne raporta la valoarea lui dinamică și să-i învățăm pe oameni să-și asume rolul de a reproduce acest element de patrimoniu.

Atenția participanților la sesiunea plenară a fost captată de diversitatea și actualitatea rapoartelor științifice, prezentate de cercetători consacrați din țară și de peste hotare: dr. Doina Virginia ISFĂNONI (Muzeul Național al Satului „D. Gusti” din București), dr. Delia SUIOGAN și dr. Natalia LAZAR (Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, Facultatea de Litere), dr. Varvara BUZILĂ (Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău) și dr. Natalia GRĂDINARU (Institutul Patrimoniului Cultural).

Dr. Doina Virginia ISFĂNONI s-a referit la importanța actualizării informațiilor etnologice despre un element al patrimoniului cultural imaterial din perspectiva strategiilor UNESCO, remarcând că actualizarea informațiilor despre oricare element al patrimoniului culturii tradiționale presupune respectarea principiului imaterialului în material, adică corelarea informațiilor, furnizate de patrimoniul material, cu motivațiile și competențele autorilor care lucrează, în prezent, asupra unor asemenea piese, și, bineînțeles, cu respectivul element de patrimoniu imaterial.

În comunicarea sa, dr. Varvara BUZILĂ s-a axat pe analiza imaginii purtătorilor de costum tradițional. Domnia sa a identificat unele categorii esențiale ale imaginii costumului tradițional și a stabilit că cele mai vechi piese vestimentare, păstrate în colecțiile muzeale, precum și cele mai vechi imagini ale purtătorilor de costume tradiționale (sub formă de desene, litografii), țin de a doua jumătate a secolului al XIX-lea. „Identificarea și punerea în valoare a acestor imagini, – a remarcat dr. Varvara BUZILĂ, – este fundamentală pentru conturarea a noi sarcini de cercetare în domeniu”.

Dr. Natalia LAZAR a realizat o analiză semantică a costumului popular, remarcând funcția sa de facilitare a comunicării sociale și mitico-simbolice. Domnia sa a analizat costumul popular din perspectivă identitară, precum și individuală. În concluzie, dna dr. Natalia LAZAR a constatat faptul că vestimentației tradiționale i se atribuia rolul de reper identitar cu funcție integratoare și stabilizatoare.

Dr. Delia SUIOGAN a relevat importanța și funcția costumului popular, realizând o interpretare herme-

neutică a acestuia, explicând semantica elementelor sale și a normelor de confecționare și de purtare prin sistemul concepțional și valoric al neamului nostru. Domnia sa a evidențiat faptul că omul tradițional conștientiza mai mult decât omul actual natura sa de ființă cosmică, comunicarea vizând atât planul orizontal, cât și cel vertical. Aceste forme de interacțiune ale omului cu semenii, cu divinitatea și cu mediul ce îl înconjoară, fiind supuse analizei, relevă elemente, capabile să descopere și să redescopere funcția de comunicare a unor elemente de port, privite în interiorul relației tradiție-inovație-kitsch.

Dr. Natalia GRĂDINARU a prezentat o analiză a funcției cămașei în obiceiurile de naștere. Dumneaei a specificat faptul că, în conformitate cu tradiția, cămașa era înzestrată cu putere augurală, apotropaică și taumatagică, fiind utilizată în ritualurile de protecție, precum și în cele de consacrare și propițiere.

Imediat după ședința plenară, au avut loc două prezentări de film.

Primul din ele, *Evoluția cămășii din Maramureșul istoric* a demonstrat schimbările care s-au produs de-a lungul timpului în croiul și decorul cămășilor din această zonă. Dr. Măriuca NEMEȘ VERDEȘ a remarcat, în explicația pe care a realizat-o la secvențele din film, că în Maramureșul istoric există tendințe evidente de realizare a cămășilor (câmeșilor) cu ajutorul mașinilor de brodat, primele modele datând din anii 80 ai secolului trecut. Totodată, din pricina lipsei materiei prime (cânepa, lână) și a procesului de realizare extrem de laborios, nu mai există o industrie textilă casnică, aceste circumstanțe permițând pătrunderea agresivă a elementelor de vestimentație, obținute prin metode noi. Astfel, din dorința de a releva elementele unei „câmeși” autentice, au fost prezentate cele mai importante secvențe din procesul tehnologic al realizării cămășilor în Maramureșul istoric.

Al doilea film, *Ornamentul tradițional în formule cinematografice*, prezentat de dr. Dumitru OLĂRESCU, a scos în evidență faptul că ornamentul, posedând un caracter polifuncțional, este atestat în multe filme de ficțiune și de nonficțiune. Mai mult chiar, unele discursuri cinematografice de nonficțiune au fost dedicate integral acestei modalități de comunicare despre lumea spirituală a poporului nostru: „Ornamente” (regie Ion Mija), „Firul viu și Goblen” al regizorului Vlad Druc, „Creatorii” de frumos (regie Petru Ungureanu). Autorii acestor filme au reușit să surprindă unele obiceiuri, ritualuri, sărbători, prin care se evidențiază frumusețea, ținuta costumului național. Acest fapt contribuie la o cercetare mult mai complexă a costumului tradițional și a elementelor sale grafice și coloristice.

După prezentările de film, cercetătorii s-au întrunit

în trei grupuri de lucru, pentru a-și ține comunicările în cadrul secțiunilor: „Portul tradițional: carte de vizită și sursă de modelare etnoculturală”, „Costumul tradițional ca purtător de însemne etnoculturale: trecut și actualitate”, „Costumul tradițional ca reflexie a istoriei etnice și factor de impact identitar”.

În cadrul celor trei secțiuni au fost prezentate circa 35 de rapoarte, în baza cărora s-au inițiat discuții interesante. Dezbateri calitative și de interes sporit au suscitată subiectele: „Portul popular din Valea Jiului – expresie a vieții sociale și artistice”; „Practici vestimentare de altădată în mediul cultural-artistic național. Observații preliminare”; „Credințe despre haine în mentalitatea tradițională”; „Costumul tradițional femeiesc la lipovenii din Republica Moldova”; „Articolele de vestimentație din foile de zestre ale boierilor

din Țara Moldovei în sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea: expresie a portului tradițional sau a influențelor?”; „Народный костюм украинцев Молдовы в работах исследователей XIX– начала XXI в.”

Cu siguranță, Conferința cu tema „PORTUL POPULAR – EXPRESIE A ISTORIEI ȘI CULTURII NEAMULUI” a însemnat o etapă nouă în cercetare, precum și în diseminarea rezultatelor științifice, care a determinat deschiderea necesară spre cunoașterea ei, în special, și a costumului tradițional, în general, scoțând în evidență aspecte de perspectivă în investigarea portului popular.

*Dr. Natalia GRĂDINARU*

## CONFERINȚA ȘTIINȚIFICĂ INTERNAȚIONALĂ „BASARABIA – CENTRU AL MIȘCĂRII DE ELIBERARE NAȚIONALĂ A BULGARILOR”

Ziua de 3 martie pentru Biblioteca „Hristo Botev” și comunitatea bulgară are o semnificație dublă: Ziua Națională a Bulgariei și Ziua Bibliotecii bulgare „Hristo Botev” din Chișinău. Cu acest prilej, Biblioteca „Hristo Botev” în parteneriat cu Societatea Științifică a Bulgariștilor din Republica Moldova au organizat conferința științifică internațională cu genericul: *Basarabia – centru al mișcării de eliberare națională a bulgarilor*, dedicată eliberării Bulgariei de sub jugul Imperiului Otoman. Această sărbătoare are un colorit deosebit în calendarul bulgar, pentru că până la eliberare o lungă perioadă, cca 500 de ani, bulgarilor au fost asupriți și deznaționalizați de către turci și datorită Războiului ruso-turc din anii 1877–1878 au fost eliberați de cruzii cotropitori. Basarabia a avut un rol important în eliberarea Bulgariei, deoarece anume aici, în Chișinău, s-au format cete de voluntari care ulterior plecau la luptă. Războiul ruso-turc din anii 1877–1878 este unul dintre cele mai semnificative evenimente din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, ce a influențat decisiv soarta istorică a oamenilor din Balcani. Am considerat această temă una actuală și potrivită pentru conferința științifică internațională: *Basarabia – centru al mișcării de eliberare națională a bulgarilor*. Moderator al conferinței s-a oferit a fi dr. habilitat Ivan Duminica, cercetător științific la Institutul Patrimoniului Cultural.

În mesajul său introductiv, Exelența sa Ambasadorul Bulgariei în Republica Moldova dl Eugen Stoicev ne-a comunicat despre importanța luptei de eliberare a Războiului ruso-turc din anii 1877–1878 pentru Bulgaria și despre Tratatul de pace încheiat între Rusia și Turcia din San-Stefano, care a pus capăt acestui război și în urma căruia multe popoare au primit libertatea mult așteptată. În acest an vom organiza și desfășura prin intermediul Bibliotecii „Hristo Botev” și cu susținerea savanților istorici bulgari mai multe activități cu tematică bulgară dedicate celor 143 ani de la Eliberarea Bulgariei, 200 de ani de la nașterea lui Aleksandr Rakovski, 100 de ani de la nașterea scriitorului Ivan Vazov, 95 ani de la nașterea savantului Nicolai Nedov, demonstrând prin aceasta că memoria lor este și va rămâne vie.

Directoarea Bibliotecii „Hristo Botev”, Angela Olărescu, în discursul său a menționat că, necătând la situația pandemică COVID-19 din toată lumea, conferințele științifice totuși se desfășoară, însă în format online, de fiecare dată implicând oameni de artă, cultură, știință cu discursuri interesante pentru publicul cititor. Deci activitatea noastră nu poate fi stopată,

avem posibilitatea de a o continua de asemenea productiv, diversificat, ca și până acum. Savanții istorici, prin munca lor valoroasă și de succes, ne deschid tot mai multe pagini noi și interesante ale trecutului istoric îndepărtat, nume noi, evenimente și fapte necunoscute sau mai puțin cunoscute, confirmând prin aceasta că schimbul de informații este foarte important pentru diferite sfere ale culturii și științei. Conferința științifică internațională *Basarabia – centru al mișcării de eliberare națională a bulgarilor* dezvăluie multe faze ale Războiului de eliberare ruso-turc din anii 1877–1878, ce constituie o etapă semnificativă în istoria Europei. Expoziția de carte *De la Chișinău până la San-Stefano* din sala de lectură a bibliotecii include o bogată colecție de cărți ce reflectă tema dată.

Conform agendei stabilite, Conferința științifică a demarat cu comunicarea dr. habilitat, profesorului Nicolai Cervencov *Evenimente bulgare desfășurate la Chișinău în ajunul eliberării Bulgariei*, unde se scot în evidență mai multe activități ale bulgarilor din Chișinău, în primul rând în cadrul Societății bulgare, care a fost înființată în anul 1871 de către Ministerul Afacerilor Externe din Rusia, ce inițial se ocupa exclusiv de activități educaționale, dar în ajunul Războiului ruso-turc din 1877–1878 s-a implicat în activități politice și revoluționare. Lideri ai Societății bulgare erau: faimosul activist basarabean I. S. Ivanov, educatorul bulgar Pavel Kaliandzi, publicistul și avocatul bulgar Pavel Odzakov și alții. Societatea bulgară a ajutat cu arme și mijloace necesare la răscoala din aprilie 1876 din Bulgaria. Aici se creează și un detașament militar de Bulgari format din cadeți din diverse instituții de învățământ militar. Pentru coordonarea activităților, pentru instruirea detașamentului său militar, a ajuns la Chișinău și poetul Hristo Botev, căruia i s-au oferit surse financiare și material necesare.

