

Institutul Patrimoniului Cultural  
Centrul de Etnologie

ISSN 1857-2049

*Journal of Ethnology and Culturology*  
*Журнал этнологии и культурологии*

# Revista *de* Etnologie și Culturologie



Volumul XXVII  
Chișinău, 2020

E-ISSN: 2537-6152

*Categoria B*

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL  
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE  
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE  
Volumul XXVII

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY  
Volume XXVII

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ  
Том XXVII

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

CHIȘINĂU, 2020

## 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).

**Cvilincova Elizaveta.** Doctor habilitat în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

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

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

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

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

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

**Gorofianiuk Inna.** Doctor în filologie (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).

**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).

**Sirbu Tatiana.** Doctor în istorie (Louvain-la-Neuve, Belgia).

**Stancev Mihail.** Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Harciv, 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. 02 din 30 iunie 2020.

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, Ștefan cel Mare și 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.

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

**Design, procesare computerizată, coperta:** Dragomir Șarban

**Tehnoredactare:** Dragomir Șarban

**Coperta:** Țesutul la război / stative de tip orizontal. Crihana Veche (raionul Cahul), Eudochia Cavruc (țata Doța), născută în anul 1941. Foto: Raisa Osadci, Carolina Cotoman, Ludmila Fulea, Zinovia Șofranksy; anul 2014.

*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: 2020, 164 p. Vol. XXVII. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2020

## CUPRINS

### ETNOLOGIE

<b>Valentin ARAPU</b>	Ciuma: interferențe cinematografice și etnologice	4
<b>Adrian DOLGHI</b>	Propagarea valorilor copilăriei sovietice și formarea unei noi identități în RSS Moldovenească (1944–1961)	12
<b>Simona LAZĂR, Anca CEAUȘESCU</b>	Symbolic significances of iron in archaic societies. Case study: funeral practices	21
<b>Хади БАК, Виктор ШАПОВАЛ Gherghina BODA</b>	Русско-турецкий разговорник О. И. Сенковского 1828 и 1854 гг. как этнографический и культурологический источник	26
	Activitatea comitetelor și consiliilor femeilor din regiunea Hunedoara privind întemeierea și consolidarea familiei, creșterea natalității și ocrotirea mamei și copilului (1963–1968)	36
<b>Samuel ADU-GYAMFI, Emmanuel ANTWI FORDJOUR, Charles Ofofu MARFO, Isaac ADJEI FORSON</b>	Funerals among the Akan people: some perspectives on Asante	44
<b>Илона МАХОТИНА, Януш ПАНЧЕНКО</b>	Календарная обрядность цыган-влахов и сэрвов во второй половине XX – начале XXI в.	54
<b>Ivan DUMINICA</b>	Epidemiile în Basarabia țaristă și modul de eradicare a lor	65
<b>Dorina ONICA</b>	Cunoștințe și tehnici tradiționale de construcție a locuinței în satele din lunca Prutului de Jos	70
<b>Svetlana PROCOP</b>	„Țigani” de Constantin Hanațki – prima schiță științifică despre țigani din Basarabia	79
<b>Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI</b>	Chișinăul interbelic în memoria evreilor (I)	89
<b>Вячеслав СТЕПАНОВ</b>	Многовекторность творческого пути ученого	99
<b>Aleksey ROMANCHUK</b>	Once again about the names of Bulaesti and Woloka: some refinements to the issue of origin of Bulaestian Ukrainians	107
<b>Natalia GRĂDINARU</b>	Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei	112

### COMUNICĂRI

<b>Tatiana MĂRGĂRINT</b>	Viața în detenție. Antropologia cotidianului	117
<b>Emilia BANKOVA</b>	Portul popular de nuntă al bulgarilor din Republica Moldova	124
<b>Marin ȘALARI</b>	Din istoria vieții monahale în Basarabia (prima jumătate a sec. al XIX-lea)	129

### PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

<b>Мирзохид АСКАРОВ</b>	Национальные символы узбекской идентичности: краткий обзор	137
<b>Maria AXENTI</b>	Reconstrucția imaginii orașului Chișinău în baza asocierilor libere ale elevilor ruși	144

### JUBILEE

<b>Александр КОВАЛОВ</b>	К юбилею Надежды Васильевны Кара	150
--------------------------	----------------------------------	-----

### IN MEMORIAM

<b>Николай ЧЕРВЕНКОВ</b>	Становление исследователя-краеведа: К 85-летию Савелия Новакова (1935–2013)	152
<b>Diana NICOGLO</b>	Vocația poetică și talentul percepției universului ale lui Stepan Kuroglo (1940–2011)	156
<b>Data on the editorial boards / Сведения о редколлегии</b>		157
<b>Termene și condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie</b>		159
<b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b>		160
<b>Сроки и условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии</b>		162

## ETNOLOGIE

Valentin ARAPU

CIUMA: INTERFERENȚE CINEMATOGRAFICE  
ȘI ETNOLOGICE

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956732

## Rezumat

**Ciuma: interferențe cinematografice  
și etnologice**

Istoria omenirii a fost marcată de multipli factori de ordin socio-economic, politic, cultural și religios. În anumite perioade ale trecutului și prezentului oamenii s-au confruntat și se confruntă în continuare cu inamici și ucigași invizibili care iau forma unor epidemii/pandemii, cea mai recentă fiind COVID-19, comparată, pentru impactul său dezastruos asupra umanității, cu epidemiile de ciumă din trecut. Ciuma a fost descrisă în cronici, narațiuni istorice, memorii, opere literare și folclor. În epoca contemporană Ciuma a devenit subiect de ecranizare: producțiile cinematografice *Povestea călătoriilor* (1983), *Black Death* (2010), *The Physician* (2013). Deși aceste filme abundă în erori de ordin istoric, totuși ele prezintă valoare artistică și etnoculturală prin invocarea unor aspecte importante ale epidemiilor de pestă, fiind nuanțate manifestările ei simptomatice, simbolurile zoomorfe și fobiile oamenilor. În tradițiile populare românești Ciuma este reflectată în medicina populară și cea magică. Simbolurile zoomorfe ale Cimei – șobolanii, șoarecii și purecii – fac parte din unele credințe populare, practicile terapeutice, basme și jocuri. În literatura universală Ciuma are în general o imagine cvasi negativă, unele excepții în acest sens fiind oferite de scriitorii satirici pentru care viciile societății sunt mai dezastruoase decât Ciuma.

**Cuvinte-cheie:** Ciuma, *focul viu*, simboluri zoomorfe, medicina magică.

## Резюме

**Чума: кинематографические  
и этнологические интерференции**

История человечества была отмечена множественностью социально-экономических, политических, культурных и религиозных факторов. В определенные периоды прошлого и настоящего люди сталкивались и по-прежнему сталкиваются с невидимыми врагами и убийцами, которые принимают форму эпидемий/пандемий, самой последней из которых является пандемия COVID-19, сравнимая, из-за ее губительного воздействия на человечество, с эпидемиями чумы прошлого. Чума была описана в хрониках, исторических повестях, мемуарах, литературных произведениях и фольклоре. В современную эпоху она стала предметом экранизации и отражена в фильмах *Сказка странствий* (1983), *Черная Смерть* (2010), *Ученик лекаря* (2013). Хотя эти киноленты изобилуют историческими ошибками, они, тем не менее, представляют художественную и этнокультурную ценность,

затрагивая важные аспекты эпидемий чумы, нюансируя ее симптоматические проявления, зооморфные символы и человеческие страхи. В румынских народных традициях чума отражена в народной и магической медицине. Зооморфные символы Чумы – крысы, мыши и блохи – являются частью некоторых народных верований, терапевтических практик, сказок и игр. Во всемирной литературе чума обладает крайне отрицательным образом, некоторые исключения в этом отношении предоставляют писатели-сатирики, для которых пороки общества более губительны, чем сама чума.

**Ключевые слова:** чума, *живой огонь*, зооморфные символы, магическая медицина.

## Summary

**The plague: cinematographic  
and ethnological interference**

The history of mankind has been marked by multiple socioeconomic, political, cultural and religious factors. In certain periods of the past and present, people encountered and still face invisible enemies and killers that take the form of epidemics / pandemics, the most recent being COVID-19, compared, for its disastrous impact on humanity, with the plague epidemics of the past. The plague has been described in chronicles, historical narratives, memoirs, literary works and folklore. In the contemporary era, the plague became the subject of film productions *Travel Story* (1983), *Black Death* (2010), *The Physician* (2013). Although these films abound in historical errors, they nevertheless present artistic and ethnocultural value by invoking important aspects of the plague epidemics, its symptomatic manifestations, zoomorphic symbols and human phobias being nuanced. In the Romanian folk traditions the plague is reflected in folk and magical medicine. The zoomorphic symbols of the plague – rats, mice and fleas – are part of some popular beliefs, therapeutic practices, fairy tales and games. In world literature, the plague generally has a quasi-negative image, some exceptions in this respect being offered by satirical writers for whom the vices of society are more disastrous than the plague.

**Key words:** Plague, *living fire*, zoomorphic symbols, magical medicine.

**Argument.** Bolile și epidemiile au marcat omenirea de la originile ei până în zilele noastre, lăsându-și amprenta asupra percepțiilor și tradițiilor populare, asupra scrierilor istorice și literare care în perioada contemporană au servit drept sursă de

inspirație pentru producțiile cinematografice. Încercările cineaștilor de a reconstitui tabloul sinistru al epidemiilor, în special a celor de ciumă, erau mai mult sau mai puțin apropiate de realitate sau, dimpotrivă, totalmente fantasmagorice, fiind teleportate într-o lume a basmelor.

În ultima perioada umanitatea se confruntă cu pericole eminamente de ordin biologic, apărute în urma pierderii vigilenței, a neglijenței și carențelor de ordin sanitar și epidemiologic la scară globală. Dacă în a doua jumătate a secolului trecut fobia principală o reprezenta Sida, etichetată pentru manifestările sale dezastruoase drept „ciuma secolului XX”, atunci astăzi ne-am pomenit în fața unei „ciume cu coroană” (*coronavirus*) care se arată a fi și mai dezastruoasă în comparație cu tot ce a cunoscut umanitatea de până acum. Spre deosebire de epocile precedente, când starea de generală în societate era marcată de spaimă, frică, panică, disperare, anxietate, incertitudine, izolare, înstrăinare, egoism, apărute pe fundalul ciumei se limita la o regiune / țară, rareori continent, actualmente o astfel de situație este sesizată la nivel global, practic nu există în colț pe pământ unde să nu ajungă informațiile despre efectele virusului ucigaș, apărut în China. De fapt, percepția din vechime este alimentată în continuare și anume că epidemiile / pandemiile, în special cele de ciumă erau aduse din Orient. O altă percepție era legată de faptul că ciuma era transmisă de la animale, de la șobolani și purici, la oameni. Astăzi, constatăm că virusul ucigaș (COVID-19) ar fi fost transmis oamenilor prin intermediul șerpilor, liliecilor (posibil și a altor animale), comercializați pentru consum alimentar în piața din orașul Wuhan.

De-a lungul secolelor bacteria Morții Negre s-a manifestat ca un veritabil „ucigaș în serie”, omorând peste 200 de milioane de oameni. Ciuma, provocată de bacteria *Yersinia pestis*<sup>1</sup>, nu a dispărut totalmente, fiind atestate în continuare cazuri izolate sau focare locale în anumite regiuni ale Terrei. În ultimele decenii cazuri izolate ale ciumei pulmonare și/sau bubonice au fost semnalate în India (1994), Algeria (2009), Peru (2010), Mongolia (2012), Congo (2013), China (2014, 2019), Madagascar (2017). De cele mai multe ori sursa de contaminare este de origine animală, în special consumul în alimentația oamenilor a cărnii infectate de iepuri de câmp, marmotă și cămilă.

Istoria i-a dat umanității multiple lecții de înfruntare în trecut a epidemiilor / pandemiilor prin aplicarea anumitor cunoștințe și practici în domeniu. Cu regret, aceste lecții ale istoriei, au fost însușite doar parțial, sau chiar au fost totalmente neglijate și ignorate de oameni, de diriguitorii responsabili de

acest domeniu sensibil, vital pentru viață, pentru civilizație în ansamblu.

**Dimensiunea cinematografică.** Ciuma este un personaj de ficțiune în mai multe producții cinematografice. Spre deosebire de manifestările epidemiologice reale ale ciumei, cineaștii, inspirați din mitologia și tradițiile populare, îi atribuie acestui personaj chipul de vrăjitoare malefică care devorează cu nemiluita copii, maturi și bătrâni.

Filmul *Povestea călătoriilor*<sup>2</sup> este „un basm cu o fată năzdrăvană (Tatiana Aksiuta), cu o doamnă-Ciumă călare pe un șobolan (Carmen Galin) și cu un judecător numai miere și numai fiere (Octavian Cotescu)”, cu procurorul (Jean Lorin Florescu) care cere opt condamnări la moarte pentru Orlando (Andrei Mironov) [10, p. 351]. Rolul vrăjitoarei-Ciumă / doamnei-Ciumă este interpretat „cu o precizie de bisturiu” de actrița română Carmen Galin<sup>3</sup>.

Orlando – „personaj pitoresc”, o „combinație de Ovidiu-Hippocrate-Aristotel” – este un inventator, poet, vraci și filosof căruia i se alătură în călătoriile sale Marta, pornită în căutarea fratelui său May (Xenia Pireatinskaia; Valerii Storojik), „detector de aur pe bază de dureri de cap”, răpit în copilărie pentru „darul” său de către răufăcătorul Gorgon (Lev Durov) [41]. Aflându-se în temniță, Orlando, „cavalerul de prihană ai binelui” inventează un aparat zburător cu care evadează din turnul de piatră pentru ca ulterior să se confrunte cu „doamna-Ciumă” pe care o spulberă cu o făclie încinsă, rămânând în urma ei doar un șobolan care o ia razna printre tufișuri. În urma confruntării Orlando este infectat cu pestă și moare în scurt timp, dar, prin sacrificiul său o salvează pe Marta și cei doi copii care li se alăturase pe parcursul călătoriei. Scena finalizează cu apariția cioclilor și arderea trupului lui Orlando<sup>4</sup>. Pentru creatorii filmului este simbolică imaginea focului purificator, focul care mai întâi distruge ciuma iar mai apoi trupul și veșmintele infectate de pestă ale lui Orlando. În acest sens, cu referire la „Moartea Neagră”, Giovanni Boccaccio avea să facă o paralelă între răspândirea ciumei și a focului, remarcând că „ceea ce învârtoșa puterea acestei molime era că boala se întindea de la bolnavi la sănătoși, întocmai cum se întinde focul când întâlnește în calea lui ceva uscat ori unsuros” [5, p. 19].

Focul avea o valoare religioasă pe care creștinii au recuperat-o din „mitologiile și înțelepciunile Antichității”, prin foc se manifesta și principiul „regenerării prin excelență” [3, p. 220]. Pentru a iradia epidemia de ciumă din anul 1797, domnul Munteniei Ipsilanti porunca ispravnicilor să întreprindă mai multe măsuri sanitare, inclusiv „borfeturile și lucrurile să se curețe bine, iar cele proaste să se ardă

împreună cu bordeiul și casa”. În anul următor ciuma băntuia la sud de Dunăre, astfel, pentru a opri răspândirea molimei în Muntenia, domnul C. G. Hangeri porunca arderea „caselor proaste”. În anul 1816 ciuma a cuprins 15 sate din județul Focșani, căminarul Iancu fiind împuternicit de domnie să meargă la fața locului pentru a lua măsuri, inclusiv casele bune urmau a fi curățate, iar „cele rele se vor arde” [22, p. 292, 295].

Focul purificator se regăsește în comunitățile pastorale din spațiul românesc. În calendarul pastoral erau prevăzute și practicate ritualuri purificatoare cu scopul „curățirii spațiului, îndepărtării vrăjitoarelor, bolilor și năpastelor de tot felul ce puteau cade asupra oamenilor și animalelor” prin aprinderea focurilor: „focul viu” la Sângioz; focul lui Sâmedru [33, p. 281]. În ziua de Sfântul Gheorghe – Sângeorzul sau Gherghe cel verde – se constituie stânele, se tocmesc ciobanii în vederea urcării la munte unde se aprinde *focul viu*. Pentru a fi feriți de boli, atât oamenii cât și animalele trebuie să sară peste *focul viu* [14, p. 81]. Focul este principalul mijloc de nimicire a puricilor, purtători de ciumă. Conform legendei puricii au apărut din cenușa năpârcii, aruncate în foc de către Noe. Năpârca a astupat cu coada gaura din arca lui Noe, cerându-i ulterior drept răsplată să mănânce câte un om pe zi. Puricii au apărut din cenușa năpârcii, păstrându-i năravul de a mânca oameni, de a le suge fără nesaț sângele. Conform unor credințe populare, puricele se naște din foc și moare tot în foc: „de purici scapi numai dacă-i pui pe foc, deoarece omorât, o bucată din trupul lui se face alt purice” [16, p. 120-122]. În folclorul medical năpârcile, din cenușa cărora au apărut puricii, sunt menționate în contextul terapiei unor boli și traumatisme: a gălcilor – *Așa s-au împrăștiat gălcile ca năpârcile* [25, p. 101]; a tratării slăbiciunii la bărbați (a impotenței) prin băutul fierții rezultate în urma fierberii capului de năpârcă [33, p. 99]; a veninării (mușcăturii) de șarpe – *De năpârcă, de năpârcoaică* [39, p. 297]. În „Descântecul de Dragoste prin Stele” năpârca are un chip înfricoșător, fiind descrisă drept *...năpârcă viforâtă / Din cer coborâtă / Cu 44 ciocuri de oțel / Cu 44 aripi de fier* [30, p. 4].

Tema sacrificiului uman, a jertfei lui Orlando întru salvarea celor apropiați, este abordată și prin prisma cunoștințelor profunde ale eroului care declară că o cunoaște bine pe „doamna-Ciumă” nu numai din auzite dar și din multiplele învățăminte preluate din cărțile înțelepților și ale vracilor consacrați. Spre finalul proiecției spiritul lui Orlando reînvie, se transferă cu habitatul în trupul lui May care renunță la darul său de a descoperi comorile din aur, preferând să picteze aparatul de zbor, construit cândva

de Orlando. Autorii filmului dau de înțeles că ideile, cunoștințele și calitățile umane ale filosofului și vracului Orlando, în mod miraculos, au fost preluate de May, urmând a fi răspândite și aplicate în continuare spre beneficiul tuturor oamenilor.

Subiectul ciumei în filmul *Povestea călătoriilor* a avut și o conotație politică. Fiind doar aparent o simplă poveste, acceptată inițial de diriguitorii cinematografului de atunci, în scurt timp cenzorii sovietici, la sugestia celor cehoslovaci, au pus *veto* pe difuzarea lui, considerându-l drept o producție disidentă. Mesajele metaforice ale lui Alexandr Mitta în episoade legate de ciumă, au fost interpretate de cenzori drept o referință la situația Cehoslovaciei subjugate de regimul sovietic [42].

În câteva episoade ale filmului apare animalul prevestitor de ciumă și anume șobolanul, încălecat de doamnă-Ciumă. Simbolul hidos al șobolanului persistă în mai multe producții cinematografice în care este abordat subiectul ciumei pe parcursul diferitor epoci istorice. În filmul „Black Death” (*Moartea Neagră*) acțiunile principale se desfășoară într-un sat din Anglia anului 1348, tabloul general abundă în străzi pline de cadavre umane printre care mișună o mulțime de șobolani. Oamenii sunt sperați din cauza ciumei, a recoltelor proaste, fiind dispuși a-l arde pe rug pe oricare intrus întru îmbunarea lui Dumnezeu și salvarea vieților suferinde<sup>5</sup>.