În comunicarea sa profesorul Nicolai Cervencov ne-a informat și despre activitatea organizației pentru recrutarea voluntarilor cu scopul de a participa la Războiul sârbo-turc din 1876. Aceasta a fost supravegheată direct de președintele Societății bulgare I. S. Ivanov, șeful poliției din districtul Chișinău, care a însoțit voluntarii în Serbia, s-a întâlnit și cu prințul sârb. După înfrângerea Serbiei în războiul din toamna anului 1876, sute de participanți bulgari au ajuns la Chișinău. Participanții la răscoala bulgară înfrântă în vara aceluiași an, și-au găsit de asemenea adăpost în Chișinău, fiind concentrați în fond în cazarmele Regimentului nr. 53 de infanterie din centrul orașului. Cu toate acestea, ei

au întâmpinat și unele dificultăți. Societatea bulgară a fost implicată activ în aprovizionarea cu alimente, adunând fonduri și pentru alte necesități, și-a coordonat acțiunile cu organizațiile bulgare din București și Brăila (România), care vizau formarea echipelor militare bulgare la Chișinău. Din diverse detașamente compuse din bulgari, inclusiv bulgari basarabeni, s-a format corpul de voluntari bulgari la Chișinău, care a participat la Războiul ruso-turc din 1877–1878 întru eliberarea Bulgariei. În cinstea eroilor căzuți în luptă, la Chișinău a fost înălțat un monument. Activitățile patriotice ale bulgarilor de la Chișinău au găsit înțelegere și sprijin din partea autorităților și a localnicilor orașului. Astfel, orașul basarabean Chișinău a devenit unul dintre centrele mișcării bulgare de eliberare națională.

O altă comunicare de asemenea, interesantă a prezentat academicianul Mihail Stancev intitulată *Corpul militar de ofițeri al bulgarilor basarabeni din Bulgaria*, informând participanții conferinței despre cercetările efectuate în arhiva militară din Veliko-Târnovo (Bulgaria), unde au fost descoperite noi nume de ofițeri bulgari basarabeni din Bulgaria.

Cunoaștem deja că mulți bulgari basarabeni au participat ca voluntari în Războiul ruso-turc din anii 1877–1878. Dar e de menționat că în acea perioadă, una dintre principalele probleme din sfera militară era lipsa cadrelor de ofițeri militari. Pe atunci, Rusia era singura țară dintre marile puteri ce oferea bulgarilor acces la academiile, școlile și colegiile superioare militare. Academia Statului Major sub patronatul împăratului Nicolai I din Sankt-Petersburg era cea mai renumită instituție de învățământ militar rus, unde ofițerii bulgari au putut beneficia de studii superioare militare, chiar până la începutul Războiului sârbo-turc. La insistența împăratului rus Nicolae I, au fost luate măsuri pentru a soluționa problema lipsei cadrelor militare și de a pregăti armata imperială. O echipă de specialiști condusă de generalul din infanteria baronului H. W. Jomini a întocmit un statut pentru instituțiile de învățământ superior cu privire la formarea ofițerilor. Academia a fost deschisă oficial în anul 1832, purtând numele Academiei Militare Imperiale și având drept scop pregătirea și instruirea ofițerilor, precum și să contribuie la răspândirea educației și științei în rândurile armatei ruse.

Profesorul Mihail Stancev a menționat de asemenea că corpul militar de ofițeri bulgari basarabeni din punct de vedere geografic număra pe atunci 429 de ofițeri: generali, coloneli, subcoloneli, maiori, căpitani din Bolgrad, Chișinău, Tiraspol, Taraclia, Odesa, Valea-Perjei, Kongaz, Banovca, Berdeansk, Kairaklia, Kubei, Akkerman, Orhei, Bălți, Călărași și alte orașe. A scos în evidență dinastiile familiilor militare din Bulgaria ca: generalul infanteriei Danail

Nicolaev, generalul-locotenent Atanas Nazlâmov, generalul Ivan Zlatov, colonelul Stefan Kraev, căpitanul Mihail Gaitandjiev, coloneii Chirpikov și Karastianov. După eliberare erau mulți doritori din Bulgaria de a studia în instituțiile superioare de învățământ militar. Printre bulgarii basarabeni care au studiat și au activat în armata bulgară se numără colonelul Olimpii Panov (Taraclia), sublocotenentul Gheorghii Angelov (Bolgrad), general-locotenentul Ivan Kolev (Banovca), general-locotenentul Gheorghii Agura (Ciușmeli), general-locotenentul Petr Gruev (Vinogradovka), general-locotenentul Gheorghii Todorov (Kubei), locotenent-colonelul Stefan Liubomski (Chișinău), locotenenții Ivan Zlatanov și Stefan Kraev (Bolgrad), amiralul Anatoli Zlatarov (Melitopol, Ucraina), general-maiorul Dimitru Mititelu (Saratov, Odesa), general-maiorul Dimitru Kiranov (s. Ciumlekioi) și multe alte nume necunoscute încă. Ei toți au participat în acțiuni militare pe diferite fronturi ale Războiului ruso-turc manifestând eroism și vitejie, servind drept exemplu pentru alte detașamente din armată. Mulți dintre ei au devenit eroi, decorați cu ordine și medalii, intrând în istoria poporului bulgar pe vecie.

Dr. habilitat Ivan Duminica, istoric bulgarist devotat, participant la multe activități cu tematică bulgară desfășurate la Biblioteca „Hristo Botev”, a prezentat comunicarea sa *Un bulgar basarabean din Tvardița, participant la războiul de eliberare ruso-turc* în care a destăinuit istoria unui locuitor din satul Tvardița cu numele „Deado Sandi” și peșterii lui cunoscute sub numele „Peștera lui deado Sandi”. Există multe legende legate de acest om și creația sa. Efectuând unele cercetări în acest domeniu, Ivan Duminica a descoperit fapte necunoscute despre viața și activitatea acestei figuri legendare. A demonstrat că fondatorul familiei tvardiștene Papurov din care provine Milan Papurov este Done Gheorghiev (născut în 1780) care prin anul 1829 se mută cu traiul în Basarabia.

Milan (Mihail) Papurov, unul din cei patru feciori ai lui Done Gheorghiev s-a născut în anul 1855 și este unul din cei șapte voluntari tvardișteni care au luat parte la războiul de eliberare ruso-turc din anii 1877–1878, despre care se știe că s-a încheiat cu eliberarea Bulgariei de sub jugul Imperiului Otoman. În luptele pentru Șipca, Șeinovo și Stara Zagora, Milan Papurov s-a deosebit prin faptele sale eroice, fiind decorat cu două medalii. În memoria acestui erou la Muzeul din Tvardița se păstrează până în prezent sabia lui, mantaua și chipiul. Cei trei feciori ai lui Milan Papurov, Ivan, Daniil și Sandu, sunt participanți ai Primului Război Mondial din partea armatei imperiale ruse.

Destăinuitnd legenda peșterii lui „Deado Sandu”, dl Ivan Duminica a evidențiat ce legătură are aceasta cu unul dintre cei șapte copii ai lui Milan (Mihail) Papurov. După moartea părinților, Sandu devine slu-

jitor la mănăstire și deține titlul spiritual de călugăr la mănăstirea Noul-Neamț din Chițcani (raionul Criuleni, Moldova). După jurământul monahal, Sandu continuă să poarte numele său propriu. Dar odată cu implementarea reformei calendarului grigorean în Basarabia în anul 1918 viața lui Sandu s-a schimbat brusc, el pleacă de la mănăstire la fratele său Ivan în Tvardița, ca apoi, după ceva timp, să se mute cu traiul la prietenul său de luptă Sava Popov, cu care a evadat din pușcărie de la austrieci și care locuia la marginea satului. Acolo, în coasta dealului, timp de trei ani a extras pământ și a construit o peșteră cu o chilie. În acest loc retras, la lumina slabă a candeliei, se ruga pentru oameni. Peștera a fost construită până la sfârșit de către localnici în anul 1950.

Comunicarea sa *Câteva documente și memorii ce mărturisesc despre participarea bulgarilor la războiul de eliberare ruso-turc* doctor în istorie Elena Rațeeva și-a început-o cu o referință istorică, arătând *motivația bulgarilor și experiența de luptă a lor împotriva asupritorilor otomani*, pe care au acumulat-o începând cu activitatea detașamentelor de voluntari în timpul Războiului ruso-turc din anii 1768–1774, precum și a războaielor turcești din 1806–1812 și 1828–1829, când populația bulgară nu numai că a ajutat cu furaje, provizii, îndrumări și informații, ci și a luptat cu armele în mână de partea armatei ruse pentru eliberarea patriei sale de sub jugul turcesc.

Din comunicare am aflat că scopul conștient al bulgarilor de a utiliza armele rusești pentru soluționarea problemei naționale bulgare s-a manifestat sub diferite forme: misiunea împăratului rus către reprezentanții bulgari Ivan Zambin și Atanas Necovici cu o cerere de a patrona bulgarii și de a stimula ideea unității slavice și formarea în cadrul armatei ruse a detașamentelor voluntare din bulgarii basarabeni și armata bulgară; răscoalele populației bulgare locale împotriva otomanilor (Gabrovo, Kazanlâk) în timpul înaintării forțelor armatei rusești spre sud până în regiunea Balcanică.

Dintre numeroasele dovezi ale interacțiunii bulgaro-ruse în timpul Războiului de eliberare ruso-turc, Elena Rațeeva s-a oprit la unele documente, memorii și opere literare care exprimă același gând: „*O cauză mare nu poate fi realizată fără sacrificii mari, numai oamenii își pot prețui cu adevărat libertatea și o pot apăra, plătind scump pentru ea*”. În comunicarea sa E. Rațeeva a oferit dovezi interesante ale atitudinii dualiste și imprecise față de participarea bulgarilor în acțiunile militare din partea autorităților ruse și a comandanților militari: pe de o parte, era bine înțeles că acest lucru putea fi un suport de neprețuit, pe de altă parte, se temeau că manifestările armate ar putea dobândi nu numai un caracter de eliberare națională, ci și un caracter social. Fiecare voievod căruia i se

permitea să recruteze un detașament primea un certificat, al cărui text definea clar drepturile și responsabilitățile acestuia. Certificate-documente au primit legendarii P. Hitrov, Filip Totiu, deado Jelio și alții.

În linii generale, documentele mărturisesc despre activitatea bulgarilor în interacțiunea lor cu armata rusă. În special, au fost prezentate fragmente din memoriile ofițerului rus V. I. Nemirovici-Dancenco, care mărturisește cu mare respect și admirație despre activitatea unuia dintre acești voievozi – Petko Slaveikov, lider al Renașterii bulgare, poet, publicist, politician, luptător, care în Războiul de eliberare ruso-turc a fost neobosit în tendința sa de a apropia eliberarea.

Astfel, materialele conferinței științifice internaționale *Basarabia – centru al mișcării de eliberare națională a bulgarilor* au scos în evidență multe nume de personalități și fapte concrete ce s-au marcat în cadrul acestor evenimente istorice care merită atenția noastră.

Angela OLĂRESCU

## JUBILEE

## NOI ÎN OGLINDA CERCETĂRILOR DOCTORULUI HABILITAT IULIA BEJAN-VOLC



Caracterul interdisciplinar al cercetărilor genderologice întreprinse de doctorul habilitat Iulia Bejan-Volc, expuse și citate în numeroasele publicații naționale și internaționale, valorifică sarcini multiaspectuale și complexe ale celor mai vaste domenii din sfera științelor socio-umanistice. Pregătind terenul pentru noile investigații ale tinerilor, ilustra cercetătoare a studiat problemele antropologice, ale genului (Bejan-Volc 2004: 3-160), sociologice (Anichin, Bejan-Volc, Buciuceanu-Vrabie 2013), etnologice, etnografice, psihologice și culturale (Bejan-Volc 2016: 3-356) în strânsa conexiune cu evoluția umanității în general și a națiunii autohtone în particular.

Pe lângă multiplele investigații de caracter etno-socio-cultural Iulia Bejan-Volc analizează ariile care mai degrabă se referă la cele filosofice și includ aspecte axiologice, consacrate valorilor general umane și estetice (Bejan-Volc 2006: 119-125), legate de folclorul și tradițiile naționale autohtone, destinul și evoluția relațiilor umane, psihologia genului etc.

Lecturând textele semnate de doctorul habilitat Iulia Bejan-Volc, observăm că ele comportă un profund caracter moralizator, totodată, fiind îmbogățite cu o doză de lirico-poetic. Descriind cele mai dureroase și grave momente ale destinului poporului moldovenesc, autoarea tinde să accentueze valorile umane și toată dragostea personală față de plaiul natal. Astfel, neajunsurile și chinurile unor oameni descrise documentar de doctorul habilitat Iulia Bejan-Volc se citesc ca o adevărată cântare patriotică consacrată națiunii sale.

Impresionează actualitatea, baza sursologică, ar-

senalul metodologic și logistic elaborat de Iulia Bejan-Volc pentru interpretarea problemelor actuale ale poporului moldovenesc, mai cu seamă ale oamenilor simpli pe care schimbările istorice și socio-culturale i-au atins și i-au afectat în primul rând. Studiind diverse aspecte etno-sociologice, antropologia socio-culturală cercetătoarea a pus accentul pe multiple dificultăți cu care se confruntă nu doar femeile moldovence, dar și alte categorii de gen naționale, durerile și necazurile celor aflați în diferite zone geografice sau rămași fără cei de aproape în cadrul fenomenului migrațional (Bejan-Volc 2010: 17-20). Însă problemele femeilor (Bejan-Volc 1997: 1-20) ca soții și mame, surori și bunici, se evidențiază pe prim plan (Bejan-Volc 2000: 3-157). Savanta a cercetat evoluția relațiilor sociale de gen la sate în perioada de transformare a societății (în baza materialelor din Republica Moldova). Materialele ei reprezintă o adevărată radiografie a trăirilor fiecărui cetățean moldovean (Bejan-Volc 2003: 3-241).

Îmi amintesc cât de profund mi-au mișcat sufletul prezentările selectate din interviurile de teren expuse de doctorul habilitat Iulia Bejan-Volc în comunicările plenare din cadrul conferințelor internaționale organizate de Institutul Patrimoniului Cultural. Observam cum se schimbă intonația, tremură vocea și ochii cercetătoarei se făceau plini de lacrimi, când Iulia Bejan-Volc descria sentimentele copiilor rămași singuri, părinții cărora au fost nevoiți să plece din Țară ca să-i asigure un trai mai decent.

Pentru a accentua frumoasa năzuință de a schimba soarta poporului său înspre mai frumos și mai bine, ca un bun pedagog care știe din propria experiență că feicare învățătură începe prin crearea exemplului, autoarea include în concepțiile monografiilor semnate compartimentul „Poezie”, descriind în formă de vers admirația pentru poporul băstinaș. Toate poeziile compuse de Iulia Bejan-Volc descriu dragostea, speranța și dedicația autoarei întru viitorul frumos și prosper al națiunii autohtone. Chiar și denumirile lucrărilor semnate de savantă accentuează ideea că noi suntem mereu văzuți de Celălalt, de Cel-de-Sus și de cel de alături (Bejan-Volc 2014: 3-216). Important e să nu iutăm cine suntem și încotro ne îndreptăm (Bejan-Volc 2002: 3-146).

Genderul real și imaginar, abordat pluridisciplinar de doctorul habilitat Iulia Bejan-Volc ne descoperă ca națiune și valorifică dorința de a ne cerceta în continuare pentru a ne regăsi într-un prezent ce ne va asigura și viitorul. Un viitor care prin asemenea

cercetări are șanse de a fi conceput savant, cu dragoste și dăruire de sine (Bejan-Volc 2012: 1-197). În esență, cercetările efectuate și publicate de către doctorul habilitat Iulia Bejan-Volc ne oferă modelul necesar pentru realizarea celor mai importante sarcini existențiale.

#### Referințe bibliografice

Anichin V., Bejan-Volc Iu., Buciuceanu-Vrabie M. Dicționar enciclopedic de sociologie. Chișinău: FEP Tipografia Centrală, 2013. 632 p.

Bejan-Volc Iu. Cine suntem noi? Ce știm noi unul despre altul? Chișinău: Centrul Editorial-Poligrafic USM, 2002. 146 p.

Bejan-Volc Iu. Considerații asupra sistemului de valori: imagini etnosociologice din viața satului. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. I. Chișinău: 2006, p. 119-125.

Bejan-Volc Iu. Considerații asupra unor dimensiuni conceptuale în cercetarea fenomenului migrațional. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VIII. Chișinău, 2010, p. 17-20.

Bejan-Volc Iu. Cu drag de voi: Prin voi și azi trăiesc... Chișinău: Notograf Prim, 2012. 197 p.

Bejan-Volc Iu. Evoluția relațiilor sociogender la sate în perioada de transformare a societății (în baza materialelor din Republica Moldova). Teză de doctor habilitat în sociologie (22.00.04). Chișinău, 2003. 241 p.

Bejan-Volc Iu. Femeile din comunitățile rurale: tendințe și afirmări. Chișinău: Rotaprint, 2000. 157 p.

Bejan-Volc Iu. Noi în oglinda Celuilalt: imaginar gender. Chișinău: Notograf Prim, 2014. 216 p.

Bejan-Volc Iu. Probleme sociale ale autoafirmării femeilor din localitățile rurale în condițiile de tranziție (în baza investigații sociologice și etnosociologice din Republica Moldova): Autoref. tezei de doctor în sociologie (22.00.04). Chișinău, 1997. 20 p.

Bejan-Volc Iu. Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău: Centrul Ed.-poligr. al USM, 2004. 160 p.

Bejan-Volc Iu. Satul moldovenesc: arii tematice tradiționale. Chișinău: S. n., 2016. 356 p.

*Dr. Victoria ROCACIUC*

## IN MEMORIAM

## МОЙ УЧИТЕЛЬ: БОЛГАРИСТ КОНСТАНТИН ПОГЛУБКО



Мне в жизни повезло с учителями. Народная мудрость гласит: «Почитай своего учителя, как своего родителя. Твои родители подарили тебе жизнь, а учителя дали знания, которые помогут достойно жить на этом свете». Таким моим учителем был известный болгарист Константин Александрович Поглубко. Именно он открыл для меня горизонты творчества в истории и в жизни. Поэтому у меня счастливая профессиональная судьба.

Константин Поглубко был одним из тех, кто продолжил и развил болгарские традиции в Молдове в изучении взаимоотношений болгар с русским, молдавским и украинским народами, истории болгарских поселенцев в XIX в. в Бессарабии. Его труды и исследования по-прежнему имеют научную ценность и широко используются историками, краеведами, журналистами и другими специалистами в Молдове, России, Украине и Болгарии.

В мае 2021 г. Константину Александровичу Поглубко исполнилось бы 85 лет. Будущий ученый родился 17 мая 1936 г. в городе Констанца, Румыния. Его родители были родом из Бессарабии – отец из Ново-Ивановки (ныне Арцизский район Одесской области). В конце 1940 г. семья поселилась в родном селе отца. Здесь прошли детские и школьные годы Константина. Такие известные для будущих коллег характерные черты Поглубко, как упорство, целеустремленность, были им приобретены именно в этот период жизни.

В 1957 г. будущий ученый поступил на исторический факультет Одесского государственного университета им. И. Мечникова. С первого курса проявлял интерес к научным студенческим исследова-

ниям. Однокурсники и преподаватели знали, что Поглубко будет заниматься наукой и что он многого достигнет, если будет учиться в аспирантуре. Уже в студенческие годы он опубликовал несколько интересных материалов по античности. Но события, неожиданно для всех, меняются. На четвертом курсе, после рождения сына, по финансовым причинам он перешел на заочную форму обучения и решил работать учителем в школе.

Я был в седьмом классе, когда у нас в школе появилась чета новых историков – Анжела Николаевна и Константин Александрович Поглубко. Историю нам читала Анжела Николаевна. Через нее я познакомился с Константином Александровичем. Они стали меня приглашать в гости в свою съемную квартиру, недалеко от школы. Мы очень сблизились с учителем. По его предложению я стал старостой исторического кружка. Кроме того, по его инициативе и под его руководством был создан сельский музей, собрана интересная этнографическая и архивная коллекция. Молодой педагог вложил много сил и знаний в подготовку и организацию празднования 150-летия села. Я был подключен к этой подготовке, будучи в составе оргкомитета по предложению своего учителя. Праздник в Чийшии, душой которого был К. А. Поглубко, стал заразительным примером для соседних болгарских сел, которые одно за другим устраивали подобные торжества. Одновременно Константин Александрович начал усиленно собирать материалы по истории края, а точнее – о селе Чийшия и о своем родном селе. Наш кружок активно включился в эту деятельность. Особенно интересной и важной работой стали записи воспоминаний жителей села. Их было записано около ста. Именно тогда я стал что-то узнавать о Болгарии, ее деятелях. Когда я учился в 8-м классе, К. А. Поглубко отправил меня зимой в соседнее село Задунаевка, где создавался местный музей, в котором был уголок о пребывании Христо Ботева в указанном селе. Летом я и мой одноклассник Андрей Червенков, будущий художник, были привлечены нашим учителем для поездки в Одессу с целью сбора материалов. Впервые я попал в известные книгохранилища – в научные городские и университетские библиотеки. До сегодняшнего дня чувствую тот трепет, когда впервые знакомился с трудами А. Скальковского и др. Уже тогда Константин Александрович познакомил меня с одним из столпов известной истори-

ческой одесской школы – Вадимом Сергеевичем Алексеевым-Поповым. Кстати, впоследствии, в мою бытность студентом Одесского университета, именно он был моим руководителем дипломной работы.

В 1962 г. К. А. Поглубко с отличием окончил заочно Одесский университет. Хотя он и был предан преподаванию, его интерес к научной работе взял верх. Константин Поглубко был принят научным сотрудником в Институт истории Академии наук Молдовы. Однако наши контакты не прерывались. Он практически оставался научным руководителем нашего ученического исторического общества. Под его руководством учащиеся школы принимали участие в археологических экспедициях, которые проводились в окрестностях села. В связи с тем, что К. Поглубко занимался написанием очерков по истории сел и городов Одесской области, он приезжал в наше село для продолжения сбора материалов по его истории. Я также активно подключился к этой работе. Интересно, что в первом варианте очерка, представленного главной редакцией данного труда в Одессе, моя фамилия тоже значилась: я был включен как соавтор. Этот вариант с моей фамилией я видел в материалах, сохраненных в Государственном архиве Одесской области. Однако на последнем этапе выхода очерка из печати она была снята редакцией.

В Кишиневе К. Поглубко очень успешно занимается научной деятельностью. Одна за другой следовали его командировки в Москву, Ленинград, Киев, Одессу и другие города страны. Его первое знакомство с родиной своих предков – Болгарией произошло в 1968 г., где он активно работал в архивах и библиотеках, встречался с болгарскими коллегами. С 1965 по 1969 г. заочно учился в аспирантуре Института славянских и балканских исследований АН СССР. 4 марта 1970 г. защитил кандидатскую диссертацию. Два года спустя была опубликована его диссертация – «Очерки истории болгаро-русских революционных отношений в 1960–1970-е годы». Затем одна за другой издаются книги о многогранных отношениях России и Молдовы с Болгарией. Среди них – труд «Из истории болгаро-русских культурных связей в 40–70-е годы XIX века (Болгары в учебных заведениях Одессы, Киева, Кишинева)». В данную книгу на русском и болгарском языках вошли очерки о русских народниках, украинских общественных деятелях.

Книгой «Христо Ботев и Россия» К. А. Поглубко внес большой вклад в празднование 100-летия подвига Ботева. Он также опубликовал много статей о Х. Ботеве в периодической печати. К столетию освобождения Болгарии от османского ига

кишиневским исследователем было опубликовано научно-популярное издание «Весна освобождения».

Когда я в 1967 г. поступил на исторический факультет Одесского государственного университета, мои контакты с Константином Поглубко как ученика с учителем продолжились. Очень часто я приезжал в Кишинев. Как правило, останавливался у своего учителя. От него узнавал о проблемах в Институте истории, вообще о развитии исторической науки в Кишиневе. Уже на первых курсах у меня зародилось желание устроиться на работу в этот институт. Я успел познакомиться со многими его сотрудниками. Посещал архив и библиотеки Кишинева. Именно здесь мной был собран некоторый материал по своей дипломной работе «Участие бессарабских болгар в болгарском национально-освободительном движении». Еще студентом я посетил Кэприянский монастырь, который около 200 лет был преклонен болгарскому Зографскому монастырю на Святой горе Афон. Часто из Одессы я привозил литературу. По настоянию К. А. Поглубко, на заседании Отдела истории европейских стран, состоявшемся в марте 1972 г., было заслушано мое сообщение о моих намерениях заниматься болгаристикой. Был одобрен мой интерес к конкретной тематике, связанной с моей дипломной работой, которая заняла второе место на общеукраинском конкурсе студенческих работ. Однако при принятии меня на работу в институт оказалось, что предложенная мною тема была уже занята. Именно тогда К. Поглубко предложил мне тему об организационном формировании болгарского национально-освободительного движения.