Subiectul romanului „The Physician” (*Medicul* [1986]) a scriitorului american Noah Gordon a fost ecranizat în filmul de ficțiune cu același titlu în anul 2013. Deși abundă în erori istorice, producția dată prezintă interes prin valoarea sa artistică și interferențele interculturale dintre Occident și Orient prin prisma dezvoltării științelor, în special a medicinei sub auspiciile lui Avicenna<sup>6</sup>. Eroul central englezul Robert (Rob) Cole pleacă într-o călătorie îndelungată și plină de primejdii cu destinația orașului persan Isfahan. După multiple pelerinaje Rob devine ucenicul lui Avicenna. În scurt timp orașul Isfahan este cuprins de o epidemie devastatoare de ciumă, adusă în mod premeditat de către unul dintre turcii selgiucizi, infectat cu pestă. Avicenna împreună cu discipolii lui întreprind măsuri de combatere a molimei, datorită observațiilor lui Rob este descoperită sursa de contaminare și anume șobolanii purtători de purici. În scurt timp au fost otrăviți șobolanii și incinerate cadavrele celor morți pentru a contracara răspândirea puricilor ucigași. Un urma măsurilor întreprinse, ciuma s-a retras din oraș. Pe final, Robert Cole cu urșita sa Rebecca, revine în Londra unde deschide un spital în care aplică în mod practic toate cunoștințele medicale acumulate sub îndrumarea dascălului său Avicena<sup>7</sup>.

**Dimensiunea etnologică a simbolurilor zomorfice ale ciumei.** Imaginea nefastă a șobolanului, aducător de ciumă, persistă în mai multe culturi. De exemplu, în civilizația iudaică epidemiile de ciumă erau puse în legătură cu apariția șobolanilor și șoarecilor. Filistinii, pentru a scăpa de pestă, au restituit pivotul legilor, răpit de la iudei, oferindu-le în dar și „cinci șoareci de aur” „care strică țarina”, fiind astfel semnalate în același text buboanele de pestă și rozătoare propagatoare de ciumă. Egiptenii antici datorau apariția ciumei zeului Ptah care era înfățișat cu un șoarece în mână [40, pp. 66-67].

În tradiția populară românească șobolanul nu face parte din șirul animalelor totem cum ar fi bourul, capra neagră, cerbul [20, pp. 268-276], elanul (plotunul), ursul, zăganul, zimbrul [21, pp. 88-97], lupul, leul [2, p. 55]. Respectiv, în patrimoniul etnografic românesc se regăsesc animalele totem menționate. De exemplu, pe Valea Șomuzului Mare în fruntea alaiului urătorilor, printre mascați se află Ursul și Capra care își dispută întâietatea. În unele sate de pe cursul Moldovei lista cetii, alcătuită de dragomani, pornește de la Urs [33, p. 53]. În zona Rădăuților se practică jocurile cu măști, reprezentând capre, urși, căiuți, astfel măștile-costume zoomorfe au un efect artistic, însoțit de mișcări viguroase, conferindu-i „o mobilitate aparte animalului reprezentat” prin imitarea de către dansator a mișcărilor animalului respectiv [12, p. 119]. În zona Teleormanului sărbătorile folclorice de iarnă cuprind o serie de spectacole cu măști de animale și păsări cum ar fi Capra, Ursul, Căluțul, Barza [13, p. 155].

În datinile românești simbolul șobolanului apare rareori și mai mult în contextele nefaste, hidoase ale vieții omului. Totodată, în alte culturi, cum ar fi de exemplu datinile localnicilor de la Raratonga (insulele Cook din Oceania), se practică aruncarea dintelui de lapte al copilului prin recitarea formulei: „Șobolan, șobolănaș, n-ați dintele meu vechi, dă-mi, te rog, unul nou!” [8, p. 113]. În spațiul românesc la aruncarea dintelui de lapte (peste casă, în foc, într-o gaură șoarece, sub pat, în bălegar) se recită formula: „Șoarece, șoricelule, na-ți un dinte de os, dă-mi unul de fier (sau de oțel)<sup>8</sup>; N-ați un dinte găunos, / Și-mi dă altul mai frumos” [4, p. 80]. Astfel, în adresările copiilor față de șoarece, mult mai rar față de șobolan, este aplicată percepția magiei imitative conform căreia „dinții albi și solizi ai acestor rozătoare să servească de model dinților ce urmează să-i crească de aici înainte copilului” [8, p. 113]. În contrariu cu aceste superstiții curative, în folclorul medical sunt prezente și măsuri de stârpire a șoarecilor mari, de exemplu în Vălenii de Munte bătrânii din partea locului aplică următoarele: „Burete de placă, cu care

șterg copiii tabla, se frige în untură ori jumări, dar nu se dă tot, și apoi se dă la șoareci, cari mâncând buretele, acesta se îmflă în ei și așa crapă șoarecii” [39, p. 360].

În pofida faptului că șobolanii și șoarecii se făceau responsabili de răspândirea și transmiterea bolilor, în special a ciumei la om, totuși simbolul șoarecelui este prezent frecvent în folclorul românesc, relevante fiind în acest sens: legendele etiologice – *Cănele, pisica și șoarecele* [29, p. 94]; jocurile pentru copii – *Șoarecele și motanul (De-a mâța și șoarecele)* [24, p. 287; 4, p. 122]; descântecul – *Descântec de păr* („Păr de șoarec și de șoricoi”) [25, p. 102-103]; poveștile cu animale – *Șoricelul și păsatul* [26, p. 53]; amuletele de frică și de deochi<sup>9</sup>, remediile naturiste – tratarea infecțiilor urinare, a congestiei cerebrale, a hemoragiilor nazale prin administrarea ceaiului din planta *coada șoarecelui* [28, p. 166]. În medicina populară se credea „în cap de șorece” [15, p. 50], fiind indicate și aplicate tratamente cu sânge de șoarece la vindecarea negilor (județul Muscel), pentru durerile de ochi „șoarecele golaș, adică până nu face ochi și până nu are încă păr” era crăpat la burtă de viu și pus deasupra luminii la ochi [8, p. 61; 31, p. 108]. În Fălciu cu praful de șoarece prins luni, ars și pisat se preluca patul bolnavului de sperietură. La fel sperietura se trata prin facerea crucii pe spinarea celui speriat cu sânge de șoarece. În Dorohoi cu șoarece ars se ungeau locurile durerilor de reumatism. În cazul durerilor de urechi se turnau trei picături de untdelemn în care s-a muiat din timp un pui de șoarece. Cu cheagul de șoarece mic, amestecat cu sânge de porumbel, se vindeau *broscele* la ochi [31, pp. 108-109].

Folclorul românesc reflectă multiple prejudecăți legate de șobolani. În Țara Oltului oamenii cred că șobolanii apar și se înmulțesc „la casele celor care fură de pe ogorul altora diferite bucate și le duc în gospodăria lor și obligatoriu la orice moară, deoarece morarul fură din saci” [17, p. 72]. În ținutul Vâlcea se crede că apariția multor șobolani prevestește sărăcia oamenilor [27, p. 211]. În Maramureș fuga șobolanilor din mină este un semn că galeria se va surpa [6, p. 12]. În Suceava „cine se visează omorând șobolani înseamnă că va scăpa de niște musafiri”, totodată când „cineva visează pur și simplu șobolani este semn că va avea parte de rușine și de nopți nedormite” [1, p. 651].

Șobolanul este reflectat în folclor, în unele fabule imaginea sa întruchipează calitățile meschine proprii oamenilor, anume ele sunt relevate în fabula „Șoarecele și șobolanul”, culeasă în regiunea transnistreană de către Fl. Smarandache: *Pândit fiind de-o mâță / Un șoarece speriat / În altă găurică / Din*

*spaimă s'a băgat. / În ea, pe paturi 'nalte, / Dormeau grași șobolani / Pe perne afânate / Pe masă-aveau gâscani. / Șocat peste măsură / De raiu'mbelșugat, / Pe cel cu blana sură / Ca frate l-a'ntrabat: / – Și, cum de ai revanșă ? / – Am funcție, gândesc, / Distribui după faptă / Avutul cel obștesc. / Capcanu-mi iau ca armă: / Pun grâu în vârful lui / Gâscanului ca hrană / Ori cloșcăi cu dulci pui. / Și astăzi tot guzganul / Îi șoarecul de ieri / De'n lege e motanul / Tot șef e pe averi. / Împarte după carte / Surplusul din ambar / La fine-mi face parte, / Cui bobul, cui un car ! [38, p. 105].*

În zoonimia românească termenul „șobolan” este sinonim cu cel de „guzgan” și „cloțan”. Respectiv, în antroponimia românească se regăsește doar numele de familie Guzgan<sup>10</sup>. În percepția tradițională șobolanii și șoarecii se fac responsabili de răspândirea ciumei. Pe blana rozătoarelor se află puricii care pot trece la om și transmite prin mușcare bacteria *Yersinia pestis* [35, p. 12]. Cu trecerea timpului a fost stabilit că microbul ciumei este răspândit și de alte răzătoare cum ar fi marmotele, popândăii, gerbilii, arvicolinele (*arvicolinae* – subfamilie de rozătoare) din care fac parte șoarecele de câmp, șobolanul de apă, șoarecele scurmător, șoarecele subpământean, șoarecele de pământ, șoarecele sudic de câmp, bizamul, lemingul [43, pp. 27-55, 65-98, 114-125, 146-199].

I. Pop-Câmpeanu consemna că purecii poartă „germenii ciumei” pe care „îi iau din sângele șoarecilor loviți de ciună. Când șoarecii mor, purecii trec pe un alt animal, ori pe om, căruia prin înțepăturile ce-i fac, îi dau ciună” [35, p. 23]. Purecii pot fi stârpiți „numai prin curățenie”, prin menținerea curățeniei în casă și a veșmintelor purtate de oameni [35, p. 24]. În unele regiuni femeile obișnuiesc „să fiarbă într'o oală cu apă chinin<sup>11</sup> și pelin. Cu zeama aceasta stropesc bine casa. Mai pun sub pat sau chiar în pat și crengi de pelin. Mirosul pelinului alungă purecii” [35, p. 24]. În București înainte de Rusalii, țigăncile obișnuiau să vândă pelin verde deoarece exista credința că cine ține pelin în casă în ziua de Rusalii, sau îl poartă la brâu, la cap, la ureche sau pune frunze în pat, în așternut, scapă de toate bolile, fug de ei toți puricii, moliile și ploșnițele [31, p. 57]. Prin păstrarea curățeniei și respectarea igienei personale „nu se va întâmpla nici odată ca pe trupul nostru purecii să facă gonitoare, iar păduchii vânătoare” [35, p. 25].

În credințele populare puricele este legat de simbolul răului, provoacă omului pagube. Purecii au apărut din lacrimile necuratului, fiind ca și el negri la culoare. Conform unei percepții puricele a fost calul diavolului în confruntarea cu Dumnezeu. Puricele „potcovit cu potcoave de 99 de ocale” este considerat drept o transformare a calului năvăș, subordonat demonului întunericului. O altă legendă explică că

„Demiurgul, coborât pe pământ, nu a putut dormi o noapte întreagă din cauza unui vecin gălăgios, care a jucat și a cântat tot timpul; pentru aceasta, divinitatea l-a transformat într-o vietate mică și fără odihnă, care sare și țopăie încontinuu; pentru a-l izgoni, se recomandă măturatul casei cu busuioc, ori cu piele de bou; sau semănatul unui pumn de grâu în fața pragului, în noaptea de Anul Nou; sau tăierea unui cocoș și înfigerea cuțitului, încă plin de sânge, în pământ; sau punerea de pelin pe perne etc.; în basme, micimea puricelui este un atribut al puterii de a îndeplini o dorință: viteazul se preface în purice ca să scape de urmăritori sau ca să intre neobservat în casele zmeului; ca adjuvant, ca viețuitoare-ghid, îl ajută pe erou să recunoască fata dedublată” [16, pp. 120-122]. În zonele Doljului, Iașilor și Argeșului persistă superstiția că primul purice prins în luna martie nu trebuie omorât, pentru că apoi, peste vară, insectele năvălesc peste cel care le-a ucis semenul. În Țara Oltului o altă superstiție spune că îl vor ciupi toată vara pe cel care omoară purici în ziua de Paște. În Vâlcea oamenii erau convinși că nu trebuie rostit numele acestor insecte și nici să fie omorâte, astfel ele nu vor mai veni în casă. În zona Tecucilor se credea că de purici se scapă numai dacă sunt aruncați în foc, pentru că, dacă este omorât, se crede că este suficientă o bucățică din el, pentru a se face un alt purice. În părțile Doljului oamenii credeau că se poate scăpa de purici prin ieșirea în curte și chiuirea în ziua Lăsatului de sec pentru Postul Mare (Postul Paștelui) [1, p. 564; 17, p. 110; 27, pp. 201-202, 267].

În medicina populară sunt atestate descântece cu scopul scăpării de purici. În acest scop se lua o pâine caldă, se înfîgea cuțitul, zicându-se de trei ori așa: *Am înfipt cuțitul în pâine, / Cum se strâng peștii la leasă / Așa să fugă puricii din casă / Fugiți și vă răspândiți / Și p'aici să nu mai fiți*<sup>12</sup>. Sau, stăpânul casei, într-o zi de duminică, ieșea din biserică, mergea la domiciliu, făcea cruce în pat cu vârful cuțitului pe care îl țara până în curte, îl înfîgea în pământ cu recitarea textului: *Am înfipt cuțitu-n pământ. / Fugiți, puricilor, după vânt. / Cum se strâng peștii la leasă / Așa să fugă puricii din casă / Fugiți, vă răspândiți; / fugiți, vă răspândiți* [31, p. 104].

În folclorul pentru copii purecele are imaginea unei ființe jucăușe, sprintene, constituind subiectul unor ghicitori. În localitatea Runcu-Dâmbovița a circulat următorul text de ghicitoare: *Ce se naște în luna marte, / La față e purpuriu, / Săritură are ca de iepure, / Cinci frați îl aleargă / Și doi îl prinde, / Și după ce îl prinde, / Îl duc la cetatea de fildeș* (purecele) [39, p. 385].

Percepțiile populare reflectă un șir de preziceri, pronosticuri legate de aceste insecte. Astfel, în zona

Sucevei se credea că dacă puricii ciupesc prea tare pe om este semn de ploaie, iar cel care visează purici va suporta mici necazuri sau vreo supărare în casă [1, p. 564; 17, p. 110; 27, pp. 201-202, 267]. În satele din Bucovina oamenii erau convinși că va ploua când puricii mușcă mai mult ca de obicei [23, p. 86].

**Concluzii.** În istoria sa umanitatea s-a ciocnit cu multiple crize cauzate de factori naturali, implicat biologic cu multiple consecințe de ordin socioeconomic, demografic, psihologic și cultural. Epidemiile de ciumă au pricinuit daune enorme societății în ansamblu. Totodată, în mentalul colectiv, Ciuma a fost personalizată, devenind personaj detestabil în scrierile etnologice, literare și producțiile cinematografice. La fel și simbolurile malefice, apocaliptice ale ciumei – șobolanii, guzganii, cloșanii, șoarecii, purecii, ploșnițele, căpușele – au fost incluse cu timpul în folclorul medical și filmele de ficțiune. În spațiul românesc, atât ciuma cât și majoritatea simbolurilor ei zoomorfe, au o conotație net negativă, detestabilă, condamnată, generatoare de moarte, fobii și haos.

#### Note

- <sup>1</sup> În anul 1894 a avut loc cea de-a treia pandemie de ciumă în Hong-Kong, bacilul generator de ciumă fiind descoperit de medicul și bacteriologul elvețian, naturalizat francez și vietnamez, Alexandre Emile Jean Yersin (22 septembrie 1863 – 1 martie 1943) [32].
- <sup>2</sup> Povestea călătoriilor („Сказка странствий”, decembrie 1983) reprezintă o coproducție româno-sovieto-ceslovacă regizată de Alexandru Mita, „partea română fiind asigurată de Petre Sălcudeanu (adaptarea) și Aurel Miheș (regia)”. Producători: Casa de filme Patru, Studioul cinematografic „Mosfilm” și Studioul cehoslovac „Barrandov”. Scenografia: Marga Moldovan și Teodor Tejik. Muzica compusă de Alfred Schnittke. Coloana sonoră: Andrei Papp, Jorj Rabinovici [10, p. 351; 6].
- <sup>3</sup> Eugenia-Carmen Galin (a. n. 14 martie 1946, Iași – a. m. 13 martie 2020) a absolvit Institutul de Artă Teatrală și Cinematografică (1967), jucând ulterior pe scenele teatrelor din Piatra Neamț, Cluj-Napoca și a Teatrului Național din București. În anul 1995 s-a retras din viața publică, dedicându-se acțiunilor umanitare. Filmografia sa cuprinde zeci de roluri: *Iarna bobocilor* (1977) – Praxiteia; *Profetul, aurul și ardelenii* (1979) – Rebecca Waltrope; *Saltimbacii* (1981) – Fanny Ghica; *Pruncul, petrolul și ardelenii* (1981) – doamna McCallum; *Secretul lui Nemesis* (1987) – B. B. Mirea; *Campiona* (1990) – Lili Oprescu [37].
- <sup>4</sup> Сказка странствий. / Skazka stranstvii: <https://www.youtube.com/watch?v=7LNrQ4bt-Qc> (vizitat 01.02.2020).
- <sup>5</sup> *Black Death*, regia de Christopher Smith, scenariu de Dario Poloni, în distribuție: Eddie Redmayne, Sean Bean, Carice van Houten, coproducție germano-britanică, Magnolia Pictures, 2010, 1 hr 42 min. In: <https://filmix.co/dramy/9717-chernaya-smert-black-death-2010.html> (vizitat 16.02.2020).

- <sup>6</sup> Ibn Sînā / I. Abu 'Ali Husain ibn 'Abd-Allah ibn 'Ali ibn Sina / (980–1037) s-a născut la Asfahanah, lângă Bukhara. A devenit celebru în Occident sub numele latinizat de Avicenna. Medicina europeană a fost dominată de opera sa fundamentală „al-Qanun” („Canon”), o veritabilă enciclopedie a medicinei arabe care a fost redată în latină de G erald de Cremona în secolul al XII-lea, iar prima ediție în arabă a apărut la Roma în anul 1593. Avicenna a lăsat posterității o bibliografie bogată, incluzând circa 292 de titluri. Și-a cunoscut sfârșitul când Isfahanul a fost cucerit de Mohamed din Ghazna. Ibn Sînā a adus o contribuție esențială la procesul de cunoaștere, punând accentele necesare pe practica și experiența sa medicală [18, p. 143; 36, p. 127-136].
- <sup>7</sup> *The Physician*, regia de Philipp St lzl, scenariu de Jan Berger, în distribuție: Tom Payne, Ben Kingsley, Stellan Skarsg rd, Olivier Martinez și Emma Rigby, producător – Germania, ARD Degeto Film, UFA Cinema, 2013, 1 hr 30 min. In: <https://filmix.co/dramy/89595-lekar-uchenik-avicenny-the-physician-2013.html> (vizitat 16.02.2020).
- <sup>8</sup> Aruncarea dintelui de lapte în podul casei cu recitirea formulei: „Șoricel, șoricel, n-ați un dinte de ciolan și dă-mi un dinte de oțel” este atestată în s. T rnova, r-nul Dondușeni.
- <sup>9</sup> Se prinde un șoarece, i se scot ochii și aceștia sunt cusuți ca amuleta la cămășuța copilului sau la guler [8, pp. 223, 265].
- <sup>10</sup> În anul 2007 în Republica Moldova erau atestate 38 de familii cu numele Guzgan, distribuite în 14 localități [34]. În anul 2018 numele de familie Guzgan este atestat în 97 de cazuri în patru țări: România, Republica Moldova, Polonia și Rusia [19].
- <sup>11</sup> Chinină – comprimat farmaceutic compus din alcaloid extras din scoarța arborelui de chinină, sub formă de substanță albă, cristalină, cu gust foarte amar, folosit ca medicament împotriva malariei și unor stări febrile.
- <sup>12</sup> Cules de la Eliza Anton din Giurgeni [11; 30, p. 13]. Textul descântecului *De purici* a avut circulație în s. Scăieni, raionul Dondușeni. Acest remediu al medicinei magice a fost practicat de către Sofia Cojocari (a. n. 1924 – a. m. 2005, „a orbit în copilărie, a trăit și lucrat, aducea apă, cur tea la păpușoi”. Este fiica lui Andrei și Vera Cojocari care au avut 14 copii în familie. Mama ei, Vera Cojocari a murit în 1947, „pe foame” și Olga (Nana Olea) Banu (Olga Vasilevna, a. n. 1909, originară din satul Gașpar – a. m. 9 februarie 1999). Olga Banu a fost căsătorită cu Iacob Cotorcea, au avut un fiu Gheorghe (a. n. 1936 – a. m. 1989). În sat s-a păstrat casa b tr neasc  în care erau practicate desc ntecele, iar textele magice scrise circulă în multiple variante în comunitatea dată.