Константин Поглубко много сделал для создания группы ученых (Иван Забунов, Лилия Степанова, Савелий Новаков, Иван Грек, Николай Червенков), изучающих разные области болгарской истории и культуры. Для большинства из них он также являлся учителем и наставником. Ученый поддерживал тесные связи с краоведами из болгарских поселений, такими как Георгий Апостолов из Задунаевки, Петр Кайряк из Тараклии, Христофор Кискин из Новоивановки, Иван Кискин из Киева, Михаил Кайряк из Тараклии и др. Не без его инициативы и помощи в Кишиневе поселились поэты Нико Стоянов – земляк Поглубко, Михаил Бычваров – его ученик из Чийшии. У него сохранялись длительные творческие связи с музыковедами Петром и Степаном Стояновыми, с поэтом Петром Бурлак-Вылкановым, художником и поэтом Дмитрием Пейчевым. Эти творческие деятели посвятили ему свои произведения. Константин Поглубко своим обаянием, умением дружить, уважительным отношением, магнетизмом своей

личности привлекал к себе людей, самых разных как по возрасту, так и по статусу и менталитету. Со всеми находил общий язык и обоюдно интересные темы.

К. Поглубко очень любил посещать Болгарию не только для работы в архивах и библиотеках, но и для ознакомления с культурными и природными достопримечательностями. Не случайно сборник о нем озаглавили эпиграфом из его письма «Болгария в сердце моем...». Впервые я увидел эту страну в 1973 г. во время организованной им совместной двухнедельной поездки по Болгарии, где он много общался на профессиональные темы и вел интересные дискуссии с болгарскими коллегами. Со многими из них я продолжаю сотрудничать до сегодняшнего дня. Некоторые из книг Константина Поглубко были переведены в Болгарию. Благодаря его сотрудничеству с болгарскими журналистами сотни его статей, интервью вышли в болгарских периодических изданиях. Вполне закономерно за такую активную деятельность и большой вклад в болгаристику К. А. Поглубко в 1980 г. был награжден правительством Болгарии орденом Кирилла и Мефодия. Ученый очень гордился этим отличием. Предполагаю, что он был бы горд и тем, что его ученик в моем лице также отмечен такой высокой наградой. За эту награду, как и за многие другие, прежде всего я обязан моему учителю Константину Александровичу, который с самых ранних моих ученических лет и до получения мною ученой степени, до занятия административных академических должностей был

неизменным и верным моим наставником. Он навсегда остается моим научным кумиром. Я живу в свете его идей, его поступков, его научных и человеческих измерений.

Ученый покинул этот мир в расцвете сил, скоропостижно – 9 мая 1983 г., за восемь дней до празднования своего 47-го дня рождения. Он оставил более 130 ценных работ, в том числе 13 книг, в которых писал о прошлом болгар Бессарабии, о связях Болгарии с Молдовой, Россией и Украиной. Осталось очень много нереализованных идей. Прежде всего он хотел написать биографическую книгу о Христо Ботеве, продолжить работу над участием бессарабских болгар в общественном движении Бессарабии и Болгарии, отметить в республике памятные места болгарской истории и культуры, проследить связи великого русского поэта Александра Пушкина с болгарскими... Поглубко был бы рад, что в Молдове изучаются эти проблемы, более того, сформировано (о чем он всегда мечтал) академическое подразделение – Отдел болгаристики, а также общественная организация – Научное общество болгаристов, которые успешно занимаются проблемами болгаристики, в различных населенных пунктах сооружаются памятники и устанавливаются мемориальные доски в честь видных болгарских деятелей.

*Др. хаб. Николай ЧЕРВЕНКОВ*

## RECENZII

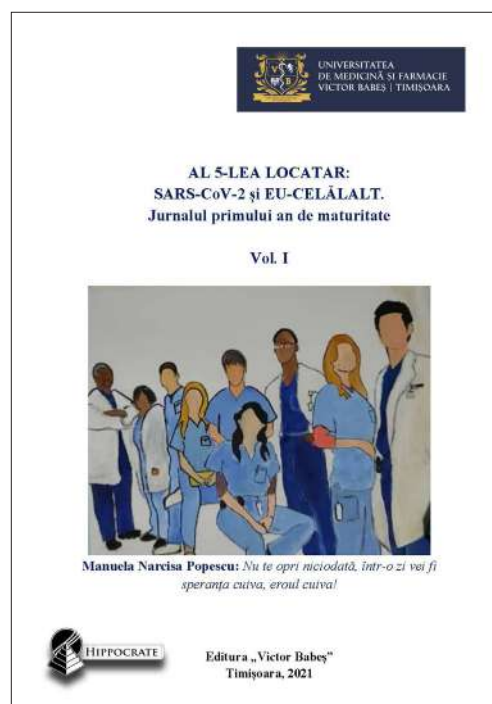
**GABRIELA-MARIANA LUCA (EDITOR COORDONATOR)**  
**DIANA BOC-SÎNMĂRGHIȚAN (CO-EDITOR)**  
**AL 5-LEA LOCATAR: SARS-CoV-2 și EU-CELĂLALT.**  
**Jurnalul primului an de maturitate**  
**Vol. I (Timișoara: Editura „Victor Babeș”, 2021. 237 p.)**

Lucrarea apărută la Timișoara în anul curent este coordonată de conf. univ. dr. în antropologie Gabriela Mariana Luca și de conf. univ. dr. Diana Boc-Sînmărghițan, ambele cadre didactice la Centrul de Cercetare de Lingvistică Aplicată și Studii Culturale Comparate din cadrul Universității de Medicină și Farmacie „Victor Babeș” din Timișoara. Lucrarea se dorește a fi o cronică a lunilor de pandemie din primul an de facultate, gândurile și sentimentele a peste cinci sute de studenți mediciniști care au răspuns temei lansate de cursul de antropologie culturală: *Eu, celălalt. Ce m-a învățat pe mine Covid-19?* Deoarece la acest apel repondenții au fost mult mai mulți decât se estimase inițial, cronica aceasta cuprinde 3 volume, unul fiind deja publicat, celelalte 2 în curs de apariție.

Din rândurile trimise se desprind cu ușurință ideile și sentimentele diverse ale acestor tineri care au avut „privilegiul” de a traversa o pandemie mondială, de a fi parte dintr-un fenomen care, conform ciclului istoric, are loc cam o dată la 100 de ani, totul scris într-o limbă care denotă o lectură susținută și de calitate. Experiența învățământului on-line și-a pus amprenta în mod diferit asupra lor iar spațiul *sacru* al casei a devenit pentru toți locul de redescoperire al propriului eu și al celorlalți, al redescoperirii relațiilor cu ei înșiși și cu ceilalți „locatari”, al sentimentelor uneori uitate sau estompate de ritmul nebunesc al lumii actuale, fapt surprins foarte bine de unul dintre studenții-autori atunci când afirma că „această experiență mi-a permis să-mi redescopăr familia prin conștientizarea empatiei și a grijii pe care le-o pot oferi eu însumi. Trebuie să fi existat din totdeauna, dar nu fusesem conștient de asta până acum” (p. 10).

Fenomenul pandemiei este perceput de unul dintre studenți ca „un timp aparte ce ne intersectează viața și atinge profund ființialitatea, astfel că un asemenea timp de încercare ar trebui să constituie un felinar de reflectare a propriei existențe într-o noapte de slăbiciuni carnale și imensitate temporală” (p. 12), modul de exprimare profund filosofic și totodată poetic contrastând puternic cu negativitatea fenomenului, încercând parcă o conciliere a răului cu binele.

Primul volum cuprinde 170 de intervenții ale studenților cuprinse în 237 de pagini, de fapt descrieri ale experiențelor din intimitatea casei în această peri-



oadă de izolare, așteptări și deziluzii, reflecții asupra consecințelor restricțiilor în viața personală și, mai ales, în cea socială, izolarea privită ca lecție de viață, impactul bolii asupra corpului și sufletului, întreg evantaiul de sentimente pozitive și negative născute din contactul cu virusul, acest inamic „public și invizibil” care a reușit să schimbe întreaga concepție asupra vieții și societății, care a îngenuchiat economic și psihologic întreaga lume (p. 19), care a născut atâtea frici și panici uneori incontrollable, duse la extrem.

Dar ceea ce răzbate cu prisosință din aceste texte ale unor tineri care intră în viața de adult cu masca pe față este speranța. Și nu în orice, ci în bine, într-o viață mai frumoasă, mai responsabilă, mai curată. În această perioadă de redescoperire de sine tinerii au învățat lecții: „Consider un favor această pandemie prin simplul fapt că mi s-a oferit oportunitatea de a da dovadă de maleabilitate în cele mai dificile momente” (p. 15); „Pot spune că virusul mi-a fost „aliat” în relația cu părinții și m-a ajutat să văd cât de important este să ai familia aproape în momentele grele: „Familia reprezintă raiul într-o lume nemiloasă” (p. 17); „Am învățat să respect și să prețuiesc mai mult viața, deoarece viața este cel mai important și cel mai sfânt dar de pe pământ. Am învățat să mă

prețuiesc mai mult și să mă comport mai frumos cu toți oamenii din jurul meu. Și toate acestea datorită ție, bunul meu *prieten* Covid-19, care mi-ai furat nu doar primul an de studenție, dar și un an foarte prețios din viață” (p. 19); „Chiar dacă acest virus a părut să pună omenirea într-o așteptare continuă, nu a reușit să oprească **viața**, fiecare dintre noi a evoluat. Am făcut-o și eu! A fost un an despre ascensiunea eului interior” (p. 20); „Am învățat că raportarea mea la celălalt trebuie să fie una plină de dragoste, compasiune și ajutor, nu una de indiferență. Am învățat că rămân prin ceea ce ofer celorlalți, iar nu cu ceea ce păstrez pentru mine. Am învățat că a dăruii mă face mai fericită decât a primi și că viața, în profunzimea ei, se măsoară în cât bine ai făcut, în câte vorbe frumoase ai spus și în câți oameni ai ajutat cu adevărat” (p. 32).

Astfel, testul trecerii la alt nivel al vieții, cel de adult, a fost trecut cu brio de toți cei care au considerat că exprimarea în scris a tuturor frământărilor și gândurilor intime în cadrul acestui proiect merită împărtășite și altora, că și acest gest este unul de solidaritate cu ceilalți, cu lumea, cu viața. Că toți trebuie să învățăm lecția umilinței în fața naturii, a recunoștinței în fața vieții și a creației, a înțelepciunii de a găsi fericirea în

lucrurile mărunte, în obișnuința respectării corpului, a minții și a sufletului, a identificării vulnerabilităților și a rezolvării neajunsurilor personale și sociale înainte de a deveni probleme, a bucuriei descoperirii și redescoperirii propriului Eu dar și a celorlalți.

Deși stilurile abordate sunt diferite, și e firesc dat fiind numărul mare de subiecți, care au pus accent pe problematici diverse, cu toată eterogenitatea lor sunt caracterizate de o încărcătură emoțională deosebită, firul roșu al volumului constituind sinceritatea dezarmantă a tinerilor, goliciunea gândurilor și sentimentelor etalate cu franchisețe în acest volum.

Data fiind originalitatea temei abordate și a subiectelor tratate, consider volumul un produs publicistic de excepție, o adevărată cronică a perioadei de început a pandemiei, o lectură extrem de interesantă care nu poate oferi lectorului decât satisfacții sufletești și îndemnuri la reflecție asupra fenomenului pandemic dar, mai ales, asupra maturității și înțelepciunii generației tinere, nu de puține ori blamată de societatea actuală. De aceea, recomand cu căldură lecturarea acestui volum.

*Dr. hab. Gherghina BODA*

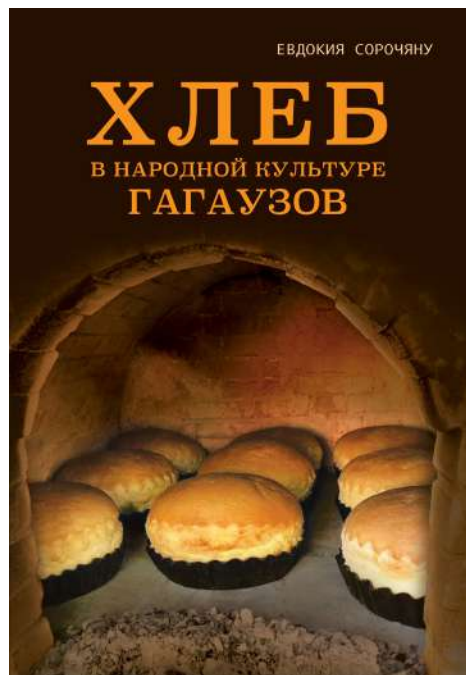
**RECENZIE LA MONOGRAFIA EUDOCHIEI SOROCEANU  
„PÂINEA ÎN CULTURA POPULARĂ A GĂGĂUZILOR: STUDIU ETNOLINGVISTIC”  
(Chișinău: Lexon-Prim, 2020. 364 p.)**

Monografia Eudochiei Soroceanu este dedicată analizei simbolicii, semanticii culturale și terminologiei asociate pâinii și produselor de panificație în viața cotidiană, festivă și ceremonială – atât calendaristică, cât și de familie – a găgăuzilor. Această lucrare se bazează, în primul rând, pe propriii ani de cercetare de teren, încununate cu rezultate valoroase.