#### Referințe bibliografice / References

1. Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești, 2009. 729 p. In: <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizitat 04.03.2020).

2. Arapu V. Interferențe dintre numismatică și onomastică în spațiul românesc. Preliminarii generale (I). In: *Conspicte numismatice*. Vol. VI. Chișinău: CEP USM, 2016, p. 53-57.
3. Baslez M.-F. *Persecuțiile în Antichitate. Victime. Eroi. Martiri*. București: Artemis, 2009. 416 p.
4. Băeșu N. M. (editor). *Folclorul copiilor*. Chișinău: Știința, 1978. 182 p.
5. Boccaccio G. *Decameronul*. Chișinău: Literatura artistică, 1990. 560 p.
6. Bogdan I., Olos M., Timiș N. *Calendarul Maramureșului*. Baia Mare: Asociația folcloriștilor și etnografilor; Asociația tinerilor artiști (Comitetul de Cultură și Educație Socialistă al județului Maramureș), 1980. 144 p.
7. Camil D. Din nou profesionalism. *Cronica muzicii de film*. In: AaRC. *Revistă online editată de Uniunea Cineaștilor din România/Cinema*, nr. 1, ianuarie 1984. In: <http://aarc.ro/articol/din-nou-profesionalism> (vizitat 01.02.2020).
8. Candrea I.-A. *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Iași: Polirom 1999. 475 p.
9. Cartwright F. F., Biddis M. *Bolile și istoria*. București: ALL, 2008. 311 p.
10. Căliman C. *Istoria filmului românesc (1897–2017)*. București: Editura Fundației Culturale Române, 2000. 518 p.
11. *Cântece de pe Ialomița*. Partea a IV-a. 28 februarie 2011. In: <https://ionelperlea.wordpress.com/2011/02/28/cantece-de-pe-ialomita-iv/> (vizitat 25.02.2020).
12. Cioară M. *Zona etnografică Rădăuți*. București: Sport-Turism, 1979. 156 p.
13. Cioară-Bâtcă M., Bâtcă V. *Zona etnografică Teleorman*. București: Sport-Turism, 1985. 184 p.
14. Ciubotaru I. H. *Sângeorzul sau Gheorghe cel verde*. In: Ciubotaru S., Ciubotaru I. H. *Vitralii. Pagini etnoculturale din presa anilor 1992–2012*. Iași: Presa Bună, 2015, pp. 80-82.
15. Cojbuț G. *Dintr'ale neamului nostru*. București: Tipografia Gutenberg, Joseph Göbl, 1903. 151 p.
16. Coman M. *Mitologie populară românească. Viețuitoarele văzduhului*. Vol. II. București: Minerva, 1988. 198 p.
17. Cristescu-Golopenția Șt. *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*. Ediția a III-a. București: Editura Paideia, 2002. 180 p.
18. Eliade M. *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. III. De la Mahomed la epoca Reformelor. Chișinău: Universitas, 1994. 359 p.
19. *Enciclopedia numelor – statistici, etimologie, gen, anagrame, nume*. In: <https://ro.namespedia.com/details/Guzgan> (vizitat 16.02.2020).
20. Eremia A. *Fauna carpatină onomastica și tradițiile populare românești (I)*. In: *Limba română*, 2015, nr. 1–2, anul XXV, pp. 268-276.
21. Eremia A. *Fauna carpatină onomastica și tradițiile populare românești (II)*. In: *Limba română*, 2015, nr. 3–4, anul XXV, pp. 88-97.
22. Felix I. *Istoria igienei în România în secolul al XIX-lea și starea ei la începutul secolului al XX-lea*. Partea I. București: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1901. 372 p.
23. Florea M. S. *Sărbătorile la români: studiu etnografic*. Vol. I. București: Editura Fundației Culturale Române, 1994. 359 p.
24. *Folclor din Câmpia Sorociei*. Alc.: G. G. Botezatu, I. V. Buruiană, N. M. Băeșu, E. V. Junghietu, L. I. Curuci, A. S. Hâncu. Chișinău: Știința, 1989. 357 p.
25. *Folclor din nordul Moldovei*. Alc.: G. G. Botezatu, I. V. Buruiană, N. M. Băeșu, E. V. Junghietu, L. I., Curuci, S. G., Moraru, Iu. I. Filip, A. S. Hâncu, V. A. Cirimpei. Chișinău: Știința, 1983. 320 p.
26. *Folclor din părțile Codrilor*. Alc.: G. G. Botezatu, N. M. Băeșu, E. V. Junghietu, M. G. Savina, E. V. Tolsenco, A. S. Hâncu, V. A. Cirimpei, I. D. Ciobanu. Chișinău: Știința, 1973. 361 p.
27. Gorovei A. *Credinți și superstiții ale poporului român*. București: Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995. 335 p.
28. Grădinaru N. *Problema tratamentului cu plante medicinale în Basarabia*. In: *Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologice. Fascicola Etnografie și Muzeologie. Serie nouă*. Vol. 3 (16). Chișinău, 2005, pp. 159-172.
29. *Legende, tradiții și povestiri orale moldovenești*. Alc.: G. G. Botezatu. Chișinău: Știința, 1975. 290 p.
30. Leon A. N. *Carte de descântece culese din gura babelor celor mai bătrâne*. București: Librărie românească, f. a. 26 p. In: <https://idoc.pub/documents/carte-de-descantecede-din-gura-babelor-ceilor-mai-batrane-3no7o-gemoxld> (vizitat 25.02.2020).
31. Leon N. *Istoria naturală medicală a poporului român*. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1903. 161 p.
32. Mollaret H., Brossollet J., Yersin un pasteurien en Indochine. *Un savant une époque*. Paris: Édition Belin, 1993. 379 p.
33. Munteanu V. *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*. Iași: Editura Palatului Culturii, 2012. 307 p.
34. *Nume în Republica Moldova. Familia Guzman*. In: <https://nume.casata.md/index.php?action=viewnume&id=31361> (vizitat 16.02.2020).
35. Pop-Câmpeanu I. *Dușmanii omului (Vrăjmașii sănătății și ai averii)*. *Sfaturi practice*. Biblioteca populară a „Asociațiunii”. „Asociațiunea pentru literatura română și cultura poporului român”. Anul XV, nr. 131, Noiembrie 1925. Sibiu: Editura „Asociațiunii”, 1925. 66 p.
36. Rus R. *Istoria filosofiei islamice*. București: Editura Enciclopedică, 1994. 344 p.
37. Sîrbu E. *Actorii noștri – Carmen Galin (1)*. In: AaRC. *Revistă online editată de Uniunea Cineaștilor din România / Cinema*, nr. 1 (ianuarie), 1982. In: <http://aarc.ro/articol/actorii-nostri-carmen-galin> (vizitat 31.01.2020).
38. Smarandache Fl. *Mărgele risipite (poezii culese din folclorul transnistrean de la Svetlana Garabaji și alții)*, 2000–2001. American Research Press Rehoboth, 2002.

- 165 p. In: <https://ru.scribd.com/doc/7833742/Margele-risipite-foldlor-din-Transilvania-cules-de-F-Smarandache> (vizitat 23.02.2020).
39. Tocilescu Gr. G., Țapu C. N. Materialuri folclorice. Vol. III. București: Minerva, 1981. 542 p.
40. Vătămanu N., Brătescu G. O istorie a medicinei. București: Albatros, 1975. 350 p.
41. Vodă E. „Povestea călătoriilor” – cronică de film. In: AaRC. Revistă online editată de Uniunea Cineaștilor din România / Cinema, nr. 1, ianuarie 1984. In: <http://aarc.ro/articol/povestea-calatoriilor-cronica-de-film> (vizitat 01.02.2020).
42. Ефременко А. Кинотеатр повторного фильма: „Сказка странствий”. In: Большой, 9 августа 2005. / Efremenko A. Kinoteatr povtornogo fil'ma: „Skazka stranstvii”. In: Bol'shoi, 9 avgusta 2005. In: <https://bolshoi.by/kino/naivno-super/> (vizitat 18.02.2020).
43. Карасева Е. В., Телицына А. Ю., Жигальский О. А. Методы изучения грызунов в полевых условиях. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 416 с. / Karaseva E. V., Telitsyna A. Iu., Zhigal'skii O. A. Metody izucheniia gryzunov v polevykh usloviakh. M.: Izdatel'stvo LKI, 2008. 416 s.
- Indice de subiecți chestionați**
- Cotorcea Larisa, 65 de ani (2020), s. Scăieni, r-nul Donușeni, RM
- Cotorcea Timofei, 94 de ani (2020), s. Scăieni, r-nul Donușeni, RM
- Arapu Tamara, 69 de ani (2020), s. Târnova, r-nul Donușeni, RM
- Valentin Arapu** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Валентин Арапу** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Valentin Arapu** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** valarapu@gmail.com
- ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1103-9758>

Adrian DOLGHI

## PROPAGAREA VALORILOR COPILĂRIEI SOVIETICE ȘI FORMAREA UNEI NOI IDENTITĂȚI ÎN RSS MOLDOVENEASCĂ (1944–1961)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956738

### Rezumat

#### **Propagarea valorilor copilăriei sovietice și formarea unei noi identități în RSS Moldovenească (1944–1961)**

În prezentul articol elucidăm modelele și valorile sovietice ale copilăriei implementate în RSS Moldovenească în perioada postbelică, care au stat la baza formării unei noi identități civice și etnoculturale, străine majorității populației – „Omul sovietic”. Considerăm cercetarea copilăriei sovietice importantă pentru a înțelege cum a influențat instituțiile statului și cele ideologice asupra copiilor, și care era rolul instituției copilăriei în construcția unei noi societăți comuniste. Constatăm că sistemul educațional, presa și literatura pentru copii, teatrele și cinematografele au fost utilizate în calitate de instrumente ideologice în procesul de formare a convingerilor comuniste a tinerei generații și cultivarea calităților personale specifice comuniștilor: disciplină, credință partidului și liderilor, subordonare, colectivism, jertfire de sine pentru cauza comunistă etc. Astfel în perioada postbelică în RSS Moldovenească, dar și în întreg spațiul sovietic și socialist putem vorbi despre o „copilărie îndoctrinată”. Inocularea sistemică a „valorilor comuniste” a dus la deformarea conștiinței masei largi a populației, formarea prejudecăților și stereotipurilor sovietice, a gândirii totalitare – cea ce reprezintă, în prezent una din cauzele principale a stagnării transformărilor democratice.

**Cuvinte-cheie:** copilărie sovietică, valori, educație, ideologie, conștiință deformată.

### Резюме

#### **Пропаганда ценностей советского детства и формирование новой идентичности в Молдавской ССР (1944–1961)**

В статье рассматриваются ценности и модели советского детства, внедрявшиеся в Молдавской ССР в послевоенный период, что способствовало формированию новой гражданской и этнокультурной идентичности – «советский человек». Считаем необходимым изучение советского детства для понимания того, как повлияли государственные и идеологические организации на детей и какой была роль института детства в строительстве нового коммунистического общества. Констатируем, что образовательная система, детская пресса и литература, театр и кинематограф были использованы в качестве идеологических инструментов в процессе формирования коммунистических убеждений молодого поколения, воспитания личных качеств, свойственных коммунистам: дисциплина, верность партии и вождям, подчиненность, коллективизм, самопожертвование во

имя коммунистического дела и др. В послевоенный период в Молдавской ССР, как и во всем социалистическом и советском пространстве, можно говорить о «политизированном детстве». Систематическое насаждение «коммунистических ценностей» привело к деформации сознания широких масс населения, формированию советских стереотипов и предрассудков, тоталитарного мышления, что представляет сегодня одну из главных причин торможения демократических преобразований.

**Ключевые слова:** советское детство, ценности, воспитание, идеология, искаженное сознание.

### Summary

#### **Propagating the values of Soviet childhood and forming a new identity in the Moldavian SSR (1944–1961)**

The present article elucidates the Soviet models and values of childhood implemented in the Moldavian SSR in the postwar period, which served as basis for the formation of a new civic and ethno-cultural identity, foreign to the majority of the population – the “Soviet Man”. We consider the research of Soviet childhood important in order to understand the impact state and ideological institutions had on children, and what was the role of the institution of childhood in building a new communist society. We find that the educational system, the press and children’s literature, theaters and cinemas were used as ideological tools in the process of forming communist beliefs in the young generations and cultivating personal qualities specific to communists: discipline, faith to the party and leaders, subordination, collectivism, self-sacrifice for the communist cause, etc. Thus, in the post-war period in the Moldovan SSR, but also in the entire Soviet and socialist space, we can speak of an “indoctrinated childhood”. The systemic inoculation of “communist values” has led to the distortion of the consciousness of the broad masses of the population, the formation of Soviet prejudices, stereotypes and totalitarian thinking – which is currently one of the main causes of the stagnation of democratic transformations.

**Key words:** Soviet childhood, values, education, ideology, distorted consciousness.

### Introducere

Fiecare dintre noi a experimentat nu una, ci două copilării, afirma cercetătorul *Will Coster*, prima ca stare biologică de creștere și dezvoltare iar a doua fiind construcție socială, adică, instituție creată social. Dacă acest lucru este adevărat, rezultă dependența copilăriei de natura unei societăți în care se naște un individ și va varia de la un loc la altul și în timp.

În a doua jumătate a sec. XX, o serie de cercetători din diferite domenii au început să ia în considerare modalitățile prin care s-a desfășurat acest proces de construcție a copilăriei, atât în trecut, cât și în zilele noastre, și care sunt implicațiile lui pentru generațiile actuale și viitoare de copii. Rezultă că putem înțelege copilăria doar cunoscând cum s-a format și a evoluat [3, p. 3]. Cu referire la societatea sovietică, cercetarea instituției copilăriei este importantă pentru a înțelege cum au influențat instituțiile statului și cele ideologice asupra copilăriei, și care era rolul instituției copilăriei în construcția unei noi societăți comuniste. În acest sens, pornim în cercetarea copilăriei din RSS Moldovenească cu elucidarea modelului și valorilor copilăriei sovietice implementate în această republică unională periferică. Modelul și valorile copilăriei implementate în societatea sovietică au stat la baza formării unei noi identități civice dar și etno-culturale – „Omul sovietic”.

Importanța socială a temei este determinată de faptul că în societățile contemporane post sovietice există un conflict dintre generații, dar și ideologice dintre reprezentanții diferitor grupuri etnice. Ele apar din cauza diferențelor în convingerile politice, statutul social, gusturi și valori. Generațiile se află pe părți diferite ale baricadelor, unii s-au născut, au crescut și obținut studii în perioada sovietică, alții au fost educați deja după căderea regimurilor comuniste și împărtășesc alte valori, nu sunt atașați de lucruri și idei din trecut. Cu toate acestea, există și numeroase persoane neantrenate în aceste „conflicte dintre generații”, fie au renunțat la ideile din trecut, fie cei tineri au fost „recrutați” de părinții sau bunicii lor în tabăra nostalgicilor pentru URSS. Și în acest sens se regăsesc ideologic în aceiași tabără cu oamenii apropiați.

Mai nou, din cauza „eșecurilor” democrațiilor și capitalismului în unele republici din spațiul post-sovietic, are loc o revenire la unele idei și valori sovietice, o revitalizare a cultului lui Stalin, a devenit la modă, din nou, tot ce e sovietic [1, p. 9], fără ca societatea de astăzi să înțeleagă pe deplin realitățile social-economice postbelice, ideologia, caracterul totalitar și represiv al statului, „valorile” căruia le elogiază.

Scopul prezentului articol este de a elucidă modelul ideologic și valorile copilăriei sovietice implementate în RSSM, care au determinat transformări în identitatea, viața cotidiană a copiilor, comportamentele sociale, dar și politice.

Teoria marxistă deosebește două trepte ale comunismului: inferioară – *socialism*, și superioară – *comunism*. Ideologia comunistă utiliza termenul de „comunism” doar pentru treapta superioară, considerând-o ca etapă finală a procesului de construcție a

comunismului. Teoreticienii și politicienii comuniști din societatea sovietică considerau că trăiesc în socialism, iar societatea ideală comunistă urma să fie construită, concentrând toate acțiunile și eforturile spre acest țel, considerând că acea etapă a dezvoltării societății nu a fost atinsă. N. Hrușciiov a promis ajungerea la comunism total în timpul vieții generației sale, dar paradigma a fost schimbată deoarece ritmurile dezvoltării social-economice lăsau de dorit [14, p. 13]. De fapt întregul sistem sovietic s-a bazat pe credința și speranța în construirea comunismului, care nu a venit niciodată.

Vom utiliza termenul comunism referindu-ne la societatea la baza căreia a fost pusă ideologia comunistă (marxist-leninistă) și conform căreia funcționa sau tindea să funcționeze. Astfel că în conformitate cu ideologia pusă în aplicare fiecare membru al societății trebuia să se auto-sacrifice și să depună toate eforturile pentru a ajunge la comunism, iar greutățile, neajunsurile și problemele societății erau puse pe seama faptului că încă nu a fost construit comunismul și trebuie de mai răbdat și de adus aportul. Iar cei care nu erau gata să se dedice în totalitate sau să se implice în acest proces erau priviți cu suspiciune și puteau fi considerați elemente burgheze și dușmănoase (în perioada stalinistă) și supuși represiei. Ideologia, sistemul politic și juridic valorile și normele morale puse în funcțiune au generat un mod de viață specific mediului statelor socialiste și sovietice.

Societatea sovietică inventată în lucrările lui V. Lenin și a altor teoreticieni marxiști – a fost „o societate care construia o altă societate”. Cartea „Oamenii sovietici”, editată la editura „Politizdat” în anul 1974 a anunțat că Uniunea sovietică – prima împărăție a libertății omului muncii a devenit patria „unui om nou, superior lui Homo Sapiens – *Homo Sovieticus*. Autorii cărții afirmă că în urma evoluției a milioane de ani omul a evoluționat către *Homo Sapiens*, dar iată că în decurs de 60 de ani acesta din urmă a evoluat către *Homo Sovieticus* – un tip superior lui *Homo Sapiens*. Conform cărții „Oamenii sovietici” *Homo Sovieticus* reprezenta un individ biologic nou [citată după 13, p. 9]. Trăsăturile omului sovietic, din anii 60, se regăseau la *Homo Sovieticus* – în proporții diferite și în diferite forme de manifestare. În condițiile sistemului de tip sovietic, în rezultatul dresării sociale, aceste calități, aceste trăsături încep să se dezvolte, să crească, să devină dominante [13, p. 9].

Construcția unei societăți urma să fie făcută de un *om nou* cu convingeri comuniste, practici specifice ale societății comuniste, care zi de zi procedeau conform ideologiei care nu are în gândire reminiscențe și stereotipuri învechite, sau religioase. În general transformarea care se avea în vedere însem-

na transformarea individului ca personalitate care gândește în mod comunist și a modului său de viață care este de asemenea conform tiparelor comuniste. Instituirea unor noi tradiții cu caracter revoluționar, de luptă și de muncă, reprezenta, conform tezelor ideologiei comuniste din anii postbelici, o trăsătură specifică mediului de trai al *Omului sovietic*.

Din primele zile după instaurarea puterii Sovietice în Rusia, aceasta a început să abordeze copiii – în calitate de viitori participanți activi la construcția comunismului. Pentru aceasta educația tinerei generații în spiritul ideologiei comuniste prin muncă era o sarcină primordială [15, p. 419].