Determinând relevanța cercetărilor în partea introductivă a lucrării sale, autorul notează: „Actualizarea patrimoniului etnocultural se manifestă prin reconstrucția câmpului semantic al codurilor culturale. Unul dintre aceste coduri este pâinea rituală. Fiind punctul central al semanticii rituale și al simbolismului, pâinea acționează ca un purtător de informații culturale, joacă rolul unui «text», în care informațiile culturale semnificative social sunt stocate într-o formă codificată și transmise generațiilor următoare. Pâinea este unul dintre simbolurile de bază ale culturii”. Pe baza varietăților de pâine, se poate urmări evoluția sa în procesul de dezvoltare istorică a culturii tradiționale de zi cu zi a oamenilor.

E. Soroceanu începe să prezinte rezultatele cercetărilor sale cu un capitol care prezintă istoria studiului pâinii ca unuia dintre elementele culturii tradiționale a poporului găgăuz. Aici, ea se referă la experiența predecessorilor săi, care, într-un anumit grad sau altul, s-au ocupat de această problemă în diverse contexte. Printre aceștia se află cercetători precum V. A. Moshkov, S. S. Kuroglo, M. A. Marunevici, D. E. Nikoglo, E. N. Cvilinkova și alții.

Urmează capitolul „Etnografia pâinii și a panificației”, care indică locul pâinii și al produselor de panificație (precum și cerealele, făina, aluatul) în cultura tradițională a găgăuzilor, se relevă faptul că istoric găgăuzii au dezvoltat două varietăți de pâine și panificație: cu și fără drojdie. Se stabilește că cea mai veche metodă de preparare a pâinii a fost coacerea turtelor nedospite (*çörek*) pe fundul fierbinte, fără cenușă, a unei vetre deschise. Metodele de coacere a diferitelor tipuri și varietăți de produse de panificație, metodele de preparare a acestora și obiectele utilizate sunt prezentate în detaliu. Autorul operează cu pricepere și competență cu zeci de denumiri de pâine și produse de panificație, dezvăluind specificitatea acestora și trasând paralele etnoculturale; le clasifică în funcție de diverse criterii, de exemplu, în funcție de metoda de preparare, în funcție de utilizarea lor în diferite ritualuri etc. Astfel, este indicat faptul că prăjiturile unse cu miere (*ballı çörek*, *ballı pita*), diferite tipuri de colaci, covrigi, covrigei (*kolaç/kolaççık*, *kukla*, *guguşçuk*), biscuiți de casă (*gevrek/şişek*, *kovrik*, *pitiç-*



*ka*) și plăcinte din foi (*kurma / pidă, döşemä*) au fost folosite ca pâine ritualică.

Tot acest capitol conține semne și credințe, proverbe și zicale, frazeologisme asociate produselor din pâine și de panificație.

Prezintă interes studiul unui astfel de aspect precum pătrunderea reciprocă a tradițiilor culturale de coacere a pâinii în spațiul etnografic balcanic. E. Soroceanu dezvăluie procesele de interacțiune etnoculturală, influență și îmbogățire reciprocă în tradiția coacerii pâinii și a produselor de panificație printre popoarele care locuiesc în sudul Moldovei. Ca rezultat al unui studiu cuprinzător al coacerii și al utilizării produselor din pâine în cultura tradițională din Găgăuzia, ea ajunge la concluzia că o trăsătură caracteristică a utilizării pâinii și a produselor de panificație în această cultură este diversitatea sa, prezența tipurilor arhaice de produse, care își duc originea din perioada nomadă a strămoșilor găgăuzilor și cele care au apărut în perioadele balcanice și basarabene ale dezvoltării istorice a acestui popor.

Urmează două capitole în care autorul analizează rolul pâinii în ritualurile găgăuze. Astfel, în capitolul III „Pâinea în ritualurile familiale ale găgăuzilor” sunt urmărite semantica culturală și simbolismul pâinii în obiceiurile legate de naștere, nuntă și ritualurile funerare și memoriale. Autorul efectuează o analiză amănunțită a tipurilor corespunzătoare de pâine și produse de panificație, descrie în detaliu și explică funcțiile acestora, dezvăluie acțiunile cu pâinea. E. Soroceanu crede pe bună dreptate că pâi-

nea, fiind centrul semanticii rituale, este unul dintre cele mai încărcate simbolic obiecte rituale din cultura spirituală a poporului găgăuz. Ea subliniază că natura polisemantică a pâinii se manifestă în ritualurile familiale. În dependență de orientarea funcțională a ritualului, pâinea și produsele din pâine din ritualurile legate de naștere pot fi un simbol al destinului (personal și colectiv), a soartei, a începutului vieții, a sănătății, a talismanului, a căsătoriei, a bogăției etc. Pâinea pentru nuntă (sub formă de cereale, aluat, pâine, produse de patiserie) simbolizează căsătoria, unirea mirelui cu mireasa (aceasta se transmite metaforic prin frământarea aluatului), „treccrea” tinerilor de la un statut social la altul, înfrățirea a două familii (o bucată de aluat pregătită în casa mirelui, se adaugă în aluatul pregătit în casa miresei, se face schimb de pâine) etc. este un simbol al „vieții-morții”, reînnoirii eterne, speranței pentru o nouă viață prosperă, unității clanului, continuității acestuia. Turtele *can pitasi* („pâinea sufletului”), gătite imediat după moartea unei persoane, sunt în același timp un simbol al sufletului decedatului, a destinului său (o parte din care pleacă cu el, iar cealaltă împărțită între cei vii). Trebuie remarcat faptul că, evaluând natura polisemantică a pâinii în diferite ritualuri familiale, autorul dă dovadă de un spirit de observație pronunțat, care îi permite să ajungă la o serie de concluzii interesante.

O analiză la fel de amănunțită și detaliată a fost efectuată în capitolul IV „Pâinea în ritualul calendaristic al găgăuzilor”. Ea dezvăluie semantica culturală și simbolistica produselor din cereale, făină și pâine în ritualurile calendaristice de iarnă, în obiceiurile și ceremoniile de primăvară, precum și în sărbătorile de vară și toamnă. Autorul remarcă faptul că pâinea (cerealele, făină) este înzestrată în riturile calendaristice cu proprietăți producătoare, apotrope și tămăduitoare. E. Soroceanu a remarcat un lucru interesant privind legătura dintre ritualurile calendaristice și ritualurile de comemorare. Ea crede că abundența riturilor de comemorare din ritualul calendaristic al găgăuzilor vorbește despre atitudinea lor față de strămoșii lor, că ambele lumi – cei vii și cei morți – erau percepute ca fiind reale, iar pâinea ceremonială și felurile de mâncare din cereale (*koliva*) erau simbol al legăturii dintre aceste lumi: „Boabele de cereale, fiind un dar pentru morți, au modelat realitatea necesară unei persoane prin schimbul de cadouri cu lumea morților, de la care se așteptau la sprijin”. Ca urmare a analizei efectuate, autorul ajunge la concluzia că găgăuzii au păstrat îndeosebi obiceiurile calendaristice asociate riturilor funerare. Ea vede explicația acestui lucru, în special, în păstrarea relațiilor sociale și de rudenie bazate pe respectul față de cultul strămoșilor lor. De asemenea, analiza comparativă a utilizării pâinii în ritualurile calendaristice ale găgăuzilor îl conduce pe autor la

concluzia că există un număr mare de pâini identice în riturile calendaristice găgăuze, bulgare și moldovenești, care este rezultatul interacțiunii interetnice de secole.

În ciuda faptului că în fiecare capitol al monografiei sale, E. Soroceanu acordă o anumită atenție terminologiei relevante, ea menționează în mod special acest aspect în capitolul V „Terminologia pâinii ceremoniale și a produselor de panificație”, pornind de la faptul că nu s-a realizat încă un studiu cuprinzător al termenilor ce denotă pâinea ceremonială în cultura tradițională a găgăuzilor, care s-ar baza pe o analiză sistematică a lexemelor acestui grup, implicând examinarea principiilor nominalizării termenului, a capacităților motivaționale ale sistemului găgăuz de formare a termenilor, originii termenilor ritualici, semantica și structura acestora, precum și relațiile paradigmatică în grupurile de termeni studiate. Acestui, precum și multor alte aspecte, este dedicat capitolul în cauză. Analiza etnolingvistică a denumirilor pâinii (cereale, făină, produse din aluat), efectuată de autor, a arătat o bună conservare a denumirilor turcești originale în limba găgăuză, care constituie baza principală a denumirilor. Diverse împrumuturi au fost adăugate lexicului turcesc actual ca urmare a contactelor etnoculturale cu diferite popoare atât din Balcani, cât și din Basarabia. Împrumuturile grecești, arabo-persane, slave și romane s-au suprapus peste vocabularul arhaic turcesc. În acest capitol rezultatele unor astfel de stratificări și interacțiuni sunt studiate pe larg, cu atenție și cu măiestrie.

Pe lângă cele cinci capitole menționate, monografia conține o serie de anexe care contribuie, la fel, la o mai bună înțelegere a subiectelor investigate de autor. Acestea conțin: un glosar, tabelul „Evoluția pâinii și produselor de panificație și denumirile lor în cultura tradițională a găgăuzilor”, precum și proverbe, zicători, ghicitori, frazeologisme cu o componentă care denotă produse de panificație. Este imposibil să nu subliniem importanța pentru această lucrare a unui număr impresionant de fotografii color realizate în principal de autor, care oferă informații care completează și explică ceea ce este menționat în text.

În adnotarea la monografia „Pâinea în cultura populară a găgăuzilor: studiu etnolingvistic” E. Soroceanu notează „cartea se adresează atât specialiștilor – etnologi, lingviști, etnografi, folcloriști, culturologi <...>, cât și tuturor celor care sunt interesați de problemele culturii tradiționale găgăuze”. Considerăm necesar să adăugăm că această lucrare va fi utilă în studierea aspectelor relevante ale culturii tradiționale nu doar a poporului găgăuz, ci și a altor popoare, deoarece oferă o metodologie detaliată și verificată pentru cercetarea acestor probleme.

Dr. Tatiana ZAICOVSCHI

## VALORIFICAREA PATRIMONIULUI CULTURAL ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL DIN REPUBLICA MOLDOVA (anii '90 ai sec. XX – începutul sec. XXI)

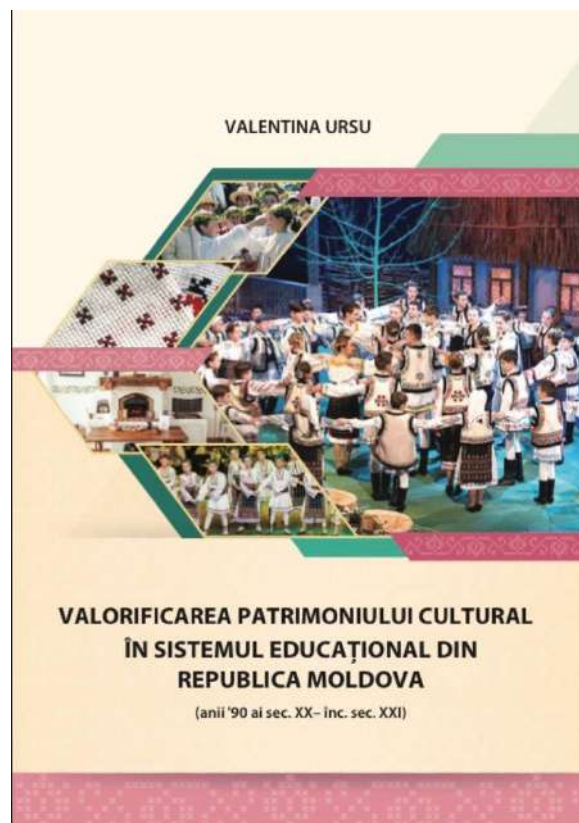
Recent, Valentina Ursu, dr. în istorie, conf. univ., a definitivat o nouă monografie, cu genericul *Valorificarea patrimoniului cultural în sistemul educațional din Republica Moldova (anii '90 ai sec. XX – începutul sec. XXI)*, care apare sub îngrijirea Editurii *Garomont Studio*. Lucrarea constituie un studiu amplu, cu un profund conținut analitic asupra problemelor patrimoniului cultural și a valorificării acestuia în sistemul educațional din Republica Moldova. Autoarea îmbină armonios pedagogia și studierea științifică, fiind o profesoară și o cercetătoare excelentă. Consideram că aceste două calități sunt deopotrivă, dar studiul de față demonstrează că activitatea de cercetare depășește anumite virtuți, specifice doar unui profesor.