### **„Copilăria sovietică” – pepinieră de creștere a „Omului nou”**

În anul 1918 la Congresul lucrătorilor din domeniul învățământului, șefa Secției Învățământ a Comitetului Executiv din orașul Petrograd a formulat sarcina școlii sovietice: „Noi trebuie să formăm din tână generație o generație de comuniști. Noi trebuie să facem din copii – deoarece se supun transformării – comuniști buni... Trebuie să scoatem copiii de sub influența brutală a familiei. Trebuie să-i luăm la evidență, să spunem direct, să-i naționalizăm. Din primele zile ale vieții ei se vor afla sub influența benefică a grădinițelor și școlilor comuniste. Aici ei vor însuși „Abecedarul comunismului”. Aici ei vor crește comuniști adevărați” [citată după 13, pp. 168-169]. Citatul reflectă obiectivele urmărite de puterea sovietică față de copii. Generații întregi de copii educați și formați în perioada sovietică, care au devenit maturi până în anul 1991, s-au implicat și au contribuit la atingerea idealului „construcția comunismului”. După destrămarea Uniunii Sovietice și colapsul regimurilor comuniste, o parte a populației a continuat să împărtășească ideologia și idealurile comuniste, neputându-se detașa de convingerile obținute pe parcursul vieții de până în 1991. O altă parte, mai numeroasă a populației statelor ex-sovietice s-a declarat adeptă a valorilor democratice. Cu toate acestea, valorile democratice și modul de viață conform acestor valori a continuat să fie străin, și a trebuit să fie învățat continuu pe parcursul a două decenii. Și în prezent populația care a avut experiență sovietică și socialistă continuă să dețină, uneori conștient, altădată inconștient, convingeri, stereotipuri și prejudecăți specifice societăți de tip totalitar.

Pentru societatea sovietică era unanim acceptat că copilăria este acea perioadă care se termină cu intrarea în organizația comsomolistă, iar pentru cei ce nu aveau această ocazie doar cu perioada în care atingeau vârsta la care se intra în Komsomol (de 14 ani, mai frecvent la 15–16 ani). În anul 1965 la Simpozionul Academiei de Științe Pedagogice din URSS

a fost adoptată o periodizare a copilăriei conform căreia copilăria la băieți se sfârșește la 16 ani, la fete la 15 ani [16, p. 212]. Astfel că în societate exista o opinie generală că până la vârsta de 15–16 este vârsta copilăriei, iar la împlinirea vârstei de 16 ani cetățeanul sovietic primea pașaportul.

Începând cu anii 1930, dar mai ales în perioada postbelică în Uniunea sovietică, copilăria era înțeleasă mai mult în calitate de pepinieră în care trebuie să fie educați membrii ascultători și disciplinați ai noii societăți. În ultima fază a epocii staliniste a fost propagat intens mitul „copilăriei fericite” inclusiv prin intermediul lozincii „Mulțumim tovarășului Stalin pentru copilărie fericită”, care a fost prezent pe postere, în ziare și reviste, la adunări festive. Acest mit reprezenta situația ideală a copilăriei în calitate de „rai” pe pământ, în care sunt educați viitorii constructorii ai societății comuniste.

A. S. Makarenko a fost unul dintre importanții pedagogi sovietici, care elaborase strategii și metode de formare a „omului nou”, dar metodele lui au început să fie larg aplicate abia în anul 1940, când războiul al Doilea Mondial deja lua amploare în Europa, iar URSS se pregătea de război [5, pp. 76-78]. În viziunea pedagogului observăm calități necesare „omului nou”: un individ disciplinat, instruit, igienizat, ascultător în muncă și gata pentru serviciul militar, dar și pentru construcția socialismului. Apelul către ideile lui Makarenko în anii 1940 este legat și de interesele pragmatice ale Statului sovietic care avea nevoie de muncitori disciplinați pentru industria militarizată. Makarenko afirma în una dintre lucrările sale „Pedagogia practică trebuie să servească intereselor noastre politice, intereselor societății comuniste. Altădată noi afirmam că trebuie să formăm personalități armonioase. Scopul de a educa oameni ideali este unul suprem, dar noi trebuie să educăm cetățeanul sovietic. În epoca noastră stalinistă noi trebuie să educăm cetățeanul integru, demn de această epocă” [17, p. 342].

Copilul sovietic model este reprezentat ca fiind un locuitor al statului sovietic, ascultător și recunoscător. Observăm aceste calități în personajele din literatura artistică publicată și distribuită la nivel unional, dar și printre cele locale. Model de comportament în familie, erou perfect al copiilor sovietici devine Pavlik Morozov, băiat ce la denunțat pe tatăl său, care a fost arestat și împușcat. Istoria este una tragică pentru toată familia și rudele. Tragedia a fost utilizată de propagandă pentru fabricarea legendei despre copilul care a preferat „rudenia spirituală cu Partidul” celei de sânge. Pavlik Morozov este prezentat ca personaj sigur pe sine, dornic de răzbunare și luptător pentru cauza comunistă.

Copiii aflau detalii despre biografia și viața lui Pavlik, care era elogiat ca un erou care a săvârșit un lucru extraordinar pentru patrie, a demascat dușmanii poporului. Astfel, pentru Pavlik s-a dovedit a fi mai prețioasă fidelitatea față de cauza comunistă decât tatăl său. Copiii erau învățați să demaște „trădătorii”, pe cei care încălcau anumite reguli sau legi, sau criticau regimul. „Pavel Morozov a fost un pionier. El a fost un erou. Pavel a fost omorât de dușmani. El a murit, dar noi nu-l vom uita pe Pavel”, acest text este menționat în Abecedarul editat în RSS Moldovenească în anii 1946–1956 [8, p. 68]. În timpul lecțiilor copiii urmau să discute despre acest personaj, iar învățătorii trebuiau să le povestească detalii despre faptele lui, dar și să le ea drept model. Copiii au devenit și un instrument de control asupra părinților lor, care puteau educați și în alte împrejurări, sau cunoaște și alte adevăruri. Astfel toți octombrii și pionierii erau „Pavlici”, care numărau în anii '40, '50 de milioane în Uniunea Sovietică. Copiii erau eliberați de tutela părinților, rolul cărora era redus la cel de reproducție, și de creștere a copiilor, educația și-o asuma statul, părinții trebuiau să susțină educația pe care o dorea statul.

Cetățenii sovietici își aminteau sau li se amintea despre Pavel Morozov (fie mit sau realitate dar deseori utilizat de propagandă) care a făcut alegerea nu în favoarea familiei ci a statului Sovietic. Represiunile unor membri ai familiilor îi puneau în pericol pe ceilalți, iar pentru salvarea copiilor soțiile sau soții erau siliți să-și acuze partenerul de viață. În felul acesta, Heller consideră că copiii și tinerii din Uniunea Sovietică au fost folosiți în calitate de instrument efectiv de distrugere a familiei dar și de control al membrilor adulți. Prin ei statul devine membru al fiecărei familii. Rolul principal în educarea „copiilor statului” o joacă literatura, care era supusă controlului cenzurii [13, p. 202].

În anul 1940, Arkadii Gaidar publică cartea pentru copii „Тимур и его команда” (Timur și echipa sa) care devine foarte populară în Uniunea Sovietică. Fragmente ale povestirii au fost reproduse în presa pentru copii și în manualele școlare. Cartea forma copiilor calități pozitive de empatie și prietenie, spirit civic, acestea fiind îmbinate reușit cu elemente ideologice și propagandistice. În perioada postbelică, personajul principal, dar și unele secundare au fost mediatizate și au devenit un model pentru copiii sovietici. Cartea a fost tradusă și în „limba moldovenească”: Timur este disciplinat, fidel cauzei leniniste, doar că nu mai trădează părinții, face întotdeauna fapte bune, ajută în special bătrânii [4]. În RSS Moldovenească acest mit al noului copil-erou este exploatat de presa și literatura pentru copii. Octombrii

și pionierii din RSS Moldovenească imită activitatea echipei lui Timur. Povestea lui Trifan Roată publicată în revista Scânteia Leninistă ne vorbește despre un băiat care a crezut în valorile comuniste de la 6 ani, câți îi avea în 1940, și de atunci a promovat ideile comuniste și a devenit pionier, cu mare dragoste, și a dat făgăduință de a fi fidel cauzei lui Lenin și Stalin, întreaga familie era fericită atunci când Trifan a devenit pionier [10, pp. 2-3]. Povestiri cu pionieri sunt numeroase pe paginile revistei, și ei reprezentau modele de urmat pentru cei din RSS Moldovenească.

Organizațiile obștești de copii și tineret aveau misiunea de a educa tânăra generație din punct de vedere ideologic și social-politic, acestea au fost subordonate Comitetului Central al Uniunii Tineretului Comunist Leninist din întreaga Uniune. Organizația de pionieri a fost constituită în 1922 după modelul Scoutilor, și a fost declarată promotoare a ideologiei comuniste. Organizația avea caracter extrașcolar cu utilizarea unor metode interactive, jocuri, cântece etc. avea menirea să mobilizeze copii în activitatea obștească dar și politică. În scopul implicării copiilor în activitatea organizației de pionieri a fost dezvoltată o infrastructură a organizației: tabere de odihnă, case și palate ale pionierilor, ziare și reviste, cursuri de pregătire a conducătorilor de pionieri etc.

Cinematograful pentru copii, teatrele, literatura pentru copii constituiau un alt compartiment important al copilăriei sovietice instituționalizate, care formau imaginarul copiilor epocii dar în același timp serveau drept mijloc de propagandă a ideologiei comuniste. În URSS producția filmelor pentru copii a devenit o industrie cu studiouri specializate în acest domeniu. Se produceau atât filme de animație cât și filme de ficțiune. Obiectivele cinematografului pentru copii s-au modificat pe parcurs. La etapa inițială avea drept obiectiv major de ai familiariza pe copiii din URSS cu idealurile revoluționare, cu lupta revoluționară și cu exemplele de copii-eroi, care au „pus umărul la victoria revoluției bolșevice din 1917”.

Literatura pentru copii ocupă un loc important în „educația comunistă” a tinerei generații. Pe de o parte aceasta era obiectul controlului riguros și al manipulărilor ideologice. În literatura postbelică mitul copilăriei fericite în statul sovietic, era omniprezent, în același timp este propagată ideea că în perioada interbelică, copiii din Basarabia au suferit și au fost exploatați. În opera lui Ihil Șraibman „Benă” sunt menționate ideile că înainte de instalarea puterii sovietice, copiii moldoveni erau lăsați în voia sorții lor nenorocite. În fometaji, plâpânzi, bolnăvicioși, murdari, nici nu visau să meargă într-o zi la școală [7, p. 360]. Însă de când Moldova a devenit sovietică, menționează un șir de poeme din anii postbelici,

copiii moldoveni sunt fericiți, deoarece partidul le-a rezervat o viață frumoasă, de exemplu Petru Zadneprov scrie: „dacă-n leagăn az copilul / Ți zâmbește fericit,/ Asta-nsamnă că partidul/ Viitor i-a făurit” [7, p. 360]. De asemenea partidul, conform literaturii postbelice, avea grijă de tot drumul parcurs în viață de partid, astfel că pe copil îl așteaptă un viitor luminos, un viitor de „muncă creatoare” și de „biruinți slăvite”; în tânăra sa viață viitorul cetățean sovietic va deveni într-o bună zi pionier, apoi comsomolist și apoi își va satisface serviciul militar în „oastea călită”; la întoarcerea în satul lui, el va „duce-o viață colectivă” sau va merge să muncească „la zavoade, în oraș” [7, p. 360]. Emilian Bucov în romanul „Cresc etajele” ilustrează viața fericită a copiilor care locuiesc în case noi, merg la grădiniță, au propriile lor odăi. De asemenea nu uită să amintească în roman de grija părintească a lui Stalin de tineret: Conducătorii noștri ne ajută, ne iubesc, ca pe niște scumpe copii ai lor. Tovarășul Stalin ne iubește, ca un tată, ne învață și știe de faptele tineretului” [2, p. 260]. Fericirea copiilor este descrisă și în revista „Femeia Moldovei”: „În țara socialismului, care zidește cu avânt comunismul, crește o generație tânără de oameni plini de viață, pe care-i așteaptă fericirea nu numai de a zidi comunismul, dar și de a trăi în obștea comunistă. Îi mare fericirea de a te naște și de a trăi în țara sovietică! Copiii noștri cunosc numai din cărți și manuale grozăviile robiei capitaliste <...>” [11, p. 2]. În pagina 9, aflăm că „Capitalul aduce copiilor nenorocire”. Nu doar copii trebuiau să înțeleagă că sunt mai fericiți de cât în capitalism, dar și părinții lor trebuia să cunoască acest lucru.

În instituțiile de învățământ au fost instituite biblioteci școlare, dar și în cele orașenești sau sătești un compartiment important l-a constituit literatura pentru copii, în orașele mai mari: Chișinău, Bălți, Tiraspol au apărut și biblioteci specializate pentru copii. Toate acestea au fost completate continuu cu literatură ideologică și conformă noii paradigme de construcție a socialismului. Cărțile mai vechi, sau neconforme, au dispărut „miraculos” încă din 1940 din bibliotecile publice. Presa pentru copii ocupa un spațiu important în bibliotecile publice, dar și lecturile copiilor. Și din punct de vedere politic era mai eficientă, deoarece corespundea obiectivelor partidului. Astfel de ziare distribuite în RSS Moldovenească în limba rusă erau cele editate la Moscova „Murzilka”, „Kostior”, „Pionerskaia Pravda”, dar în limba română erau: „Scînteia leninistă” și „Tînărul leninist”. Acestea erau organe de presă ale organizației republicane de pionieri și ale CC al Uniunii Leninist-Comsomoliste a tineretului din Moldova. Obiectivul principal al acestor reviste era propaganda ideologiei comuniste

în rândurile copiilor și adolescenților, atașarea lor la „valorile comuniste”.

Figurile lui Lenin și Stalin pentru copilăria sovietică din epoca stalinistă erau simbolice. Devotamentul conducătorilor era identificată cu fidelitatea pentru ideile comuniste. În chipurile lor era concentrat un paternalism de stat față de copii, ceea ce îl făcea pe copil să se identifice ca membru al unei mari familii sovietice în frunte cu un părinte al popoarelor, înțelept și drept.

În timpul celui de al Doilea Război Mondial a fost definitivat modelul copilăriei sovietice, mulți adolescenți din URSS s-au pomenit implicați direct sau indirect în război, unii pe teritorii ocupate de naziști au avut de suferit și au fost nevoiți să lupte alături de părinți, sau singuri, pentru supraviețuire. Unii adolescenți au fost implicați în acțiuni militare, alții la munci agricole sau industriale. Reprezentanții despre copii nu s-au schimbat în esență, dar s-a conturat mai clar imaginea „omului sovietic” în contextul războiului: cetățean tenace, vânjos, credincios patriei și partidului. Școala deja s-a orientat să educe eroi, după exemplele de eroi din timpul războiului, care au devenit larg propagate în presă și literatura artistică. Calitățile pe care trebuiau să le dețină copiii sovietici erau: încrederea în forțele proprii, disciplina, rezistență și competența de a depăși greutățile și barierele, dragostea de adevăr [12, p. 19]. Lozinca care la fel presupunea a fi gata de război „Тяжело в учении, легко в бою” (Este greu în timpul învățării, va fi ușor în luptă) a fost utilizată frecvent pentru „călirea” caracterului și rezistenței copiilor care devenea unul „spartan” în condițiile grele postbelice.

De pe paginile Abecedarelor editate în perioada postbelică, a ziarelor și revistelor *Scînteia Leninistă*, *Tineretul Moldovei*, *Femeia Moldovei* observăm că munca, a fost privită drept metoda principală de educație. Literatura pentru copii începând cu abecedarele au fost suprasaturate cu exemple de eroi ai muncii socialiste, stahanoviști, dar și în general cu subiecte legate de procesul de muncă fie în agricultură fie în industrie. Astfel de personaje ca tractoriști, mulgătoare, zidar, muncitor la uzină erau frecvente și erau modele de urmat pentru copii sovietici.

Asigurarea materială a „copilăriei fericite” în perioada postbelică în RSSM lăsa de dorit, jucăriile erau foarte puține, doar rar întâlneai copii să aibă jucării produse industrial. Majoritatea se jucau cu obiecte din jurul casei, sau cu jucării confecționate în condiții casnice. În situația în care prioritatea părinților era să asigure bucata de pâine pe masă pentru copii, celelalte bunuri care nu erau vitale nu erau achiziționate. Mărturiile persoanelor care și-au

petrecut copilăria în această perioadă în localitățile rurale demonstrează că condițiile de trai în localitățile rurale erau foarte precare, copiii vara umblau mai mult desculți, se jucau mai mult cu jucării improvizate, își petreceau timpul în compania copiilor din mahala, sau a fraților și surorilor. Iar cei care puteau să ajute părinții la treburile casnice sau la lucrul în câmp, lucrau deseori în rând cu părinții.

Asigurarea socială a populației nu corespundea propagandei oficiale. Deși se propaga că nivelul de trai a celor ce lucrau în colhoz era mai ridicat, populația întâmpina aceleași greutăți, deoarece toate bunurile produse rămăneau în colhozuri și sovhozuri și erau livrate către stat. Industria ușoară a început să producă mai multe bunuri destinate copiilor în anul 1949, când Consiliul de Miniștri al URSS a luat decizia să extindă producția mărfurilor pentru copii. Însă și în 1953, mărfurile pentru copii în orașe erau rare și costisitoare, iar în localitățile rurale lipseau. Reprezentările despre viața copiilor în Uniunea Sovietică au fost mitologizate. Cu declanșarea „războiului rece” în 1947 construcția „copilăriei fericite” era utilizată drept vitrină propagandistică internațională a realizărilor socialismului. Concepția despre „omul sovietic” căpăta contururi din ce în ce mai clare, în educarea căruia un rol important i se atribuia muncii. Ziua internațională a copiilor a început să fie sărbătorită la 1 iunie 1950.

Pentru a influența conștiința copiilor, puterea folosea eficient percepția emoțională pe calea implementării în mediul copiilor a jocurilor și a atributivelor de joacă specifice vârstelor copiilor și conforme indicațiilor statului și partidului în raport cu tânăra generație. Aceste mijloace reprezentau nu doar realitățile sociale dar și permiteau copiilor să se simtă constructori ai comunismului – cauza pentru care erau crescuți.

Copii erau crescuți cu ideea construcției societății. Viitorul era descris în culori roze și idealizat, această credință în viitorul luminos era continuu inoculată copiilor. În viața reală totul era altfel: anii postbelici erau foarte dificili pentru populația din RSS Moldovenească în plan social-economic. Experimentele sociale desfășurate de Puterea sovietică, aveau printre victimele sale numeroase un număr impunător de copii. De foame au murit cca. 350 000 mii de oameni în total, printre care erau foarte mulți copii, documentele referitoare la foamete ne mărturisesc mortalitatea înaltă printre copii și din cauza vulnerabilității lor [6, pp. 50-60]. Împreună cu familiile, de cele mai multe ori au fost deportați și copiii, sau sunt numeroase cazurile când copiii erau singuri acasă în noaptea de 5 spre 6 iunie 1949 și au fost ridicați în locul părinților. [6, pp. 50-60] Realitățile soci-

ale erau foarte grele și pentru cei care au rămas acasă, alimentația în bază de cartele, subnutriția, lipsa hainelor și încălțăminte erau fenomene frecvente din cotidianul copiilor din anii 1944–1951. Abia la începutul anilor 1950 condițiile social-economice pentru populația rurală din RSS Moldovenească a început să se schimbe, atunci când procesul de colectivizare a fost încheiat, iar statul a slăbit politica represivă.

Cu toate acestea, „optimismul”, credința în viitorul luminos apropiat, în comunism și în tovarășul Stalin – educată prin intermediul propagandei, diminuau tabloul real social-economic, populația suporta greutățile și lipsurile, neavând alte alternative și posibilități. Necesitatea de a supraviețui, de a avea un trai „decent” impunea populația să se adapteze și să se conformeze, iar la un moment dat să creadă în propaganda oficială, unii să devină fideli cauzei comuniste, să participe activ și să manifeste inițiativă.

A fost creat chipul tatălui colectiv – al tovarășului Stalin. Părinte al popoarelor, care a dăruit copiilor o „copilărie fericită”, îi apăra pe copiii săi de pericolele capitalismului, dar cerea aspru de a servi regimului său, adică patriei. Modelul conducătorului disciplinat, ambițios și insistent în atingerea scopurilor, tăria de caracter cu care depășește toate barierele – acestea sunt calitățile pe care trebuiau să le urmeze copiii de la marele conducător. Năzuința spre comunism cu încrederea fanatică era menită să diminueze sau chiar să lichideze sentimentele religioase. Aceste sentimente, atașamentul față de tradiții în localitățile rurale forma un caracter duplicitar generației tinere. Sentimentele religioase și tradiția nu a putut fi înlăturate în primele decenii postbelice, de aceea, odată cu practicarea credinței și a tradițiilor, tinerii copii din localitățile rurale participau la ceremoniile politice și săvârșeau și practici impuse de instituțiile de învățământ, purtau insignele de octombrei, cravatele de pionieri etc. Copiilor li se mai impuneau „valori” ca ura de clasă față de „exploatori”, reali sau inventați din istorie, față de capitalism, intoleranța față de opinii neconforme ideologiei oficiale, carierism, pregătire de săvârșirea faptelor eroice, denunțarea „trădătorilor” și „dușmanilor” de clasă.

Astfel bolșevicii au transformat copilăria într-o zonă de interes major, considerând că în copil pot fi educate calități, deprinderi și priceperi care sunt necesare construcției socialiste. Obiectivul major fiind crearea „omului sovietic”. Tehnicile utilizate de pedagogia sovietică erau „dresarea, metode de influențare teroristă a copiilor” menționează M. Heller în lucrarea „Mașina și piulițele” [13, p. 174]. Începând cu anii 30 în URSS se perfecționează tehnicile educației. Ideologia comunistă nu mai avea concurență în Uniunea Sovietică, nu mai era necesar de convins

pe nimeni, adevărul era cunoscut, el era impus ca fiind obligatoriu pentru toți. În anii '30-'40 copiii din Uniunea Sovietică cântau „Я маленькая девочка, играю и пою. Я Сталина не знаю, но я его люблю” (Sunt o fetiță mică, cânt și dansez. Pe Stalin nu-l cunosc, însă îl iubesc). În anii 50 textul a fost modificat nesemnificativ: „Я маленькая девочка, играю и пою. Я Ленина не знаю, но я его люблю” (Sunt o fetiță mică, cânt și dansez. Pe Lenin nu-l cunosc, însă îl iubesc) [13, p. 175]. Această iubire a fost implantată sistemic copiilor începând cu grădinițele de copii și continuând pe băncile școlii. Aceasta era dragoste față de lider, dar aidoma unui idol, copiii îi adorau în cântece și poezii. Mergând în clasa întâi, copiii deschideau Abecedarul și primele desene pe care le vedeau erau portrete lui Lenin și Stalin. Apoi numele lor mai apăreau pe paginile primei cărți în repetate rânduri, cu detalii din biografiile lor. Astfel că printre primele cuvinte pe care pe care copiii le învățau să citească erau alături de mama și tata, Lenin și Stalin. Pentru lecturi la lecțiile de citire, sau pentru a exersa acasă erau și biografiile conducătorilor pe când erau copii [9, pp. 73-74]. În cele din urmă numele conducătorilor și dragostea față de ei devenea una cotidiană și firească, aceștia fiind prezenți zilnic în viața copiilor pe paginile cărților și în timpul lecțiilor.

Regimul politic și ideologia comunistă implementată în Basarabia în anii postbelici a fost una de ocupație, străină valorilor culturale a majorității populației din regiune. Cu toate acestea, majoritatea populației s-a adaptat noilor realități politice, social-economice, de voie sau nevoie a început să împărtășească ideologia comunistă, propagată agresiv prin toate mijloacele accesibile perioadei și să trăiască conform „noilor valori”.

Realitățile societății sovietice în anii postbelici sunt contradictorii: controlul totalitar al statului sovietic asupra societății, teroare, foamete organizată, deportări, cenzură etc. contrastează cu informațiile din unele surse, precum și cele semnalate de numeroase persoane: creșterea bunăstării populației, accesul la educație, buna organizare, disciplinarea societății, prețurile mici la produse alimentare și de larg consum, asigurarea cu locuințe, etc. Deși, creșterea bunăstării a fost generală pentru țările europene, dar și de pe alte continente.

În RSSM fenomenul cultural postbelic de adaptare sub presiunea puterii politice, a represiunilor și a propagandei a dus la transformări radicale în modul de viață a majorității populației noii entități statale constituite. Ideologia comunistă pătrunsă în mentalitatea populației generează un nou comportament social, reprezintă o nouă conștiință socială și determină acțiuni conforme noului mod de gândire.

Construirea unei „noi copilării” în Uniunea Sovietică și schimbările din viața de zi cu zi a copiilor au fost posibile prin crearea de școli, parcuri și bunuri materiale realizate special pentru consumul copiilor.

În acest sens o importanță mare în elucidarea subiectelor referitoare la copilăria sovietică o au publicațiile periodice pentru copii, care educa tânărul cititor să gândească, să se comporte în mod sovietic, adaptându-și propriul comportament la modelele de comportament ale copiilor, ilustrate în paginile publicațiilor sovietice.

#### **Valorile promovate de Abecedarele din RSSM**

Atitudinea copiilor față de puterea sovietică era formată de școală prin programul educativ dar și conținutul materialelor didactice utilizate. După ce frecventau grădinițele de copii, care erau puține în primii ani postbelici în RSS Moldovenească, copiii mergeau la vârsta de șapte ani în clasa întâi. Principalul manual în primul an de studii era Abecedarul, care le forma copiilor „valorile comuniste”, atitudinea „corectă” față de societate, puterea sovietică dar și percepțiile despre locul și rolul său în societate. Astfel Abecedarul reprezenta modelul copilăriei pe care trebuiau să-l deprindă copiii.

În acest sens au fost utilizate ilustrații, texte educative, poezii cu conținut ideologic. Imaginile reprezentate de cele mai multe ori obiecte utilizate în muncă, secvențe din procesul de învățare și de muncă, la arat, semănat, lucrul la fermă, la uzină – în acest sens munca era promovată în calitate de valoare importantă, dar și ca element al învățării luptei de clasă. Frecvent întâlnim desene de tancuri și soldați pe paginile Abecedarului: la litera „Т” este reprezentat tancul sovietic, dar și la alte pagini sunt reprezentați soldați sovietici pe tanc. De asemenea, este menționat că moldovenii au strâns bani și au finanțat producerea unei coloane de tancuri pentru „eliberarea Moldovei” [9, p. 79]. Astfel pregătirea morală a băieților că vor deveni „apărători” ai patriei este evidentă prin aceste imagini, să înțeleagă că băieții trebuie să fie gata să meargă la război.

Drapelul Uniunii Sovietice este prezent atât pe clădiri, cât și purtat de pionieri sau alte persoane, astfel simbolurile oficiale sunt promovate pentru a fi însușite de copii. Textele amintesc despre sărbătorile oficiale din octombrie și mai, despre liderii sovietici și grija partidului. Este promovată imaginea pozitivă a pionieriei care este un obiectiv la care încă trebuie să ajungă copiii de clasa 1 [9, pp. 51, 52]. Sunt identificați în calitate de octombrii, care se pregătesc de fapte mărețe. Imaginea sugestivă care însoțește o poezie despre octombrii este imaginea lui Stalin înconjurat de copii fericiți, care zâmbesc [8, p. 77]. La fel,

pe copertele și paginile revistei pentru copii „Scân-teia Leninistă” deseori întâlnim imagini asemănătoare. De exemplu, pe coperta revistei nr. 1 din 1946 pe fundalul tabloului lui Stalin sunt reprezentați un grup de pionieri cu flori în mână, care zâmbesc, sugerând din nou „copilăria fericită”.

Educația colectivismului este un obiectiv important al educației sovietice. În Abecedar sunt ilustrați copii care se joacă în comun, merg în marșuri pionierești, se spală, dorm și mănâncă în comun cu alți copii. Astfel mesajul ilustrațiilor și textelor este că în colectiv este bine să-și desfășoare timpul și viața copiii sovietici.

Poeziile cu caracter ideologic formează copiilor dorința de a lupta la război și de a-și jertfi viața pentru patrie. Astfel copiii erau educați prin aceste materiale didactice să fie trudituri și luptători pentru prosperitatea patriei, chiar și cu prețul vieții. Exemplul unei scrisori al unui copil către K. Voroișilov (mareșal al Uniunii Sovietice) este sugestivă în acest sens. În primele versuri a scrisorii menționează că are un frate care este fierar și că a fost luat la război, după care urmează: „De veți porni în lupte / Cu vrăjmașii răi, / Să-l trimiți îndată / printre cei dintâi./ Tovarăș Voroișilov / dacă va muri / în luptă cu dușmanii, / te rog să-mi scrii / Eu de acum îs mare / și tot cresc mereu – / și-n locul lui, la luptă – / Voi pleca și eu.” [9, p. 78]. Poezia are un mesaj clar pe care urma să-l înțeleagă, conform intenției autorilor Abecedarului: Încuviințarea auto jertfirii de sine a celor apropiați, și a copiilor pentru cauza comunismului. Copii erau învățați să se sacrifice nu doar pentru Patrie, dar și pentru Stalin „<...> Jurăm! Că pentru țară / Și pentru Stalin Noi/ Ne vom jertvi și viața, / Vom fi eroi, eroi!” [9, p. 77]. Aceste idei inoculate sistematic copiilor formau maturi care nu gândeau liber, dar unilateral conform unor șabloane dictate.

Volodea Ulianov, model ideal pentru copiii sovietici, este reprezentat pe paginile „primei cărți”. Conform textului Volodea a învățat bine, el venea dis de dimineață la școală ca să-și ajute colegii să înțeleagă disciplinele școlare. Ajutorul îi era cerut deseori, iar Volodea îi ajuta pe toți [9, p. 73]. Astfel cultul lui Lenin era promovat prin scene din copilăria lui. Alături de cultul personalității lui Lenin este promovat și cel al lui Stalin. Stalin este reprezentat ca învățător și conducător al popoarelor, apărător de dușmani, „întâiul deputat” [9, p. 74].

### Concluzie

Bolșevicii au transformat copilăria într-o zonă de interes major – obiectivul principal fiind crearea „omului sovietic”, pentru aceasta au fost mobilizate resurse și instrumente importante, deoarece copiii în viziunea pedagogilor sovietici erau dintr-un material

ușor de modelat după necesități, spre deosebire de părinții lor. Modelele și valorile sovietice ale copilăriei au fost promovate de Statul sovietic prin toate mijloacele propagandistice și prin intermediul sistemului educațional. Obiectivul urmărit a fost să creeze tinere generații trăsături specifice „comunismului”: colectivism, disciplină și subordonare conducerii.

Pentru a câștiga suport politic, dar mai ales pentru a controla întreaga societate și a o conduce în direcția dorită, partidul a folosit multiple strategii, printre care și îndobrocirea celor mai tineri membri ai societății comuniste, copiii. Statul sovietic a instaurat un control asupra educației tinere generații prin intermediul politizării și ideologizării sistemului educațional. Obligatorietatea învățământului în cazul regimurilor totalitare, era în același timp un pas progresist dar și unul antidemocratic. Politizarea sistemului de învățământ a deformat personalitatea elevilor conform modelelor ideologice create politic, copii au fost îndobrocinați prin intermediul educației. Copilăria în anii postbelici (1944–1961) în RSS Moldovenească a fost o „copilărie îndobrocinată” în care s-a plămădit „omul sovietic” conform obiectivelor și planurilor urmărite de ideologii comuniști. De rând cu sistemul educațional etatizat, literatura școlară, presa pentru copii au fost utilizate în calitate de instrument ideologic și propagandistic. Textul literar a căpătat o dimensiune ideologică și constrângătoare având un rol determinant în educarea în spirit comunist a copiilor.

Credință partidului, statului sovietic, liderilor Lenin și Stalin, auto jertfirea pentru cauza comunistă, colectivismul sunt „valorile” care le erau formate copiilor din RSS Moldovenească în anii postbelici. Tinere generații i-a fost ilustrat cum trebuie să se comporte „comuniștii buni” prin intermediul literaturii, presei, teatrelor și cinematografului, iar copiii imitau și urmau modelele prezentate.

Trădarea aproapelui a fost ridicată la rangul de faptă eroică, astfel copiii au fost „agenți” ai statului în familii, prin intermediul educației ideologice a copiilor au fost puși sub control părinții și bunicii care au fost educați în altă societate și nu inspirau încredere.

### Notă

\* Informator: V. Ț. din satul Carahasani, raionul Ștefan-Vodă. a. n. 1941.

### Referințe bibliografice / References

1. Aleksievici S. Vremuri second-hand. Trad. din lb. rusă și note de Laura Schidu. București: Humanitas, 2016. 470 p.
2. Bucov E. Cresc etajele. Chișinău: Editura de Stat a Moldovei, 1952. 459 p.
3. Coster W. Social constructions of childhood. In:

- Childhood and Youth Studies. Edited by Paula Zwozdiak-Myers. Exeter: Learning Matters Ltd, 2007, pp. 3-12.
4. Gaidar A. Timur și comanda lui. Trad. de A. I. Șoimaru. Chișinău: Editura de Stat a Moldovei, 1948. 75 p.
  5. Holms L. School and Schooling under Stalin, 1931–1953. In: Educational reform in post-Soviet Russia: legacies and prospects. Edited by Ben Eklof, Larry E. Holmes and Vera Kaplan. London and New York: Frank Cass, 2005, pp. 56-101.
  6. Moldovenii sub teroarea bolșevică. Sinteze elaborate în baza materialelor Comisiei pentru studierea și aprecierea regimului comunist totalitar din Republica Moldova. Chișinău: Serebia, 2010. 144 p.
  7. Negură P. Nici eroi, nici trădători: Scriitorii moldoveni și puterea sovietică în epoca stalinistă. Trad.: Gabriela Șiclovan. Chișinău: Cartier, 2014. 444 p.
  8. Popovschi G., Vihristenco A. Abecedar. Ed. a VI-a. Chișinău: Editura de Stat a Ministerului de Învățământ al RSS Moldovenești „Școala Sovietică”, 1953. 100 p.
  9. Popovschi G. Abecedar. Chișinău: Editura de Stat a Moldovei, 1945. 96 p.
  10. Roată T. Făgăduiala solemnă. In: Scânteia Leninistă, nr. 6, 1946, pp. 2-3.
  11. Țîpliatnikova N. Copii sunt viitorul nostru. In: Femeia Moldovei, nr. 3, 1951, pp. 2-4.
  12. Voronina E. Educarea caracterului. In: Femeia Moldovei, nr. 4, 1951, p. 19.
  13. Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека. Overseas publications interchange LTD. London, 1985. 336 c. / Heller M. Mashina i vintiki. Istoriya formirovaniya sovetskogo cheloveka. Overseas publications interchange LTD. London, 1985. 336 s.
  14. Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность/Кризис коммунизма. М.: Центполиграф, 1994. 495 с. / Zinov'ev A. A. Kommunizm kak real'nost'/Krizis kommunizma. M.: Tsentpoligraf, 1994. 495 s.
  15. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1954). Ч. I. М.: Госполитиздат, 1953. 952 с. / Kommunisticheskaya partiya Sovetskogo Soyuzu v rezolyutsiyakh i resheniyakh s'ezdov, konferentsiy i plenumov TsK (1898–1954). Ch. I. M.: Gospolitizdat, 1953. 952 s.
  16. Крылов А. Психология: учебник (2-е издание). СПб.: Проспект, 2005. 752 с. / Krylov A. Psikhologiya: uchebnik (2-e izdanie). SPb.: Prospekt, 2005. 752 s.
  17. Макаренко А. С. Художественная литература о воспитании детей. In: Макаренко А. С. Сочинения. Том 5. М.: Издательство Академии педагогических наук РСФСР, 1951, с. 338-367. / Makarenko A. S. Khudozhestvennaya literatura o vospitaniy detey. In. Makarenko A. S. Sochineniya. Tom 5. M.: Izdatel'stvo Akademii pedagogicheskikh nauk RSFSR, 1951, s. 338-367.
- 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://0000-0001-6770-6890>

Simona LAZĂR, Anca CEAUȘESCU

## SIMBOLIC SIGNIFICANCES OF IRON IN ARCHAIC SOCIETIES. CASE STUDY: FUNERAL PRACTICES

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956740

### Rezumat

#### Semnificații simbolice ale fierului în societățile arhaice. Studiu de caz: practici funerare

În acest articol ne-am îndreptat atenția către cercetările antropologice, arheologice și etnografice, care au analizat aspecte legate de prezența fierului în practicile funerare. Cercetarea arheologică din ultimele decenii a arătat și a teoretizat faptul că depunerile funerare pot „codifica” date legate atât de structura socială, cât și de ideologia și mentalul colectiv al comunităților respective. În acest sens, în analiza practicilor funerare se folosesc adesea noțiuni precum cea de *persoană socială*, înțelesă ca o varietate de ipoteze (vârstă, rang social, sex etc.), ce definesc identitatea cu comunitatea căreia îi aparține individul sau *energia socială* consumată în derularea unor practici funerare. Tradițiile păstrate în satul românesc contemporan atestă, de asemenea, existența obiectelor din fier (cuțit, bucăți de coasă sau de seceră, cuie, ace sau diferite alte obiecte) în riturile și practicile funerare. Semnificația prezenței acestora este legată de funcția apotropaică pe care o exercită, dar și de capacitatea lor de a stăpâni lumea malefică, fierul fiind considerat, în mentalul tradițional, cel mai puternic element. Ritualul înmormântării indivizilor cu diferite obiecte din fier are o vechime considerabilă și constituie una dintre practicile cele mai răspândite atât în spațiul european, dar și la alte popoare.

**Cuvinte cheie:** symbolism, fier, obiceiuri familiale, practici funerare, mental colectiv.

### Резюме

#### Символические значения железа в архаичных обществах (на примере похоронных практик)

В этой статье авторы уделяют внимание антропологическим, археологическим и этнографическим исследованиям, в которых анализировались аспекты, связанные с присутствием железа в похоронных практиках. Археологические исследования последних десятилетий сложились в теорию о том, что похоронные отложения могут «кодировать» данные, связанные как с социальной структурой, так и с идеологией и коллективным разумом соответствующих сообществ. В этом отношении при анализе похоронных практик часто используется такое понятие, как «социальный человек», что подразумевает различные признаки (возраст, социальное положение, пол и т. д.), определяющие идентичность с сообществом, к которому принадлежит индивид, или социальной энергией, потребляемой при развитии некоторых похоронных практик. Традиции, сохраняемые в современном румынском селе, также свидетельствуют

о наличии железных предметов (нож, фрагменты косы или серпа, гвозди, иголки и др.) в погребальных обрядах и практиках. Значение их присутствия связано с выполняемой ими апотропейческой функцией, а также с их способностью контролировать мир зла, поскольку в традиционном сознании железо считается самым мощным элементом. Ритуал захоронения людей с различными железными предметами имеет давнюю традицию и является одной из самых распространенных практик как в европейском пространстве, так и у других народов.

**Ключевые слова:** символика, железо, семейные обычаи, похоронные практики, коллективный разум.

### Summary

#### Symbolic significances of iron in archaic societies.

#### Case study: funeral practices

In this article, we have directed our attention to the anthropological, archaeological and ethnographic researches, in which aspects related to the presence of iron in funeral practices have been analyzed. The archaeological research in recent decades showed and theorized the fact that the funerary deposits can “encode” data related to the social structure, the ideology, and the collective mentality of the given communities. In this regard, in the analysis of funerary practices, are often used notions such as *social person*, understood as a variety of hypotheses (age, social rank, sex etc.) that define the identity with the community to which the individual belongs, or *social energy* consumed while developing a funerary practice. The traditions preserved in the contemporary Romanian village also attest to the existence of iron objects (knives, pieces of scythe or sickle, nails, needles or various other objects) in the funeral rites and practices. The significance of their presence is related to the apotropaic function they exercise, but also to their ability to rule the evil world, iron being considered, in the traditional mind, the most powerful element. The ritual of burying people with different iron objects has been known for a long time, constituting one of the most widely-spread practices both in the European space and in that of other peoples.