Latura definitorie a cărții este caracterul ei interdisciplinar și original. Cercetătoarea și-a propus să analizeze problematica patrimoniului cultural și utilizarea potențialului său în sistemul educațional. Conținutul și esența monografiei denotă actualitatea, caracterul și particularitățile inedite ale cercetării.

Valentina Ursu a realizat investigarea acestei probleme, în anii 2015–2019, în cadrul proiectelor științifice „Patrimoniul cultural național și universal în sistemul educațional” și „Valorificarea pluridimensională a patrimoniului etnocultural ca factor al armonizării și dezvoltării societății Republicii Moldova”. Pe parcursul cercetărilor, autoarea monografiei a reușit să cuprindă instituții foarte importante ale educației, prin patrimoniu: instituțiile de învățământ general, cel superior, așezămintele educaționale extrașcolare, asociațiile nonguvernamentale din Republica Moldova și să examineze tema în profunzime.

În condițiile actuale, când valoarea elementului național este dintr-un anumit unghi minimalizată, iar din alt punct de vedere se vorbește despre importanța subiectului, este necesar de a se lucra perseverent pentru propagarea patrimoniului național autentic. De altfel, autoarea subliniază importanța temei în felul următor: „Dincolo de valențele sale identitare, etice, estetice și cognitive, în condițiile gestionării adecvate, patrimoniul cultural poate deveni, așa cum arată experiența multor țări, un factor de dezvoltare durabilă și coeziune socială” (p. 6).

Perioada apariției acestei cărți este dificilă. Deși educația are, formal, un substrat național, cetățenii votează partide antinaționale și mulți dintre ei nu au conștiință națională. Astfel, în lucrare se menționează: „Din păcate, cei care practică, astăzi, la noi educația pentru cultura tradițională sunt prea puțini, iar contex-



mul social prea defavorabil conservării și promovării bogățiilor noastre spirituale” (p. 5).

Propaganda rusă face apeluri permanente la istoria sovietică și înobilează acea perioadă. În consecință, depistăm, în primul capitol al cărții, o referire critică, dar obiectivă asupra educației întru patrimoniul național cultural din perioada sovietică. De altfel, cărți cu această tematică sunt puține, iar autoarea, în baza unui bogat material faptic, descrie, cu lux de amănunte, contribuția unor autori consacrați, care au cercetat rolul patrimoniului cultural în societate.

Monografia constituie o cercetare bine gândită, muncită cu acribie, în care este tratată o problemă de actualitate stringentă. Structura lucrării este logică și coerentă, fiind formată din patru capitole, după cum urmează: Capitolul I. *Patrimoniul cultural – factor de afirmare al identității naționale*; Capitolul II. *Patrimoniul cultural în învățământul preuniversitar în anii '90 ai sec. XX – începutul sec. XXI*. Capitolul III. *Patrimoniul cultural în învățământul superior din Republica Moldova*; Capitolul IV. *Contribuția instituțiilor extrașcolare și asociațiilor non-guvernamentale în educația interculturală a copiilor și tinerilor*.

Studiul monografic este completat de anexe com-

plexe (20 de scheme, 5 diagrame, 60 de fotografii). Bibliografia include un număr impunător de documente de arhivă, documente publicate, studii științifice, manuale, lucrări didactico-metodice, articole din presă, interviuri, surse web, studiate și analizate cu discernământ de către autoare, care denotă o cunoaștere complexă și polivalentă a temei.

Printre punctele forte ale primelor capitole am putea menționa: prezentarea exhaustivă a istoriografiei problemei, întrebările interesante, oferite elevilor în cadrul sondajelor, pentru a înțelege nivelul de cunoaștere a patrimoniului național și universal, o analiză a părților pozitive, dar și a deficiențelor prezentării patrimoniului cultural în manualele de istorie și educație civică, din diferite ediții, în învățământul preuniversitar. Concluziile autoarei sunt următoarele: „Manualele respective oferă foarte puține informații cu caracter cultural. Cantitatea de informații furnizată, precum și densitatea acestora, pe teme, este insuficientă. Elevii sunt puțin familiarizați cu realizările culturii din Republica Moldova, din întregul spațiu românesc, cu obiceiurile, tradițiile, cultura materială și spirituală a altor țări. Acestea reflectă fragmentar patrimoniul material și imaterial: monumentele, complexele culturale, obiectele de artă, creațiile tradiționale, exprimate în forme verbale, muzicale, coregrafice și teatrale, precum și obiceiurile, practicile, reprezentările, expresiile spațiilor culturale asociate acestora” (p. 58).

Analizând activitățile extra-didactice, autoarea menționează: „Participarea în activitățile educaționale cu caracter etnografic aduce o contribuție valoroasă în educația morală, estetică, intelectuală, lărgind spectrul de cunoștințe ale elevilor. Concomitent, se consolidează abilitățile artistice, cele practice, care pot facilita alegerea profesiei. Participând în activitățile extra-curriculare, tinerii își formează deprinderi foarte utile de organizare a timpului liber. Totodată, promovarea valorilor culturii populare contribuie la formarea demnității naționale și a mândriei față de neam” (p. 60).

Cercetătoarea oferă o descriere amplă a ansamblurilor etnofolclorice care realizează educația pentru patrimoniu în instituțiile din învățământul preuniversitar. Ele nu sunt puține: Ansamblul – model „Moștenitorii” de la Liceul Teoretic „Mihail Sadoveanu” din Chișinău, Ansamblul folcloric de cântece și dansuri „Opincuța” de la Liceul Teoretic „Ion Creangă” din Chișinău, Ansamblul de dans popular al Școlii de arte „Valeriu Hanganu”, raionul Cantemir, filiala Baimaclia, Ansamblul folcloric de tip Model „Spicușor” de la Liceul Teoretic „Ștefan cel Mare” din satul Mihailovca, raionul Cimișlia etc.

Capitolul consacrat *Patrimoniului cultural în învățământul superior din Republica Moldova* descrie detaliat planurile de studii, modificările realizate

în învățământul etnocultural, în primii ani de independență, cursurile, lectorii etc. Autoarea afirmă că obiectivele prioritare ale specialităților etnologice erau: studierea culturii popoarelor, formarea abilităților de identificare, cercetare și protejare a patrimoniului cultural material și imaterial, realizarea proiectelor de cercetare, valorificare și protejare a patrimoniului istoric și cultural etc. Planurile de studii prevedeau instruirea, pe parcursul a 3 ani, la monospecialități, și 4 ani, la specialitățile duble. Disciplinele erau divizate pe categorii: fundamentale, de formare a abilităților și competențelor generale, de orientare socioumanistă, de specialitate, obligatorii și opționale, discipline la libera alegere și discipline de orientare către alt domeniu de formare, la ciclul II, master.

Domeniul de cercetare inserează și o prezentare a profesorilor care au activat în domeniu. Cercetătoarea a remarcat faptul atragerii și invitării specialiștilor notorii, cu o vastă experiență în studiul patrimoniului cultural național, care au contribuit la un înalt nivel de predare a disciplinelor de specialitate, trezind, astfel, interesul studenților față de acest subiect. Practica de specialitate a oferit un prilej deosebit pentru consolidarea cunoștințelor teoretice, obținute în aulele universitare. Activitățile practicii erau diverse, după cum se specifică în capitolul dat: „Pe parcursul practicii, studenții înregistrau interviuri cu băștinașii, completau chestionare. Concomitent, stagiarii realizau sarcini individuale. Iată câteva teme propuse pentru cercetare: Practici de ursită în cadrul sărbătorilor calendaristice; Descântecul – remediu popular; Riturile de trecere la români; Obiceiuri și rituri nupțiale la români; Obiceiul colindatului și descolindatului în arealul românesc; Obiceiuri și rituri românești în cadrul sărbătorilor pascale; Specificul teatrului popular ritualic la români; Simbolismul ornamentelor de pe veșmintele tradiționale românești; Rituri și obiceiuri de invocare a ploii în arealul românesc; Portul tradițional românesc etc.” (p. 88).

Investigațiile științifice ale studenților de la facultățile de profil s-au cuantificat în domeniile: Etnologie generală, Etnologia Românilor, Cultura materială, Cultura spirituală, Istoria culturii, Istoria localităților etc. „Rezultatele cercetărilor științifice studențești au fost finalizate prin susținerea tezelor de an și de licență, precum și prin prezentarea comunicărilor la conferințe naționale și internaționale”, – constată autoarea.

Rolul Universității Pedagogice de Stat „Ion Creangă” în pregătirea specialiștilor în domeniul *Etnologiei* este enorm, dat fiind faptul că facultatea are absolvenți care contribuie activ la propagarea valorilor culturale naționale. Cercetătoarea afirmă că și la Universitatea de Stat din Moldova, specialitatea „Etnologie”, la ciclul I, Licență, a existat în cadrul Facultății de Istorie și Filozofie, dar aceasta a fost suspendată.

Pregătirea specialiștilor, la ciclul II – Master, în cadrul programelor de master „Patrimoniu istoric și turism cultural”, „Management în Arte” de la Facultățile de Istorie și Geografie și Arte Plastice și Design a UPS „Ion Creangă”, este analizată și descrisă detaliat, cu mențiuni relevante despre planurile de studiu, masteranzi, cadre didactice. Academia de Muzică, Teatru și Arte Plastice din Moldova urmărește pregătirea masteranzilor în mai multe domenii artistice, iar Universitatea Tehnică a Moldovei are câteva programe de formare în domeniul valorificării patrimoniului cultural, susține autoarea monografiei.

Un subcapitol aparte este dedicat modalităților de cercetare a patrimoniului în instituțiile de învățământ superior din țara noastră. Sunt remarcate temele și conținutul tezelor de licență și master, cu mențiuni referitoare la subiectele cercetate: obiecte ale patrimoniului cultural material și imaterial, monumente de istorie și cultură din diferite localități ale Republicii Moldova, posibilitatea includerii acestora în rutele turistice, tradiții și sărbători populare.

Printre modalitățile de cercetare științifică sunt enumerate multiplele conferințe științifice atât ale studenților, cât și ale masteranzilor, cu exemplificarea celor mai reușite comunicări. Ca rezultat, investigațiile studenților și masteranzilor Facultății de Istorie și Geografie a UPS „Ion Creangă” se remarcă prin rezultate foarte bune și aprecieri înalte: Bursa Guvernului (1 student în anul de studii 2012–2013), Bursa Republicii (1 student în anul de studii 2016–2017; 2 studenți în anul de studii 2017–2018); Bursa Președintelui (1 student în anul de studii 2014–2015); Bursa Senatului UPS „Ion Creangă” și Bursa „Ion Creangă” (din 2012 până în anul 2019 – 25 de studenți) etc. Calitatea studiilor, dar și a cercetărilor științifice au permis realizarea mobilității academice a masteranzilor la Universitățile „Al. I. Cuza” din Iași, „Ștefan cel Mare” din Suceava, „Babeș Bolyai” din Cluj, Universitatea Liberă din Berlin, – menționează autoarea.

În lucrare se analizează și numeroase dificultăți cu care se confruntă universitățile în formarea specialiștilor, la domeniul „Patrimoniu cultural”, printre ele evidențiindu-se: insuficiența locurilor de muncă în republică, numărul mic al locurilor bugetare, care este oferit la admitere de către Guvern, pentru specialitățile „Etnologie”, „Muzeologie”, „Antropologie”, „Arte”, „Culturologie”. Probleme similare sunt consemnate și la specialitățile etnologice, antropologice, istorice din cadrul universităților din Moscova, Sankt-Petersburg, Samara, Kirov, Omsk, Minsk. Bunăoară, la cel de-al XII-lea Congres al antropologilor și etnologilor din Rusia (cu participare internațională), desfășurat la Ijevsk, în perioada 3–6 iulie 2017, au fost evidențiate următoarele aspecte: interesul scăzut al tinerilor pentru cercetări în

domeniu, numărul redus de locuri pentru angajare, prezența unui număr mic de discipline etnologice în programe universitare înrudite, resurse financiare limitate pentru realizarea investigațiilor de teren etc. Autoarea studiului monografic propune și opțiuni de ameliorare a acestei situații, în Republica Moldova.