**Key words:** symbolism, iron, family habits, funerary practices, collective mentality.

In the archaic societies, the objects were invested with certain symbolic significations that were specifically articulated in time, leading to the creation of complex and coherent symbolic systems, able to explain many of the human behaviour mysteries. There have been ample discussions in the contemporary socio-anthropology on the signification of the

prestige objects or of their daily use in the archaic and traditional societies.

The symbolic thinking and language have played an important part in the life of communities, shaping the entire human behaviour, and our endeavour to decode the hidden significations generate, most of the times, from the concrete objects. Mircea Eliade was emphasising that “the symbol, the myth, the image are related to the substance of the spiritual life” [12, pp. 13-14], each primordial element – fire, water, air – bears a symbolism specific to the collective mentality where it comes from. As Luc Benoist was noticing, “through this normalisation of the signs, through this alphabet of the symbols and rites, a civilisation is defined” [12, p. 136]. Similarly, it can be identified as belonging to some universal cultural archetypes.

The cult of the fire dates back from prehistory, having a polyvalent symbolism, in which the metallurgy and the iron occupy a central position. The first iron items appear in the Near East, starting with the 3<sup>rd</sup> millennium BCE. They are represented by meteoric iron-made objects (which, unlike the metal obtained from terrestrial ores, contains nickel). The “heavenly” original iron was rare and expensive, this particular reason acknowledging it as a noble metal, from which there used to be made adornments, luxury weapons and representations of the social status. We can mention, as examples, the iron-blade daggers found in the royal tombs from Alaça Hüyük (Anatolia, the end of the 3<sup>rd</sup> millennium BCE) and Ur (Southern Mesopotamia, the 27<sup>th</sup>–26<sup>th</sup> centuries BCE), from the famous tomb of pharaoh Tutankhamun (1336–1327 BCE). The gold inlaid adornments discovered at Byblos (Phoenicia, the 19<sup>th</sup> century BCE) or the ring found in a well-tomb at Mycenae (Greece, the 16<sup>th</sup> century BCE) had also the function to represent the social prestige, these being only few very famous examples from archaeology [3, pp. 233-234].

The tomb is an acknowledged place, its symbolism being related to that of the mountain, the tumulus, perceived as place of burial and rebirth. In mythology, the underground world was subjected to Hades and dwelt by the gods of the fire, the masters of metallurgy that originated at the beginning of humankind: the masters of the fire manufactured weapons used by the priests of the Great Mother Cybele, the Dactyls from Ida Mountain, the Cabiri, the Cures and the Coribantians from Samothrace [12, p. 104]. At the beginnings, the weapons were spiritual symbols. The shield was the defensive weapon behind which the gods ensued their invisibility, the spade, the spear or the arrow-heads were offensive weapons, combining the symbols of lightning and

destructive power. Within the human communities, they become symbols of power and of social rank.

The socio-anthropological approach of the funerary practices, starting with the 20<sup>th</sup> century (Emil Durkheim and Arnold van Gennep), allowed that the understanding of the diversity of funerary behavior to be followed by the more nuanced knowledge of this type of archaeological discoveries. The funerary ceremony takes place on several stages that are indissolubly related one to another, stages that, in their turn, are related to the rites [15, pp. 32-47] where the communities strictly observe certain rules. Radcliffe Brown, analyzing the primitive societies, underlined that “the religion was an essential part in the constitution of a society. The forms of religion and of social structure correspond to one another” [24, p. 152]. This opinion is relatively close to the conception that Georges Dumézil developed. Analyzing the mythology that he considered specific for the population that belongs to the Indo-European linguistic family, he tried to demonstrate that “the ideology” of a society reflects the structure of its social organization, meaning that the mythical figures from the Indian, Iranian or Roman pantheon reproduce the tripartite system that we find in the social organization represented by the religious, warrior and economic functions [10]. An important domain in the primitive communities’ religion is the cult for the ancestors. As referring to it, Radcliffe Brown showed that: “The rites, in which the members of the group participate, are connected with their own ancestors, naturally including the offerings and the sacrifices... A family, if it has more than 3-4 generations, consists of both the living and the dead persons... The social function of the rites is obvious: receiving a solemn and collective expression, the rites reaffirm, renew and rebuilt those feelings on which the social solidarity depends” [24, pp. 152-153].

There is a tight connection between the religious beliefs and the funerary practices, but most of the times it is hard to be evidenced only by funerary discoveries. There had been made different attempts to sketch the religion of the prehistoric communities using the funerary discoveries for this purpose. Taking into consideration the complexity of the phenomenon, the reserves regarding the veracity, when thinking of such hypotheses, seem to us entitled, “the data about the religious beliefs of the period that we analyze here reveal only the external forms of the spiritual manifestation” [30, p. 366].

The anthropological and ethnographic researches have described a great variety of rites related to death. “The rites are more complex as it isn’t just about a natural phenomenon but a change of onto-

logical and social regime... To some people, only the ritual burial confirms the death; the one, who isn't buried according to the custom, isn't considered to be dead. To others, somebody's death is recognized as real only after fulfilling the funerary ceremonies or, if the deceased's soul was accompanied with rituals to his/her new home, to the other side, where he/she was waited for by the dead people's community" [13, p. 139]. Precisely this change of ontological statute that death involves, through association with the death and the resurrection of nature, made possible to use the symbolism of the ritual death in certain passing rites [15, pp. 30-47; 24, pp. 150-155; 13, pp. 138-149].

The archaeological research in the recent decades showed and theorized the fact that the funerary deposits can "encode" data related to the social structure, the ideology, and the collective mentality of those communities. In this regard, in the analysis of the funerary practices, are often used notions [1, pp. 23-27; 5, pp. 79-90; 25, pp. 105-141] such as *social person*, understood as a variety of hypotheses (age, social rank, sex etc.) that define the identity with a community to which to the individual belongs, or *social energy* consumed while developing a funerary practice.

The habit of depositing metal objects in graves has been observed since the end of the Neolithic Age, when the first copper objects appeared. In the Bronze Age, we can report this practice in the Gârla Mare necropolis, and later in Hinova, Mehedinți County, in the incineration necropolis in urns from the beginning of the Iron Age [9, pp. 117-179].

In the Râureni site, County Valcea, on the tall bank of the river Olt, two necropolises had been dug, one of urn cremations is attributed to the Early Hallstatt and the other, tumular, belongs to the Ferigile group from the Late Hallstatt. The cremation necropolis (Râureni I) included 100 individual (urn) tombs, situated along the river Olt. In two funeral urns, two bronze knives were found [21, p. 343; 20, pp. 49-71].

Starting with Hallstatt, the habit of depositing iron objects in graves becomes frequent in the necropolis of Balta Verde and Gogosu, Mehedinți County [4, pp. 255-489] and in Basarabi, Dolj County, in the tumular necropolis of inhumation dating from the VIII-VII centuries AD. Diverse iron objects were found here: swords, spearheads, fibulae, bracelets. A similar inventory was also found in the tumular necropolis at Desa dating back to the same period of the Middle Hallstatt [27, pp. 49-91].

At Ieșnița, Mehedinți County, in a tumular necropolis, with incineration tombs from late Hallstatt, fibulas, bracelets, knives curves, spear heads often

bent ritually, two axes Lappenbeile-type were found [22, pp. 7-42].

Another funerary discovery dating from the end of the Iron Age, where ceramics and a rich metal inventory has been encountered, is the Ferigile necropolis. We found weapons, harness pieces, fibulae, bracelets [26, pp. 106-185; 28]. A similar inventory was discovered in Telesti, Gorj County (19, pp. 7-22), both discoveries dating from the end of the Iron Age.

On addressing the previously mentioned archaeological discoveries, from the area of Oltenia, there could be concluded that the presence of metal objects (weapons, adornments, and rarely some harness items) represent a constant presence, both in the flat and tumular tombs. The signification of the deposits is related to the apotropaic function of some of the items, but neither the function of social status representation in the "other side" world should be ignored, the deceased person had to be accompanied by the attributes meant to show the social status.

Moreover, in understanding the importance of the deposits of certain metal pieces, the place where the objects are located, is essential because certain deposits from the funerary space can be considered offerings dedicated to "the spirits of the ancestors", or the gods, in order to obtain protection.

Later on, there was accentuated the apotropaic function related to the presence of the iron objects in the funerary practices, in parallel with the diminishing, even the loss of the function that represented the social status.

The traditions preserved in the Romanian village attest the presence of the iron in the funerary rites and practices since the first moments that precede the death of a person. Nonetheless, the iron items, a type of metal with magical and apotropaic valences, occupies a significant place amongst the specific objects used for every passing threshold from our life [6, pp. 201-210].

In the Romanian spirituality, there is the belief that, leaving its body, the soul becomes vulnerable, wandering on the long road that it needs to cross, between "this-side world" and "the other-side world" or, along this crossing, it can be abducted by the evil spirits. Consequently, according to some ancient rituals, an axe is thrust into the threshold, where it remains until all the people have returned from the funeral [8, p. 285]. Moreover, in the coffin, along with other objects (money for paying the customs, toiletries, useful items from the household, food, Christian identity objects etc.), there are also placed different objects made of iron (nails, a knife, pieces of a scythe or a sickle), which bear the same apotropaic meaning.

On the long and the last journey, the soul does not always reach the kingdom of the dead, and this happens when not all the norms of the funeral ceremony were observed (the deceased did not receive the coin for paying the customs; he passed over a black cat, etc.). In these situations, the dead, who wander on the way, return to where they had left as enemies of this-side world [16, p. 139] and perturb the order of the community.

The state of restlessness, caused by an eventual return on earth of the demonised passed-away was generalised in many Romanian settlements. Referring to this aspect, Mihai Pop noticed: "In the traditional conscience and its folkloric manifestations, there cannot be met, in our case, a preponderant fear of the dead, nor a fear of all the dead. On the contrary, many customs were showing that, in the traditional popular conception, between the world of the alive and that of the dead there were connections, and that the people were afraid only of the dead ones that could turn into ghosts" [23, pp. 179-180].

There are, in the collective mentality, two types of ghosts: *the living ghosts* (children born with distinguished marks such as a caul on the body or on the head, a tail, who became ghosts at their birth) and *the dead ghosts* (that come from the people who wronged or who did not have the customs observed at their funeral) [18, pp. 269-270]. They could return from where they had left, especially on St. Andrew's night, producing great damage and sufferance. Thus, so that they do not return, there were performed different practices that would prevent the phenomenon of transformation into a ghost, and techniques for not being ghosts anymore, in both situations the objects made of iron were among other "magical" elements.

The preoccupation for preventing the transformation of the passed-away into ghosts, similar to the burying of the unmarried girls in a wedding dress, "resorts from the absolute necessity to keep the established, natural order, while passing through the stages of the human existence... The origin of this exigence is related to the order, the rhythm and the equilibrium of the cosmic phenomena" [14, p. 133]. It was believed that the lack of balance within this cosmic harmony might have destructive methods (floods, earthquakes, draughts) with implications in the life of the entire community.

According to some ancient beliefs and rituals, the living ghosts were *killed* since the funeral, by thrusting a nail, an iron spike, a needle, a wooden spindle or stake, as the old from villages confess: "They used to thrust an iron spike into the heart, if they suspected it would turn into a ghost or wraith"

[16, p. 163], "Immediately after death, a long needle penetrates the heart" [16, p. 163]. Only after "the liberation" from the evil spirits, the passed-away would no-longer represent a danger for this-side world, the one of the living.

If the soul transforms into a ghost, it can be identified and killed through certain techniques of *repairing* or *changing it back* from the ghost condition, rituals in which the magical-religious valences of the iron are also rendered valuable. Few of them are mentioned by Ion Ghinoiu: the thrusting of some sharp objects, heated in fire, into the heart; the sticking of the sickle tip into the chest; the striking of nails into the heels; the taking out of the dead body on the side of the grave and cutting it with scythes and the hoes, the pricking with forks, etc. [17, pp. 286-287; 18, p. 270].

The magical practices of restoration to the former state have been recorded in writing since the 19<sup>th</sup> century. The old people from the village had the conviction that the wraith could be sent away only if they were "properly killed", an action done in diverse ways, in which the iron items had an important role. In an oral history document from the commune of Căineni, Vâlcea County, it is mentioned even the name of the *ghost*: "If they do become ghosts, in a six-week period, they are disinterred and thrust into the heart, to kill the evil soul inside, and then they are buried again. This was the case of Fănică Cojocaru, who would visit his wife and scare her to death! They took him out of the grave and put a nail in his heart" [16, p. 169]. A similar situation was registered at Curtișoara, Olt County: "They were disinterred and a nail was thrust into their heart. It happened four years ago with a girl that died, and, after her, six weeks later, her mother-in-law also died. She was suspected of becoming a wraith. She was disinterred and, because she was found she was red-cheeked, a nail was plunged into her heart. People did it at night" [16, p. 168].

Thus, the iron objects, a metal with multiple magical and apotropaic valences, occupy an important role in the assembly of required objects to be used in the funerary practices. In the popular mentality, iron gains symbolic valences, of annulling the evil influences, of protecting against them. The ritual of burying people along with different iron objects has been known for a long time, constituting one of the most widely-spread practices, both in the European space and in that of other peoples. Although some objects have no longer the same symbolic load that they had in the past, due to their detachment of sacred and their anchorage in the profane space, we notice that iron still retains many archaic meanings.

## References

1. Bailey D. The Archaeology of Burial Mounds. In: Theory and Interpretation. Pratiques funeraires dans l'Europe des XIII-IV s. av. J.-C. Tulcea, 2002, pp. 23-27.
  2. Benoist L. Semne, simboluri și mituri. București: Humanitas, 1995. 155 p.
  3. Berciu D. La izvoarele istoriei. O introducere în arheologia preistorică. București: Editura Științifică, 1967. 301 p.
  4. Berciu D., Comșa E. Săpăturile de la Balta Verde și Gogoșu (1949-1950). In: Materiale și cercetări de arheologie. București, 1956, nr. 2, pp. 255-489.
  5. Binford L. R. An Archaeological Perspective. New York-London: Seminar Press, 1972.
  6. Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, 2018, nr. 32, pp. 201-210.
  7. Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol. II (E-O). București: Artemis, 1994. 423 p.
  8. Ciușanu Gh. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă. București, 1914. 434 p.
  9. Davidescu M., Vulpe A. Necropola de incinerare de la Hinova, județul Mehedinți. In: Drobeta, 2010, nr. XX, pp. 117-179.
  10. Dumézil G. Mythe et épopée. Paris: Gallimard, 1980.
  11. Durkheim E. Formele elementare ale vieții religioase. Iași: Polirom, 1993 (prima ediție a lucrării în anul 1924). 422 p.
  12. Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994. 223 p.
  13. Eliade M. Sacrul și profanul. București: Humanitas, 2000. 167 p.
  14. Enache Șt., Pleșa T. Zona etnografică Dolj. București: Sport-Turism, 1982. 178 p.
  15. Genep van A. Riturile de trecere. Iași: Polirom, 1996 (prima ediție a lucrării în 1909). 197 p.
  16. Ghinoiu I. (coord.). Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, I. Oltenia. București: Editura Enciclopedică, 2001. 400 p.
  17. Ghinoiu I. Lumea de aici, lumea de dincolo. București: Editura Fundației Culturale române, 1999. 329 p.
  18. Ghinoiu I. Mitologie română. Dicționar. București: Univers Enciclopedic Gold, 2013. 354 p.
  19. Lazăr S. Opinions about the funeral rites in the late Hallstat in Oltenia. In: Arhivele Olteniei, 2006, nr. 20, pp. 7-22.
  20. Lazăr S. Începutul epocii fierului în zona Râmnicu Vâlcea. In: SCIVA, 2010, t. 61, nr. 1-2, pp. 49-71.
  21. Moscalu E. Problèmes concernant la culture thraco-gète d'Oltenie. In: Dacia NS, 1981, nr. 25, p. 343.
  22. Nica M. Complexul de tumuli Hallstattieni de la Ieșelnița (Județul Mehedinți). In: Historica, 1974, nr. 3, pp. 7-42.
  23. Pop M. Obiceiuri tradiționale românești. București: Univers, 1999. 232 p.
  24. Radcliffe Brown A. R. Structură și funcție în societatea primitivă. Iași: Polirom, 2001. 207 p.
  25. Tainter J. Mortuary Practice and the Study of Prehistoric Social System. In: Advances in Archaeological Method and Theory, I, 1978, pp. 105-141.
  26. Vulpe A. Necropola halstattiană de la Ferigile. Monografie arheologică. București: Editura Academiei RSR, 1967. 242 p.
  27. Vulpe A. Zur Entstehung der Geto-Dakischen Zivilisation. Die Basarabi-Kultur. In: Dacia, 1986, nr. 30, pp. 49-91.
  28. Vulpe A. Die Kurzschwerter, Dolche and Streitmesser der Hallstattzeit in Rumänien. München: Publishing House C. H. Beck, 1990. 206 p.
  29. Vulpe A. Opinions about the funeral rites in the late Hallstat in Oltenia. In: Arhivele Olteniei. București, 2006, nr. 20, pp. 5-12.
  30. Vulpe A. Structuri sociale și credințe religioase în epoca bronzului și prima epocă a fierului. In: Istoria Românilor. Vol. I. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 2010 (ediția a II-a). 915 p.
- Anca Ceașescu** (Craiova, România). Doctor în geografie. Cercetător științific, gr. III, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu Ploșșor” al Academiei Române, Craiova.
- Анка Чаушеску** (Крайова, Румыния). Доктор географии. Научный сотрудник, III ст., Институт социально-гуманитарных исследований «К. С. Николэску-Плошор», Румынская академия, Крайова.
- Anca Ceașescu** (Craiova, Romania). Doctor in geography. 3<sup>rd</sup> degree Scientific Researcher Dr., The Institute of Socio-Human Researches “C. S. Nicolăescu Ploșșor”, of the Romanian Academy, Craiova.
- E-mail:** ancaceausescu@yahoo.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-9715-9979>
- Simona Lazăr** (Craiova, România). Doctor în istorie. Cercetător științific, gr. III, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu Ploșșor” al Academiei Române, Craiova.
- Симона Лазэр** (Крайова, Румыния). Доктор исторических наук. Научный сотрудник, III ст., Институт социально-гуманитарных исследований «К. С. Николэску-Плошор», Румынская академия, Крайова.
- Simona Lazăr** (Craiova, Romania). Doctor in history. 3<sup>rd</sup> degree Scientific Researcher Dr., The Institute of Socio-Human Researches “C. S. Nicolăescu Ploșșor”, of the Romanian Academy, Craiova.
- E-mail:** simonalazar@gmail.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5525-5866>

Хади БАК, Виктор ШАПОВАЛ

## РУССКО-ТУРЕЦКИЙ РАЗГОВОРНИК О. И. СЕНКОВСКОГО 1828 И 1854 ГГ. КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956744

### Rezumat

#### Ghidul de conversație ruso-turc de O. I. Senkovsky 1828 și 1854 ca sursă etnografică și culturologică

Ghidul de conversație unicat ruso-turc „Cartea de buzunar” de O. Senkovsky, editat în 1828 (și 1854) pentru cititorul rus contemporan a îndeplinit în primul rând rolul manualului de limbă, care a asigurat alegerea unui număr de subiecte și a frazelor necesare pentru conversație, permițând obținerea celor mai generale informații despre teren, căile de comunicații și trupele inamice. În același timp, manualul oferea informații suplimentare despre o țară străină, fără să se limiteze doar la detalierea lumii lucrurilor, oferind în același timp adesea o tonalitate emoțională pașnică a comunicării. Astfel, ghidul de conversație stabilea, limita și ghida alegerea comportamentală a utilizatorului spre o comunicare și cooperare constructivă. Cu toate spezele inevitabile ale realizării acestui proiect de pionierat, rolul său pozitiv în optimizarea dialogului intercultural între reprezentanții părților aflate în conflict și cu localnicii într-o serie de situații tipice este greu de a supraestima. Deși, ghidul uneori este tendențios când contrapune idealul unui combatant rus imaginii mai realiste a inamicului, în aspectul istoric poate fi valorificat ca o sursă de informații despre țară și populație, cultura și viața cotidiană a Imperiului Otoman în prima treime a sec. al XIX-lea.

**Cuvinte-cheie:** ghid de conversație, dialog intercultural, eficiență în comunicare, idealul combatantului, informații geografice, informații sociale, viață cotidiană, Imperiul Otoman.

### Резюме

#### Русско-турецкий разговорник О. И. Сенковского 1828 и 1854 гг. как этнографический и культуроло- гический источник

Уникальный русско-турецкий разговорник «Карманная книга» О. Сенковского 1828 (и 1854) г. для русского читателя-современника выступал в первую очередь в качестве языкового руководства, которое обеспечивало выбор ряда тем и необходимых фраз для беседы, позволяло получить самые общие сведения о местности, путях сообщения и войске противника. В то же время пособие предоставляло дополнительные сведения о чужой стране, не ограничиваясь детализацией мира вещей, но часто задавая мирную эмоциональную тональность коммуникации. Таким образом, разговорник наставлял, ограничивал и направлял поведенческий выбор пользователя в сторону конструктивной коммуникации и сотрудничества. При всех неизбежных издержках воплощения этого пионерского замысла его положительную роль

в оптимизации межкультурного диалога как между представителями конфликтующих сторон, так и с местными жителями в ряде типовых ситуаций трудно переоценить. Хотя разговорник порой отличается тенденциозностью при противопоставлении идеала русского воина более реальному образу противника, в историческом аспекте он ценен как источник сведений о стране и населении, повседневной культуре и быте Османской империи первой трети XIX в.

**Ключевые слова:** разговорник, межкультурный диалог, эффективность коммуникации, идеал воина, географическая информация, социальная информация, повседневность, Османская империя.

### Summary

#### Russian-Turkish phrasebook by O.I. Senkovsky of 1828 and 1854 as an ethnographic and cultural source

The first Russian-Turkish phrasebook by O. Senkovsky of 1828 (and 1854) was primarily important for the Russian reader of his time as a language guide, which provided a number of topics and necessary phrases for simple conversation, in order to get information about the terrain, communication routes and enemy troops. At the same time, the phrase book provided additional information about the foreign country, not limited to detailing the world of things, but often setting a peaceful emotional tonality of communication. Thus, the phrasebook guided, limited and directed the user's behavioral choice towards constructive communication and cooperation. Despite some unavoidable gaps of implementing this pioneering idea, its positive role in optimizing the intercultural dialogue between representatives of both conflicting parties and local people in a number of typical situations can hardly be overestimated. Although the phrasebook is sometimes biased when contrasting the ideal of a Russian warrior with a more realistic image of the enemy, in the historical aspect it is valuable as a source of information about the country and population, the culture and everyday life of the Ottoman Empire in the first third of the XIX century.

**Key words:** phrasebook; cross-cultural dialogue; communication efficiency; ideal of a warrior; geographical information; social information; everyday life; the Ottoman Empire.

Рассматриваемый разговорник издавался дважды в связи с началом военных действий между Россией и Турцией в ходе кампаний 1828–1829 и 1853–1856 гг. в качестве первой части издания «Карманная книга для русских воинов в турецких походах» [9; 11]. Его составление было

официальным поручением автору, поэтому книга была напечатана «по высочайшему повелению» императора, что сближает ее с военными наставлениями разного рода.

Первое издание вышло в разгар военной кампании, которая несла бесчисленные тяготы мирным жителям всех национальностей, особенно на охваченных войной и восстаниями территориях. Россия на этот раз выступала при поддержке сильных европейских партнеров [20, с. 18], но это не снижало уровень ее военных расходов, которые ощутимым бременем ложились на плечи старых и новых подданных. Разговорник обращается к таким деталям повседневного быта, которые обычно проходят мимо внимания военных историков. Кроме того, в нем учитываются возможные представления и стереотипы как пользователя, так и его потенциального собеседника, успешно нейтрализуя их и тем самым выполняя важную функцию сближения представителей разных культур.

Второе издание практически повторяет первое: структура и содержание разговорника не изменились, см. «Оглавление» [9, с. 3 (ненум.); 11, с. 5 (ненум.)]. Различия в транскрипции также непринципиальны: это замена *i* на *ь* чаще перед *ѣ*: «Бу кіѣійнь...», «Ящикъ (въ шкафу)... гѣзь» [9, с. 2, 106], во 2-м изд.: «Бу кѣѣюнъ...», «Ящикъ (въ шкафу)... гѣзь» [11, с. 2, 97 (2-й пагинации)].

Также во 2-м издании не используется заглавная *Ў*, вместо нее всюду строчная *ў* [11, с. 12 и далее всюду]. Спорадически упрощена условная кириллическая запись, например: «гаѣтте» [9, с. 18], ср. во 2-м изд.: «гаѣтте» [11, с. 31].

Кое-где исправлены опечатки и, например, устранен случайный пропуск слова *юный*: «Юноша. Огланъ, тазе-огланъ» [9, с. 106], ср. во 2-м изд.: «Юный. Гѣнджъ. | Юноша. Огланъ, тазе-огланъ» [11, с. 96 (2-й пагинации)]. – (Genç ‘молодой’; oğlan ‘юноша’, но последнее уже не сочетается с прилагательным taze ‘свежий’, сегодня используется delikanlı ‘парень’). Эти изменения свидетельствуют о тщательности авторской корректуры 2-го издания.

Вторая часть книги представляла собой краткую грамматику турецкого языка, во 2-м издании была только исправлена нумерация нескольких параграфов после 52-го, нарушенная в 1-м издании [10, с. 87-89; 12, с. 69-71]. Содержание грамматики осталось неизменным.

Во втором издании 1854 г. повторено авторское предисловие 1828 г. Это показательно, поскольку О. Сенковский в это время был уже серьезно болен и, вероятно, не мог основательно

переработать свой труд. По этой причине важно иметь в виду, что переиздание не учитывает те новшества, которые многое изменили в Османской империи между 1829 и 1854 гг. Например, отмечались несомненные успехи «европеизации» [1, с. 152], танзиматские реформы [8, с. 178], в частности существенно сократившие срок военной службы по сравнению с 20, а потом с 12 годами солдатчины в России. Перед войной же 1828 г. ситуация с набором в войска была близка к российской.

Вскоре после войны 1828–1829 гг. в Турции были завершены многие преобразования, задуманные или начатые перед ней: например, была принята унифицированная система рангов в военной, духовной и административной сферах, завершилось официальное введение европейской одежды, государственная почта стала обслуживать также и частных лиц [20, с. 39, 49, 229], в 1831 г. была проведена всеобщая перепись населения [21].

Таким образом, портрет социальной реальности, предлагаемый разговорником, строго говоря, относится к Османской империи перед 1828 г. Например, в ряде вопросов проявляется явный интерес к присутствию в турецком войске офицеров из европейских стран, реформировавших турецкую армию в это время: «Есть ли у васъ Европейскіе офицеры?» – «Фиренкъ забитлери сизде варъ мы?» [9, с. 32; 11, с. 54].

Из следующего вопроса мы узнаём, что некоторые из европейцев не ограничивались сроком контракта, но могли оставаться в стране и даже принимать ислам: «Изъ Европейцевъ нѣтъ ли такихъ, которые перешли въ Мусульманскую вѣру?» – «Фиренкъ шайфесинденъ Мюсюманъ олунмушъ бейлеръ, забитлеръ булунуръ му?» [9, с. 32; 11, с. 55].

Исследователями отмечается, что среди европейцев особенно много было венгерских и польских военных («Hungarians and Poles») [19, с. 97]. В то же время надо подчеркнуть, что в связи с поддержкой греческого восстания некоторые европейские страны запретили своим офицерам отправляться на службу в Турцию [20, с. 29].

В разговорнике не упоминаются хорошо известные в России янычары, поскольку их корпус был распущен после восстания 1826 г. [20, с. 6]. Однако Н. И. Ушаков, в чине поручика служивший на Кавказе и знавший ситуацию близко, пишет, что янычары оставались в приграничном Ахалцихе и после их роспуска в центральной Турции: «Нынѣшній Султанъ, совершивъ

трудный и рѣшительный подвигъ уничтоженія Янычаръ, не осмѣлился однако же обнародовать среди Ахалцыха фирманъ объ истребленіи ихъ, и эти страшные враги Правительства безбоязненно жили тамъ до послѣдней эпохи присоединенія части Ахалцыза къ Россіи» [15, с. 60].

Второе издание не учитывало изменений, накопившихся за четверть века. Анахронизм такого рода не редкость в разговорниках, например, в немецко-русском разговорнике 1723 г. для торговцев воспроизводятся диалоги издания Г. В. Лудольфа 1696 г. [17, с. 168, 182]. При этом очевидно, что бытовые разговоры в подобных изданиях по большей части сохраняют применимость и по прошествии более продолжительного времени.

Автор книги не нуждается в долгом представлении. Это очень известный и всесторонне одаренный человек, поляк по происхождению, Осип Иванович Сенковский (1800–1858), уникальный для своего времени лингвист, талантливый писатель (псевдонимы – барон Брамбеус, Тютюнджю-Оглу и др.) и весьма успешный журналист. Военный разговорник раскрывает еще одну сторону его активной творческой натуры. О. Сенковский, даже пребывая на русской службе, в силу своего многостороннего научного опыта мог психологически оставаться «над схваткой» и внес в разговорник много важных общечеловеческих деталей, задававших тональность мирного диалога.

Жанр карманной книги/книжки был чрезвычайно популярным в России с конца XVIII в. До выхода интересующего нас издания уже было опубликовано около 30 различных карманных справочников. Однако военный разговорник в такой серии был реализацией уникального замысла, заметно опережавшего свое время. Специалисты свидетельствуют: «Массовое печатание *военных разговорников* в России началось приблизительно в середине XIX века, в эпоху непрерывных русско-турецких войн...» [7, с. 138, см. также: 3, с. 46; 6, с. 8]. Это прямое указание на пионерский характер анализируемого нами далее издания 1828 г.

Таким образом, первое издание рассматриваемого разговорника вышло в свет задолго до распространения данной формы вспомогательного словаря. Автор не мог опираться на опыт предшественников, что определило ряд неизбежных недостатков издания. Например, довольно сложные и длинные фразы трудно произнести без ошибки и донести до носителя языка человеку без минимальной языковой подготовки:

«А. Прежде самъ откушай (или выпей), чтобъ здѣсь не было яду.

А. Эввель сень бунданъ ѣ (*ичь*); зehirъ ол-масынъ бу таамда» [9, с. 29; 11, с. 48].

Совр.: Evvel sen bundan (iç); zehir olmasın bu yemekte ‘Сначала ты попробуй это блюдо, может быть, внутри есть яд’.

В дальнейшем, по мере накопления опыта, рекомендуемые воинам реплики стали намного проще: «Выпейте сначала сами. Тринкэн зи цуэрст ман элбст. Trinken sie zuerst man selbst» [5, с. 65].

Этот пример иллюстрирует еще одно отличие рассматриваемого разговорника. В случае непонимания на слух фразу из разговорника Сенковского нельзя было просто показать грамотному собеседнику. Кириллица не дублировалась аутентичной записью на турецком.

Как весьма точные повторения пионерской работы Сенковского, переизданной в 1854 г. в начале Крымской войны, также были созданы русско-греческий и русско-болгарский разговорники [2; 16]. В дополнение к разделам разговорника Сенковского в них имеются разговоры с православными священниками – греческими и болгарскими.

Содержание русско-греческого разговорника по последовательности фраз и более крупных структурных компонентов точно следует образцу Сенковского: «Греческие разговоры» [2, с. 5-64], «Словарь» [2, с. 1-76 (2-й пагинации)], «Грамматика» [2, с. 77-110 (2-й пагинации)].

Его автор Дмитрий Христофорович Гумалик получил образование в Халкидонской семинарии в Константинополе, затем был адъюнктом греческой словесности Главного педагогического института в Санкт-Петербурге, а в 1860-е гг. – чиновником особых поручений по делам книгопечатания при министре внутренних дел. Его брат Павел позднее был весьма успешным городским головой Кишинева.

Та же структура сохранена и в русско-болгарском разговорнике: «Разговоры Русско-Болгарские» [16, с. 1-57], «Словарь Русско-Болгарский» [16, с. 59-116], «Основные правила Ново-Болгарскаго языка» [16, с. 117-164].

Автор – Савва Влкович Филаретов (1825–1863), во время составления разговорника учился в Московском университете, в будущем стал известным болгарским просветителем.

Участники русско-турецких разговоров были условно обозначены латинскими буквами **A** (русский воин) и **B** (местный житель). Адресат карманной книги – это по преимуществу

офицер. Кроме того, это дворянин, поскольку до 1845 г. уже первый офицерский чин давал потомственное дворянство.

Солдаты же в большинстве своем, несмотря на наличие школ в военных поселениях, в то время не владели грамотой до такой степени, чтобы прочесть этот довольно сложный текст.

Реплики помечены **А** и **В** с интервалом. В середине разговорника [9, с. 26-39; 11, с. 43-66] представлены только реплики русского воина: вопросы и команды.

Практическая транскрипция на основе кириллицы также сближает все три разговорника. Такой выбор исходил из реалистичного соображения, что русскому пользователю нетрудно будет усвоить чтение двух-трех дополнительных знаков, но основа записи должна читаться и без особых навыков. Анализ этих изданий в лингвистическом плане также представляет заметный интерес, однако в данной статье нас интересуют этнографический и культурологический аспекты переданной в нем информации.

Очевидно, что при всех значительных минусах «война сама по себе является механизмом культурного обмена и влияния» [8, с. 163], однако в условиях русско-турецких военных конфликтов установление контактов «было на протяжении веков спонтанным и совершенно нерегулярным» [18, с. 219]. В этом контексте словарь-разговорник может рассматриваться как уникальный инструмент повышения качества и эффективности коммуникации и одновременно «как продукт и свидетель эпохи», «как источник культурно-исторической информации, а также как инструмент идеологического влияния» [6, с. 22].

### Географическая информация

Перемещение и ориентация на местности важны как туристу, так и военному. Разговорник открывается подразделом «Распросы (так в тексте – авт.) о деревнях, местечках и проч.», первая реплика которого является средством установления контакта и начинается с дружественного обращения: «**А.** Эй! пріятель! постой!..» – «**А.** Э! достумъ! дуръ!..» [9, с. 1; 11, с. 1].

Примечательно, что топонимы в тексте практически отсутствуют, ориентация и выбор маршрута основываются на сведениях, получаемых от местных жителей. При этом существенным для возможностей размещения подразделения был размер селения. В разговорнике упоминаются различные населенные пункты: *деревня* (кіей – köy), *мыза* ‘ферма, хутор’ (чифтликъ – çiftlik), *местечко* ‘городок’ (касаба – kasaba):

«**А.** Хорошо! если такъ, скажи-же намъ, здѣсь впереди деревни, мызы, мѣстечки есть ли?» – «**А.** Пекъ эй! ёйле исе, сенъ бизе сѣйлемели-синъ, бунунъ-ѣтесинде кіей, чифтликъ, касабаларъ варъ мы?» [9, с. 2; 11, с. 2]. Перечисление типов селений страховало спрашивающего от возможных ошибок идентификации, поскольку их статус и размер в чужой стране могли соотноситься между собой не так, как в России. Достаточно указать на то, что *мыза* – это слово из прибалтийской части России, а *местечко* как обозначение населенного пункта было характерно для западных губерний. Несколько раз встречается и *шеһире* (şehir) ‘город’ [9, с. 4, 12, 36; 11, с. 7, 20, 61].

Вообще примечательно, что вопросы обеспечивают визуальную ориентацию при передвижении без привязки к определенной местности, они позволяют выявить особенности рельефа, наличие в округе дорог, мостов, переправ, источников питьевой воды и проч. По причине разнообразия качеств путей передвижения используется универсальный для того времени измеритель длины пути в часах, необходимых на преодоление конкретного участка маршрута [9, с. 5; 11, с. 8]. Это наиболее надежная характеристика качества дороги. Степень детализации вопросов о маршруте косвенно свидетельствует о невысоком уровне развития военной топографии.

Русского воина также должны были интересовать крупные строения, общественные места, видимо, для размещения личного состава:

«**А.** ...Нѣтъ ли хановъ (каравансараевъ), кофейныхъ лавокъ, ямовъ, почтовыхъ домовъ, монастырей, большихъ строеній?» – «**А.** ...Ханъ, кафе, ямъ, мензильхане, теккѣ, монастырь-гиби, бюйюкъ япы булунуръ му?» [9, с. 11; 11, с. 18].

В данном случае примечательно, что *хан* (han) ‘гостиница’ имеет русский пояснительный эквивалент также тюркского происхождения *караван-сарай*, а турецкому наименованию почтового учреждения *мензильхане* в русском дано два соответствия: старинное слово *ямъ* ‘станция для смены лошадей’ и новое обозначение *почтовый домъ*.

Здесь мы имеем яркий пример двойной роли автора разговорника: он не только переводит фрагмент русской картины мира на язык адресата-турка, но и учитывает видение русского пользователя. В России в это время в процессе объединения находилась традиционная ямская почта (ордынское наследие) и регулярная «немецкая» почта (петровское нововведение), поэтому для создания верного понимания у пользователя

надо было указать оба вида почтовых учреждений. При этом турецкий адресат данной реплики получал только упоминание о государственной почтовой службе (*menzil*), не предназначенной для обслуживания частных лиц [20, с. 40].

В разговорнике нет указаний на то, что почта могла быть иностранной, в частности принадлежащей государству, с которым Россия находится в мирных отношениях. Да и у самой России имелась своя почтовая служба на территории Турции с 1783 г. [20, с. 229]. В военной обстановке было важно, что на почте могут быть свежие лошади.

Встречается и обратное соответствие, когда детализация представлена в турецком переводе вопроса. Так, *монастыри*, интересовавшие военных лишь как обширные и часто каменные постройки, в турецком переводе дифференцированы по конфессиональной принадлежности: *теккѣ* (*tekke* 'обитель дервишей'), *монастырь* (*manastir* 'монастырь христианский'). Объединить общей номинацией такие разные по социальной функции сооружения в турецком было невозможно.

Единственный топоним Стамбул представлен в контексте, который говорит об ожидании вестей или приказов непосредственно из столицы:

«Не приѣхалъ ли къ вамъ недавно кто нибудь изъ Стамбула?» – «Бу яканларла... Ыстанбулданъ сизе биръ кимсе гѣльмеди ми?» [9, с. 33; 11, с. 56]. Это не случайный вопрос, новости из столицы могли серьезно влиять на решения и действия региональных властей.

#### **Конфессиональное разнообразие и ожидаемая реакция на него**

Собеседник А (русский) в самом начале беседы спрашивает В (местного жителя), является ли он мусульманином или христианином [9, с. 2; 11, с. 2], также упоминаются местные евреи [9, с. 3; 11, с. 4]. Религиозная принадлежность воспринимается как важнейшая характеристика собеседника, исходя из которой формируются ожидания и определяется линия поведения. Как писал Н. И. Ушаков, «двѣ господствующія вѣры: Христіанская и Магометанская, полагають рѣзкое раздѣленіе между обитателями здѣшнихъ странъ» [15, с. 39].

О своеобразной религиозно-идеологической составляющей разговорника свидетельствует наличие дополнения, не имеющего соответствия в турецкой части: «IV. Разговор с сельским священником» [2, с. 55-60], «V. Разговор с архиереем» [там же, с. 61-64]. Русские фразы

болгарского издания также точно совпадают с разделом IV в греческом разговорнике: «IV. Разговоръ Русскаго воина съ болгарскимъ священникомъ» [16, с. 52-57]. О. А. Гоков делает вывод, что в кампании 1828–1829 гг. среди солдат, «судя по воспоминаниям, господствовало идеологизированное представление о борьбе против неверных и освобождении православных святынь» [1, с. 143]. Однако оппозиционная часть образованного слоя русских дворян была настроена иначе. «П. А. Вяземскому принадлежит точная формулировка отношения к кампаниям 1828–1829 гг. группы недовольных: „Война турецкая не дело отечественное, она не русская брань 1812 года”» [14, с. 58].

Внимание к конфессиональным вопросам подтверждается анализом материала разговорников, в которых это представление акцентируется: только в турецком разговорнике обращение к местному жителю сопровождается (все же редкими) угрозами:

«А. Говори правду. Если будешь лгать, то я тотчасъ застрѣлю тебя, убью тебя». – «А. Догрусуну сѣйле. Эѣръ яланъ (70) сѣйлерсенъ, башына табанджа бошадырымъ (71); ёльдюрюрюмъ сени» [9, с. 13; 11, с. 22].