Un subcapitol aparte de o importanță considerabilă, în viziunea noastră, este și analiza rolului valorilor naționale și universale în formarea continuă a profesorilor de Istorie și Educație civică/Educație pentru societate. Astfel, cercetătoarea Valentina Ursu concluzionează: „Valorile naționale, ce reprezintă proiecții ale conștiinței asupra valorilor universale, se manifestă în cultura națională înțeleasă în sensul cel mai larg, ele cuprinzând nu numai datini, obiceiuri, tradiții, dar și, întâi de toate, forțele auto-generatoare, apoi și viziunile, sursele de comunicare culturală și inter-culturală, codul genetic al limbajelor specifice, spiritualitatea poporului etc. Valorile naționale sunt componente ale vieții fiecărui individ, familiei, comunității naționale, și vieții însușite și dezvoltate prin educația socială, care se desfășoară în noțiuni-cheie ale existenței umane și devin cu adevărat orientări valorice” (p. 123).

În această parte a monografiei sunt prezentate aspectele didactice pentru analiza rolului valorilor naționale în formarea continuă a cadrelor didactice (strategiile didactice de predare-învățare: prelegere cu activități interactive, utilizarea filmelor didactice, mese rotunde, simulare) ale lucrului individual, se pun în evidență competențele cadrului didactic.

Aderăm la aserțiunea autoarei că competențele culturale ale studenților istorici, etnografi, geografi au fost consolidate prin varii acțiuni educaționale extra-curriculare. Așa, spre exemplu, au devenit tradiționale: „Sărbătoarea sarmalelor și plăcintelor”, șezătoarea „Misterul nopții, de Sfântul Andrei”, „Să trăiți, să-nfloriți”, „Dragobete”, sărbătorile „Galbenă gutuie”, „O gingașă și mlădioasă floricea”, „Hramul căminului studentesc”, vizitarea monumentelor de istorie și cultură, a așezămintelor culturale etc.

În acest mod, conchidem că autoarea monografiei a manifestat un interes sporit față de prezentarea ansamblurilor etnofolclorice, prin prezentarea personalităților care au condus și conduc aceste colective, analiza repertoriului lor. Astfel, consemnăm sumar doar câteva dintre acestea: Ansamblul etnofolcloric „Datina”, Ansamblul etnofolcloric „Crenguța de Iederă”, Ansamblul de muzică și dans popular „Ciuleandra”.

În lucrare sunt apreciate și alte manifestări culturale: Ziua Internațională a Dansului, Flashmobul „Hora – destinul coregrafic al românilor”, „Târgul Primăverii”, cu genericul „Dăruiește un zâmbet,

procurând un măștișor”, Seminarul public „Promovarea culturii bucatelor tradiționale”, care au remarcat mai multe laturi ale patrimoniului material și imaterial românesc.

Capitolul IV – *Contribuția instituțiilor extrașcolare și asociațiilor nonguvernamentale în educația interculturală a copiilor și tinerilor* conține o abordare nouă, și anume, latura interculturală a educației nonformale. Autoarea face o clasificare a acestei categorii de educație și a formelor de activități în realizarea lor. Capitolul abundă, în sensul pozitiv al acestui cuvânt, în date cantitative și calitative, referitoare la instituții extrașcolare din subordinea Ministerului Educației, Culturii și Cercetării. Printre colectivele de educație non-formală sunt analizate: Studioul muzical-coral „Lia-Ciocârlia”, Studioul folcloric „Iedera”, Ansamblul de dans popular „Speranța”, Ansamblul „Plăieșii”, Studioul de balet „Soarele”, Ansamblul de dans popular „Alunelul”, Ansamblurile de dans modern „Irida” și „Copilărie Dance”, Studioul de balet „Soarele”, Ansamblul de balet contemporan „Bolero”, Ansamblul de dans scenic „Versia” și Ansamblul de dans sportiv „CrisStyle” de la Centrul republican al copiilor și tinerilor ARTCO; Ansamblul vocal „Crescendo”, Ansamblul de dans modern „Favorit” și activitățile organizate în cadrul Centrului de creație „Eleonora Găină” din orașul Fălești, care valorifică bogatul potențial educațional al patrimoniului cultural.

Cu certitudine, este binevenit faptul că dna Valentina Ursu acordă o atenție sporită importanței asociațiilor nonguvernamentale pentru copii și tineri din Republica Moldova în domeniul cunoașterii și promovării culturii. Drept argument sunt analizate activitățile Asociației Naționale ale Tinerilor Istorigici. Sunt aduse exemple referitoare la proiectele și programele acesteia, cât și ale altei asociații obștești care contribuie, în mod considerabil, la studierea și protejarea monumentelor istorice, a tradițiilor populare și a obiceiurilor strămoșești. Aceasta este Asociația Națională a Scoutilor din Moldova (ANSM) – o mișcare educativă a copiilor și tinerilor, apolitică și nonguvernamentală, deschisă cetățenilor Republicii Moldova, indiferent de rasă, credință etc., fiind expuse, cu lux de amănunte, activitățile complexe ale cercetașilor din Moldova.

Astfel, în monografie, sunt studiate și analizate multiple surse, cum ar fi: documente, date statistice, planuri de învățământ, programe, publicații științifice, interpretate sub diverse aspecte. Introducerea în circuitul larg al unor nume noi ale cadrelor didactice, cercetătorilor științifici, coordonatori ai colectivelor artistice, studenți, masteranzi, profesori de licee și gimnazii, care manifestă asiduitate, perseverență, tenacitate, zi de zi, în educația pentru patrimoniu, este

o intenție binemeritată. Totodată, o descriere amplă, ordonată și documentată a repertoriului ansamblurilor folclorice, o bună prezentare a activităților didactice și extra-didactice în instituțiile de învățământ, i-au permis autoarei studiului în cauză să realizeze o analiză complexă a acestui domeniu.

Bineînțeles, sunt subiecte ce așteaptă, la rândul lor, să fie supuse cercetării. Rămâne a fi studiată latura filozofică a subiectului: de exemplu, de ce cu atâta efort, în domeniul educației pentru patrimoniu, cetățenii dau dovadă de lipsă de conștiință națională?

În consecință, menționăm faptul că autoarea monografiei a desfășurat o cercetare riguroasă, bine gândită, de actualitate, scrisă cu mult suflet și deosebită conștiinciozitate.

Referindu-ne, în ansamblu, la investigația realizată, conchidem că demersul științific al cercetătoarei Valentina Ursu este original prin faptul că sunt analizate, în plan diacronic și modern, activitățile întreprinse de instituțiile educative, întru valorificarea patrimoniului cultural național.

Rolul acestei lucrări, în abordarea problemelor educației, este unul considerabil și prin faptul că ne îndeamnă spre a cunoaște, a aprecia și a promova continuu cultura națională.

*Dr. Valentina ENACHI*

## СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

**Прокоп С.** *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprosor@mail.ru

**Зайковская Т.** *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@mail.ru

**Абусейтова М.** Член-корреспондент, доктор хабилитат, 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 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 истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

**Думиника Ион.** Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johny-sunday@yahoo.com

**Жданов В.** Доктор хабилитат филологии (Саппоро, Япония). noldvatiri45@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 истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

**Марушиакова Е.** Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). emp9@st-andrews.ac.uk

**Минасян С.** Доктор педагогики, профессор (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

**Никогло Д.** Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

**Нягота Б.** Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

**Осадчи Р.** Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). raisaosadci@yahoo.com

**Палихович Ю.** Докторант (Кишинев, Республика Молдова). palihovici@gmail.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 (Орел, Российская Федерация). stepansky@mail.ru

**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

**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.** PhD in History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

**Dolghi A.** PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

**Duminica Ion.** PhD in Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). johny-sunday@yahoo.com

**Duminica Ivan.** PhD in 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

**Grădinaru 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.** PhD in History, Associate professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

**Kocój E.** Doctor of Ethnology and Cultural Anthropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

**Korotayev A.** Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

**Marushiacova E.** PhD in History, Professor (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

**Minasyan S.** PhD in Education, Professor (Yerevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

**Neagota B.** PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

**Nicoglo D.** PhD in History, Associate professor (Chisinau, Republic of Moldova). nikoglo2004@mail.ru

**Osadci R.** Research Fellow (Chisinau, Republic of Moldova). raisaosadci@yahoo.com

**Palihovici I.** PhD student in History (Chisinau, Republic of Moldova). palihovici@gmail.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 (Oryol, Russian Federation). stepansky@mail.ru

**Ursu V.** Doctor in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). ursuvalentina@yahoo.com

**Valențova 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

## TERMENE ȘI CONDIȚII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR IN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

### Stimați colegi,

Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie.

### Considerații generale:

Revista acceptă pentru publicare lucrări științifice: studii monografice, articole de sinteză, recenzii, materiale de informare din viața științifică internă și externă (congrese, conferințe, simpozioane, seminare, colocvii), precum și cronici, documente de arhivă, 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 următoarea:

**I. Numele autorului și titlul articolului:** La începutul lucrării, indicați numele și prenumele autorului (autorilor) (pe marginea dreaptă a textului, cu caracter *cursiv*, ca în propoziții, de exemplu, *Antoaneta OLTEANU*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu majuscule și caracter aldin).

### II. Adnotare:

La începutul textului principal se va face o adnotare în română, engleză și rusă, fiecare însoțită de traducerea titlului și cuvintelor-cheie în limba rezumatului. Adnotările vor reflecta conținutul articolului, ideile și concluziile de bază. Adnotările se vor prezenta în format Times New Roman, Font size: 10, Space: 1,0. Volumul fiecărei adnotări va avea între 1300 (fără spații) – 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 rezumatele în trei limbi, textul lucrării, bibliografia, materialul ilustrativ, date despre autor, etc. Textul lucrării trebuie prezentat în manuscris și în format electronic: Times New Roman, Font size: 14, Space: 1,5.

**IV. Note:** în textul lucrării, notele la subsol sunt date cu superscript (de exemplu <sup>5</sup>). La fel ca și în text, numerotarea în note se efectuează cu superscript.

**V. Lista informatorilor:** include numele, vârsta, localitatea.

### VI. Lista abrevierilor

### VII. Referințe bibliografice:

Bibliografia va fi plasată sub textul principal al articolului. Linkurile vor fi aranjate în ordine alfabetică. Referințele bibliografice din text se vor prezenta în original. În cazul în care vor fi utilizate denumiri cu caracter chirilic, suplimentar se va face transliterarea numelor (conform sistemului US Library of Congress). Vezi mai jos Exemple de transliterare.

**Exemple de transliterare:** Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. În: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495 / Guboglo M. N. Institute sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

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. Dacă este necesar, se va continua indicând numărul imaginii, tabelului sau hărții, adică: (Eliade 1994: 45, img. 5, tab. 8).

**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.

**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.

**Document din arhivă:** (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).

**În lista de referințe bibliografice**, se vor distinge patru tipuri principale de literatură și surse citate: 1. Monografie. 2. Articol din revistă. 3. Articol din culegere. 4. Document din arhivă. 5. Document electronic.

Exemple de surse publicate în **Referințe bibliografice:**

**Monografie:** Eliade M. Imagini și simboluri. București: Editura „Humanitas”, 1994. 223 p. Adică, se vor indica (în ordinea stabilită): a) numele autorului

(autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) denumirea lucrării, d) locul publicării, e) editura, f) anul publicării, g) numărul total al paginilor.

**Articol din revistă:** Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, 2018, nr. 32, p. 201-210. Se vor indica: a) numele autorului (autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) denumirea lucrării, d) simbol despărțitor In:, e) denumirea revistei, f) anul publicării revistei, g) numărul revistei, h) prima și ultima pagină a articolului.

**Articol în culegere:** Dolghi A. Impactul colectivizării asupra vieții cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1951). În: Valorificarea patri-moniului 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, 2019, p. 113-129. Se vor indica: a) numele autorului (autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) denumirea articolului, d) simbol despărțitor În:, e) denumirea culegerii, f) locul, editura și anul publicării culegerii, g) prima și ultima pagină a articolului.

**Document din arhivă:** AȘ AȘM: Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei. Fond, inventar, dosar, pagină.

**Documente electronice:** Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. 2009. 729 p. <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 dicționarul sursei de proveniență.

### IX. Date despre autor:

Numele, prenumele, gradul științifico-didactic, instituția, e-mail, ORCID.

Data prezentării materialului, semnătura.

### Recenzii, prezentări de cărți, personalii, antologii 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. Manuscrisele și varianta electronică a lucrărilor științifice pot fi prezentate direct la redacție sau trimise prin poșta electronică.

**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](mailto:etnologie@ich.md); [etnologie@mail.ru](mailto:etnologie@mail.ru); website: [ethnology.ich.md](http://ethnology.ich.md); [ich.md](http://ich.md)

## СРОКИ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

### Уважаемые коллеги,

Центр этнологии Института культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в Журнале этнологии и культурологии.

### Общие положения:

Журнал принимает к публикации научные работы: монографические исследования, научные статьи, рецензии, информативные материалы о событиях в сфере научной жизни в стране и за рубежом (конгрессы, конференции, симпозиумы, семинары, коллоквиумы), архивные материалы, в которых затрагиваются инновационные темы, связанные с такими областями гуманитарного знания, как этнология и культурология. Журнал этнологии и культурологии 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, курсивом, как в предложениях, например, *Виктор ШАПОВАЛ*). Далее следует название статьи (текст по центру, прописными, полужирным).

### II. Резюме:

Перед основным текстом приводятся резюме на румынском, английском и русском языках, каждое с переводом названия и ключевых слов на соответствующий язык. В резюме отражается содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляются в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем каждого резюме составляет 1300 (без пробелов) или 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 на трех языках, текст работы, библиография, иллюстративный материал, сведения об авторе и т. д. Текст работы следует представлять в рукописной и электронной форме: Times New Roman, font size 14, space 1,5.

IV. **Примечания:** В тексте работы примечания даны надстрочным знаком (например<sup>5</sup>).

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:

Библиография помещается после основного текста статьи. Ссылки выстраиваются в алфавитной последовательности. Библиографические ссылки в тексте приводятся в оригинале. 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:** Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495 / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. V: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

**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. По необходимости, ссылка расширяется за счет указания номера рисунка, таблицы или карты, например: (Элиаде 2010: 45, рис. 5, таб. 8).

**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.

**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.

**Архивный документ:** (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).

В списке литературы предлагается различать четыре основных типа цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Статья в журнале. 3. Статья в сборнике. 4. Архивный документ. 5. Электронный документ.

**Примеры указания опубликованных источников в списке литературы:**

**Монография:** Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проспект, 2010. 256 с. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Фамилия автора (авторов). б) Инициалы (через пробел) автора (авторов). в) Название работы. г) Место издания. д) Издательство. е) Год издания работы. ж) Общее количество страниц.

**Статья в журнале:** Тишков В. А. От этноса к этничности и после. В: Этнографическое обозрение, 2016, № 5, с. 5-22. В этом случае указывается также: а) Фамилия автора (авторов) статьи. б) Инициалы автора (авторов) статьи. в) Название статьи. г) Разделительный символ В: д) Название журнала. е) Год издания. ж) Номер журнала. з) Первая и последняя страницы статьи.

**Статья в сборнике:** Никогло Д. Е. 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. М.: Старый сад, 2009, с. 310-329. В этом случае указывается: а) Фамилия автора (авторов) статьи. б) Инициалы автора (авторов) статьи. в) Название статьи. г) Разделительный символ В: д) Название сборника. е) Город: Издательство и год издания. ж) Первая и последняя страницы статьи.

**Архивный документ:** НАРМ: Национальный архив Республики Молдова. Фонд, описание, дело, лист. Например: НАРМ, ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

**Электронные документы:** Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры, 2016. <https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury> (дата обращения – 25.07.2018).

**VIII. Иллюстративный материал:**

Иллюстративный материал представляется в четкой графической форме в электронном формате (JPG или TIF – не менее 300 dpi). Изображения, таблицы, графики и т. п. снабжаются соответствующими легендами с указанием источника происхождения.

**IX. Сведения об авторе:**

Фамилия, имя, ученая и дидактическая степень, учреждение, e-mail, ORCID. Дата представления материала, подпись.

**Рецензии, книжные презентации, персоналии, антологии 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 этнологии и культурологии не производится взимание платы и предоставление гонораров. За рецензирование материалов, предложенных к публикации, гонорары также не предусмотрены.

Рукописи и электронные варианты научных работ представляются непосредственно в редколлегию журнала или посылаются по электронной почте.

**Адрес:** Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

**Дополнительную информацию можно получить:** тел. (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: [etnologie@ich.md](mailto:etnologie@ich.md); [etnologie@mail.ru](mailto:etnologie@mail.ru); website: [ethnology.ich.md](http://ethnology.ich.md); [ich.md](http://ich.md)

## TERMS AND CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

### Dear colleagues,

The Centre of Ethnology of the Cultural Heritage Institute of the Academy of Sciences of Moldova invites you to submit materials for the Journal of Ethnology and Culturology.

### General considerations:

The journal accepts for publication scientific papers: monographs, synthesis articles, reviews, information materials on internal and external scientific events (congresses, conferences, symposia, seminars, colloquia), chronicles, and archival documents, covering innovative topics from the field of humanities: ethnology and culturology. The Journal of Ethnology and Culturology appears quarterly and is distributed free on request in all public libraries and scientific centers of the humanistic profile. All scientific 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).

### II. Summary:

The main text shall be preceded by a summary in Romanian, English and Russian, each accompanied by a translation of the title and of the key words in the language of the summary. The summaries shall reflect the content of the article, the basic ideas and conclusions. The summaries shall be in Times New Roman, font size 10, 1.0 space. Each summary will contain between 1300 (excluding the spaces) – 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 in three languages, the text, the bibliography, the illustrative material, the information about the author, etc. The text of the papers shall be submitted in hard (manuscript) and electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

**IV. Footnotes:** In the text of the paper, footnotes are given in superscript characters (for example<sup>5</sup>). The numbering in the footnote is given in superscript

characters, similar with that in the text of the paper.

**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:** Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. In: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495 / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

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).

**Journal article:** (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.

**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.

**Archival document:** 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).

It is proposed to distinguish four main types of cited literature and sources in the list of references: 1. Monograph. 2. Article in a journal. 3. Article in a

collection. 4. Archival document. 5. Electronic document.

#### Examples of indicating published sources in References:

**Monograph:** Ghinoiu I. *Lumea de aici, lumea de dincolo*. București: Editura Fundației Culturale române, 1999. 329 p.

The following information is given (in the order indicated): a) The surname of the author(s). b) The initials of the author (s). c) The title of the work. d) Place of publication. e) Publishing house. f) Year of publication of the work. g) The total number of pages.

**Journal article:** Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: *Arhivele Olteniei*, 2018, nr. 32, p. 201-210.

In this case, the following shall also be indicated: a) The surname of the author (s). b) The initials of the author (s). c) The title of the work. d) Separating symbol In: e) Name of the journal. f) Year of publication of the journal. g) Journal number. h) First and last pages of the article.

**Article in a collection:** Dolghi A. 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, 2019, 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) Title of the article. d) Separating symbol In: e) Title of the collection. f) City: Publisher and year of publication of the collection. g) First and last pages of the article.

**Archival document:** AȘ AȘM: Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei. Fund, inventory, case, sheet.

**Electronic documents:** Antonescu R. *Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești*. 2009. 729 p. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Cred->

[inte-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, scientific and didactic degree, institution, e-mail, ORCID.

Date of submitting the material, signature.

#### Reviews, book presentations, personalia, anthologies, 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 hard copy (manuscript) and the electronic version of the scientific works may be submitted in person or sent by e-mail to the editor.

**Address:** Editorial Board – *Journal of Ethnology and Culturology*, Cultural Heritage Institute, Center of Ethnology, bd. Stefan cel Mare si Sfânt 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

**Additional information may be requested:** telephone (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: [etnologie@ich.md](mailto:etnologie@ich.md); [etnologie@mail.ru](mailto:etnologie@mail.ru); website: [ethnology.ich.md](http://ethnology.ich.md); [ich.md](http://ich.md)

## CONTENTS

## ETHNOLOGY

<b>Valentin ARAPU</b>	Bats and diseases in the context of the SARS-CoV-2 pandemic and magic medicine practices: perceptions, prejudices and realities (historical, zoological, epidemiological and ethnocultural interferences)	5
<b>Irina SUBBOTINA, Lubov OSTAPENKO</b>	Wedding feast in the Moldavian principality in the XVII century – the beginning of XIX century	13
<b>Alina FELEA</b>	Wedding feast in the Moldavian principality in the XVII century – the beginning of XIX century	22
<b>Victor COJUHARI</b>	Historiography and empirical base of ethnodemographic studies of Ukrainians in the Republic of Moldova at the end of the XX – beginning of the XXI century	29
<b>Adrian DOLGHI</b>	On the topicality of the ethnology of Sovietness in the Republic of Moldova	36
<b>Marina VALENTSOVA, Ludmila VINOGRADOVA</b>	Folk Carpathian-Ukrainian demonology: motivational-functional research method	44
<b>Svetlana PROCOP</b>	The formation of public opinion about the Roma in the press of the Soviet Socialist Republic of Moldova (60s–70s of the XX century)	53
<b>Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI</b>	Ethnological aspects of the history of the legislation of the Russian Empire regarding Jews (1762–1818)	61
<b>Nina IVANOVA</b>	Image of Chisinau and its evolution in touristic albums and guides (1964–2008)	67
<b>Gherghina BODA</b>	Folk dances and parties of the Momârlani population	72
<b>Inna GOROFYANYUK</b>	Traditional family rites of the Ukrainians of Podolia: archaic elements of a cultural text	78
<b>Gabriela BOANGIU</b>	Ethnofolkloric aspects of the Mehedinți area – vernacular architecture and ‘nedeia’ celebrations	87
<b>Olena FEDORCHUK</b>	The folk-art center as a phenomenon of ethnic artistic tradition	94
<b>Alexey ROMANCIUK</b>	Romanian ‘a cinsti’ in the light of some Romanian-Slavic contacts	101
<b>Lidia PRISAC</b>	The economic crisis in the Republic of Moldova – the catalyst for labor migration	105

## COMMUNICATIONS

<b>Elena PLOSHNITSA</b>	On the role of ethnographic heritage in education	116
-------------------------	---	-----

## PAGE OF THE YOUNG RESEARCHER

<b>Александр ГОЛОБКО</b>	Features of sheep breeding development in the Transnistrian territories of East Podillya at the end of the XIX – the first half of the XX century	122
--------------------------	---	-----

## SCIENTIFIC LIFE

<b>Natalia GRĂDINARU</b>	National Symposium on Ethnology: <i>Ethnic Traditions and Processes</i> , Second edition, March 30, 2021	131
--------------------------	--	-----

<b>Natalia GRĂDINARU</b>	National scientific conference with international participation. <i>Folk Costume - Expression of the History and Culture of the Nation</i> , First Edition	132
<b>Angela OLĂRESCU</b>	International Scientific Conference “ <i>Bessarabia - Center of the Movement for the National Liberation of the Bulgarians</i> ”	135
<b>ANNIVERSARIES</b>		
<b>Victoria ROCACIUC</b>	We in the reflection of the researches of Doctor Habilitat Iulia Bejan-Volc	138
<b>IN MEMORIAM</b>		
<b>Nikolay CHERVENKOV</b>	My teacher: the Bulgarian artist Konstantin Poglubko	140
<b>REVIEWS</b>		
<b>Gherghina BODA</b>	Gabriela-Mariana Luca (Coordinating Editor) Diana Boc-Sînmărghișan (Co-editor). The 5th tenant: SARS-CoV-2 and I – The Other. Journal of the first year of maturity. Vol. I. (Timișoara: “Victor Babeș” Publishing House, 2021. 237 p.)	143
<b>Tatiana ZAICOVSCHI</b>	Review of Eudochia Soroceanu’s monograph “Bread in culture of the Gagauz people: an ethnolinguistic study” (Chisinau: Lexon-Prim, 2020. 364 p.)	145
<b>Valentina ENACHI</b>	Valorization of the cultural heritage in the educational system of the Republic of Moldova (1990s - beginning of the XXI century)	147
<b>Data on the Editorial Board</b>		151
<b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b>		157