Автор уделяет внимание дословному переводу, чтобы пользователь представлял не только общий смысл фразы, но и значение ее частей и структуру: «(70) Ложь. (71) Головъ твоей (т. е. Въ твою голову) пистолеть опорожню» [там же]. Разговорник, снабженный таким дидактическим аппаратом, играет дополнительную роль учебного издания.

В разговоре с христианами соотносительная реплика заметно смягчена. При обращении к греку и болгарину она лишена угроз: «Р<усскій>. Говори правду. Я надѣюсь, что ты как единовѣрный намъ братъ, не станешь насъ обманывать» [2, с. 19]. «Р<усскій>. Говори правду» [16, с. 16].

При этом в беседе с хозяином квартиры подчеркивается, что в России его соплеменники или единовѣрцы также живут в достатке и пользуются всеми правами подданных:

«А. У насъ, въ Россіи, Магометанцы свободно отправляютъ свое богослуженіе: никто имъ не препятствуетъ». – «А. Бизимъ мемлекѣтте, бильмемъ не-кадаръ бинъ Мюсюманъ халкы, кѣнди динини, шериятыны ѣрине гѣтириорларъ (46): кимсе маны-олмазъ» [9, с. 44; 11, с. 74]. Далее особо отмечается, что мусульманам в России гарантируется защита закона: «Магометанца обидѣть никто у насъ не смѣетъ, и не хочетъ». – «Мюсюманнары инджитмеѣ бизде кимсе дже-

сареть-этмезъ, гемъ бейле на-гемваръ ише  
ничъ-кимсенинъ бизде мейли-де юкъ туръ (47)»  
[там же].

Резюмирующая декларация вполне созвучна с официозом того времени: «У нашего Царя всѣ подданные родныя дѣти, и Христиане и Мусульмане». – «Падишаһымыза гьёре, Хырыстыянь олсунъ, Мюсюманъ олсунъ, фаркъ-этмеипъ, джюмле раяларыны хаасъ-эвляды ъринде билиръ (48)» [9, с. 44; 11, с. 75]. В связи с этой декларацией можно вспомнить, что в русской армии той эпохи форма присяги зависела от вероисповедания военного и проходила в присутствии духовного лица соответствующей конфессии.

Дипломатично обходя острые углы в беседе с иноверцем, русский воин не менее тактичен и в расстановке акцентов в беседе с хозяином-христианином, ожидая и от него такого же отношения [1, с. 52], ср.:

«Р<усский>. Для нашего Царя всѣ подданные – родныя дѣти. Множество переселенцевъ Грековъ живетъ въ Россіи спокойно и въ изобилии. Многіе изъ нихъ служатъ нашему Царю вѣрою и правдою» [2, с. 48].

«Р<усский>. Русскіе славятъ Бога Всевышняго, также какъ и вы. У насъ в Россіи живетъ множество Болгаръ въ довольствѣ и изобилии... У нашего Царя всѣ подданные родныя дѣти, и Болгарина отъ Русскаго не отличаютъ» [16, с. 45, 46].

Однако эта риторика могла пропасть втуне, если жители разных национальностей и вероисповеданий благоразумно покидали зону военных действий заранее, что нередко и случалось [13, с. 63-64].

#### Этническое разнообразие и состав армии

Сложная территориальная система формирования обеих армий [1, с. 181, 184] и обширность империй создавали пеструю картину, в которой военному надо было разобраться и сориентироваться. Отсюда особый интерес к составу войск противника: «Много ли у васъ Азіятскаго войска? Сколько Арнаутъ, Босняковъ, новаго войска и Делибашей? Гдѣ Козаки Запорожскіе Некрасовцы?» – «Анадолу ямаклады (манафъ), чокъ му дуръ? Арнаудъ, Босна, Низамъ-джедидъ (Сеймень), Кырджалы не-кадаръ олуръ? Запорожанъ Казагы нерде диръ?» [9, с. 35; 11, с. 59]. Вопрос об арнаутах говорит о том, что Сенковскому указали на необходимость спросить об участии албанских частей в военных действиях на Балканах.

После «нового войска» (Nizam-cedid, регулярные части европейского типа) упомянуты делибаши, ставшие хрестоматийными благодаря стихотворению Пушкина. Сенковский передает

это наименование по-турецки как «Кырджалы» (Kırçali), буквально 'житель полей', от kır 'поле, равнина'. В русском это название легкого конника передано также заимствованием из турецкого, *delibaş* – букв. 'дикая голова', или 'сорви-голова'.

Особый вопрос также был о казаках (некрасовцах и других, перешедших на сторону Турции). Их участие на той или иной стороне было порой определяющим, но не всегда предсказуемым в силу некоторой автономии. Однако в 1828–1829 гг. в ситуации незавершенной военной реформы их роль стала более заметной: впервые христианские формирования были вооружены и включены в состав регулярных сухопутных сил Османского войска [20, с. 25]. Отсюда и уместность этого вопроса в разговорнике.

Последний вопрос (о казаках) был удален в греческом и болгарском изданиях [2, с. 38; 16, с. 37], видимо, как неактуальный, хотя часть некрасовцев сражалась против русского войска и в Крымскую кампанию.

Помимо различий между войсками, прибывавшими из разных регионов, вопросы отражают и непосредственный интерес к родам войск. Важнейшее противопоставление того времени – пехота и конница. Странно, что при перечислении в вопросе они меняются местами в турецком переводе, что могло бы запутать неискушенного пользователя: *конница, пехота* – «яясы, атлысы» 'пехота, конница' / «яяданъ мы, я атлыданъ» 'из пехоты, из конницы' [9, с. 15, 36; 11, с. 25, 60]. Возможно, очередность перечисления в каждом из языков была строго закрепленной.

Название тяжелой кавалерии из поместных дворян (*sipahi*) в русских текстах того времени передается по-разному: *спаги, спахи, спахии, синахи*. Она приобрела после 1826 г. большее значение в связи с необходимостью заменить на поле боя янычар [20, с. 6, 15]. Это отражено в вопросе: «Сколько спаговъ, латниковъ?» – «Сипаһи, джебеджи качъ-бинъ олуръ?» [9, с. 32; 11, с. 53]. Кстати, *sipahi* – слово иранского происхождения, как и индийские *сипаи*.

При этом многочисленные этносы не были упомянуты. Думается, Сенковский не представил более детально сложную этническую картину Османской империи того времени, чтобы не делать текст слишком громоздким. При этом в зависимости от конкретного района боевых действий те или иные вопросы оказались бы излишними и только затруднили ориентацию в книге. Сходное решение было показано выше по отношению к конкретной топонимике: ее в разговорнике тоже нет.

### Денежные единицы

Вероятно, по той же причине не представлены и таблицы денежных единиц, сохранявших большое исторически сложившееся разнообразие в зависимости от конкретной области, как это показывает Н. И. Ушаков на примере Грузии и Баязетского пашалыка [15, с. 38, 98-99]. Кроме этой сложности известное затруднение вызывало и то, что в русской денежной системе того времени курс ассигнаций по отношению к серебряной монете был нестабильным и постоянно растущим, так что информация такого рода быстро бы потеряла актуальность.

Вообще вопрос о вознаграждении нанимаемых для решения хозяйственных и транспортных задач местных жителей в разговорнике освещен в самом общем виде, без указания сумм и денежных единиц [9, с. 3, 22-23; 11, с. 4, 49]. Конкретные суммы устанавливались в процессе торга. Эта практика того времени мало различалась в двух странах. Как отмечает Н. И. Ушаков, для перевозок армейских грузов местный житель с арбой и двумя парами волов нанимался за цену до 50 рублей серебром в месяц. Эта сумма, мягко говоря, заметно превышала месячное жалование младшего офицера русской армии и составляла до половины жалования полковника [4].

### Социальная иерархия

Вопрос о чине и титуле командира в опросе пленного вполне объясним, поскольку эта информация позволяла судить о количестве подчиненных: «Какъ называется вашъ начальникъ? Кто онъ таковъ? бей, паша, бейлербей, сардаръ или сераскиръ?» – «Сердарынызынь ады не диръ? Вазифеси (98) не диръ? бей ми диръ? паша, бейлербей, сердаръ, сера<с>кѣръ ми диръ?» [9, с. 31; 11, с. 52-53]. Дословный же поясняющий перевод подчеркивает интерес к социальному статусу начальника: «(98) Достоинство-его» [там же].

Помимо чисто тактической ценности этой информации следует иметь в виду еще два аспекта.

Русский дворянин и офицер сравнивал статус противника со своим. Османская иерархия, пока не столь формализованная и динамичная, как российская, все же неформально соотносилась с русскими чинами. При пленении или на переговорах это играло немаловажную роль для решения вопроса о создании определенного уровня комфорта для гостя такого рода и влияло на выбор тональности беседы.

Другой аспект определялся той лестницей чинов, которая задавалась в России «Табелью о

рангах». В Турции же структура титулов и рангов реформируется по европейскому образцу уже после этой военной кампании, когда на очередном шаге реформ Танзимата в 1835 г. были взаимно соотнесены военные чины, духовные саны и административно-бюрократические ранги по семи уровням [20, с. 39]. Это создавало сходную с российской схему вертикальной мобильности для служащих лиц.

Если даже бегло просмотреть офицерские мемуары данной кампании, поражает доминирующий интерес к теме служебного продвижения над всеми остальными. Вопросы карьеры занимают важнейшее место в переживаниях русского офицера, они упоминаются даже чаще, нежели угроза эпидемии чумы, хотя ее воздействие на армию было весьма жестоким [19, с. 30; 20, с. 28]. В отношении выбора обозначения болезни разговорник, в котором она названа *язвой* (*hastalık*тан 'болезнь') [9, с. 34; 11, с. 55]), перекликается с изданиями того времени, ср.: «чумная зараза», «ужасная и истребительная язва» [15, с. 45, 57, 72, 58].

Вопрос о чине в армии был весьма важным, соблюдение этикета в общении с (бывшим или пленным) противником также упоминается как обязательное.

### Экзотика повседневности и правила поведения русского воина

Очень много информации о повседневности дает раздел «III. На квартирѣ». Это и турецкие приветствия, варьирующиеся в зависимости от времени суток [9, с. 39; 11, с. 66], и почтительное обращение к хозяину квартиры *джанымъ-челеби* [9, с. 41; 11, с. 69].

В разговорнике есть целый ряд средств для обозначения мирного характера своих намерений: «У васъ в домѣ ничто не пропадетъ. – Эвинизде биръ шей заы олмазъ» [9, с. 40; 11, с. 67], и др.

Упомянуты разнообразные местные блюда (варенье, шербет), далеко не всюду доступные в России виды южных фруктов (виноград, гранаты, абрикосы, персики) и прочее [9, с. 45; 11, с. 76].

Разговорник давал информацию о межкультурных различиях в отношении к алкоголю [9, с. 11, 46; 11, с. 19, 77-78]. Такого рода страноведческая информация, включенная в русские реплики и потенциальные ответы собеседника, обладала несомненной обучающей и ориентирующей ценностью. Разговорник еще до его применения в диалоге с местным жителем служил источником сведений о стране.

С другой стороны, в нем предусматривалась и ситуация, когда инструкция требовала от офицера осмотреть все место ночлега, проверить его безопасность. Это требование создавало известные неудобства, так как был необходим осмотр выходов и окон в женской части дома. Рекомендовалась такая фраза: «Я уважаю правила скромности женского пола» – «*һиджабъ йолуну билиримъ*» [9, с. 48; 11, с. 81].

Многие воспоминания отмечают, что офицеры имели указание из уважения к местным обычаям отворачиваться, проходя мимо местных женщин или давая им пройти.

Затем русский офицер должен был собрать все оружие в доме и запретить выходы: «Слуги ваши не должны быть вооружены» – «*һанджаръ, ятганъ, табанджа, ёйле шейлери сизинъ хызметкарларынызъ беллерине сокмасынкаръ*» [9, с. 47; 11, с. 80]. В турецком переводе приведено перечисление: кинжал, ятаган, пистолет и проч., чтобы достичь полного понимания.

Далее возникает неловкая ситуация в связи с необходимостью и невозможностью запретить калитку, ведущую в туалет. Ситуация, вероятно, взята Сенковским из жизни и обусловлена различиями в устройстве двора и усадьбы в двух странах: «**Б.** Милостивый государь, эта калитка ведетъ въ нужное мѣсто. Замка, ни ключа у нея нѣтъ». – «**Б.** Эфѣндимъ! бу капы биръ чешмеъ (*аякъ йолуна*) ачылыръ. Килиди, анахтары юкъ» [9, с. 47; 11, с. 80]. При этом эфемистическое наименование *нужного места* по-русски уже многим сегодня непонятно. Однако и турецкий перевод не менее тактичен: указание на пешеходную дорожку (*аякъ йолуна*) и источник/водопровод (*чешме*) являются здесь условными обозначениями туалета. Остается только догадываться, насколько полезной для русских читателей разговорника была эта информация.

#### **Идеал русского воина и образ противника**

Разговорник рисует образ идеального русского воина. Как мы заметили выше, воин проявляет уважение к местным обычаям и правилам поведения, при этом как патриот он неукоснительно следует долгу и приказу, но основывается на высоких принципах морали: «У насъ первое правило есть челоуѣколюбие и справедливость» – «*Хуюмузъ... инсанѣтъ в инсафъ тыръ*» [9, с. 43; 11, с. 73].

Понятно, что это идеальная модель, но в известной мере она смыкалась с дворянским эталоном представлений о чести. С другой стороны, воин не склонен недооценивать противника или проявлять по отношению к нему высокомерие.

Достаточно обратиться к тем альтернативным оценкам сераскира, которые представлены в разговоре с пленным, например: «Но солдаты его не любятъ». – «Аскѣръ – халкы ону һичъ севмезлеръ» ... «Всѣ солдаты его отцомъ называютъ». – «Джюмле аскѣръ – халкы она: бабамызъ! дерлеръ (17)» [9, с. 19; 11, с. 31].

Из подобных альтернатив складывалась мозаика средств выражения противопоставленных оценок, позволявших собрать точную и достоверную информацию без особого упрощения или тенденциозного искажения образа противника.

В целом же, говоря о рассмотренном разговорнике, следует отметить, что он представляет собой весьма содержательный вспомогательный инструмент общения. Довольно очевидная структура, удачно выбранная автором, позволяла пользоваться разговорником без долгого предварительного изучения. Хотя некоторые реплики несколько громоздки, достигать более высокой эффективности в коммуникации удавалось за счет узнаваемости идиом и клише, которые даже не в идеальном произношении могли восприниматься собеседником адекватно. Заслуживает автора является не только искусный подбор устойчивых выражений, но и их дословный перевод, представленный в подстрочных примечаниях, например, «*Биръ уйку чалмакъ (57)*» соответствует русскому 'отдохнуть (с дороги)' и имеет дословный перевод: «(57) Одинъ сонъ украсть» [9, с. 11; 11, с. 19]. В ситуации похода речь шла об одной ночевке на очередном новом месте, при этом выражение выбрано достаточно длинное и одновременно легкое для произношения, чтобы не возникло трудности при его трансляции и понимании собеседником.

Любопытна регулятивная составляющая русской части разговорника, задававшая часто позитивную эмоциональную рамку коммуникативной роли, установку на выбор мирной схемы коммуникации. Так, для приветствия старшего незнакомца рекомендовалась такая формула: «Здравствуй, батюшка». – «Бу вактынызъ хайр ола (1), бабамъ!» (в 1-м изд. ошибочно: *вакшынызъ*) [9, с. 1; 11, с. 1]. В примечании пояснялось: «(1) Собственно: сіе время-ваше доброе да будетъ!» [там же].

То же и в формуле прощания: «А. Прощай, батюшка». – «Аллаһа ысмадладыкъ (12), бабамъ» [9, с. 4; 11, с. 7]. – «(12) Собственно: Богу мы-предупоручили» [там же]. Эта этикетная формула напоминает русское «С богом!», она определенно задает мирную тональность беседы и сигнали-

зирует об этом собеседнику, дополнительно подчеркивая уважение к его возрасту. Так через выбор автором русских фраз регулировалась эмоциональная составляющая коммуникации.

Вероятно, замысел автора был более обширным, но из-за ограничений объема часть материала осталась в не вполне раскрытом виде только в словаре, например: «Изворачиваться. Саманъ алтынданъ су йөрүтмекъ» [9, с. 66; 11, с. 26 (2-й пагинации)], *saman altından su yürütmek*, буквально: 'из-под соломы воду лить'. Во всяком случае желающим изучить турецкий разговорный язык данное пособие было чрезвычайно полезным.

Как источник сведений о взаимных представлениях друг о друге двух противоборствующих сторон разговорник заслуживает высокой оценки и внимания исследователей.

#### Литература / References

1. Гоков О. А. Мемуары российских офицеров – участников русско-турецкой войны 1828–1829 гг. как исторический источник: структура и содержание. Харьков: ФЛП Александрова К. М., 2011. 184 с. / Gokov O. A. Memuary rossiiskikh ofitserov – uchastnikov russko-turetskoj voiny 1828–1829 gg. kak istoricheskiy istochnik: struktura i sodержanie. Khar'kov: FLP Aleksandrova K. M., 2011. 184 s.
2. Гумалик Д. И. Карманная книга для русских воинов в походах по турецко-греческим землям. Греческие разговоры. Словарь. Грамматика. Санкт-Петербург: тип. Императорской Академии Наук, 1854. 64. 110 с. / Gumalik D. I. Karmannaia kniga dlia russkikh voinov v pokhodakh po turetsko-grecheskim zemliam. Grecheskie razgovory. Slovar'. Grammatika. Sanktpeterburg: tip. Imperatorskoj Akademii Nauk, 1854. 64. 110 s.
3. Загайнов С. С., Митчелл П. Д. История развития военных словарей-разговорников как малого литературного жанра. In: Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Т. 21. Вып. 11 (163). Тамбов, 2016, с. 46-51. / Zagaïnov S. S., Mitchell P. D. Istoriia razvitiia voennykh slovarей-razgovornikov kak malogo literaturnogo zhanra. In: Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriiia „Gumanitarnye nauki”. T. 21. Vyp. 11 (163). Tambov, 2016, s. 46-51.
4. Коваленко А. Ю. Материальное обеспечение офицеров Русской армии в царствование Александра I. In: Международный исторический журнал, 2001, № 15, май–июнь. <http://www.imha.ru/1144523477-materialnoe-obespechenie-oficerov.html#.XrzZx7tvv5J> (дата обращения – 25.05.2020). / Kovalenko A. Ju. Material'noe obespechenie ofitserov Russkoj armii v tsarstvovanie Aleksandra I. In: Mezhdunarodnyj istoricheskiy zhurnal, 2001, № 15, maï–iiun'. <http://www.imha.ru/1144523477-materialnoe-obespechenie-oficerov.html#.XrzZx7tvv5J> (data obrashchenija – 25.05.2020).
5. Краткий русско-немецкий разговорник для бойца и младшего командира. М.: Воениздат НКО СССР, 1941. 108 с. / Kratkii russko-nemetskiï razgovornik dlia boïtsa i mladshogo komandira. M.: Voениzdat NKO SSSR, 1941. 108 s.
6. Левченко Г. А. Словарь-разговорник в России: типологический и социолингвистический аспекты. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20. М.: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, 2007. 24 с. / Levchenko G. A. Slovar'-razgovornik v Rossii: tipologicheskiï i sotsiolingvisticheskiï aspekt. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk: 10.02.20. M.: Mosk. gos. un-t im. M. V. Lomonosova, 2007. 24 s.
7. Левченко Г. А. Типология словарей-разговорников в России. In: Вестник Московского университета. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация, 2007, № 4, с. 133-142. / Levchenko G. A. Tipologiiia slovarей-razgovornikov v Rossii. In: Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 19. Lingvistika i mezhu'kul'turnaia kommunikatsiia, 2007, N 4, s. 133-142.
8. Миловидов Б. П. Русская армия и турки в 1828–1829 годах. Встречи после боя. In: Диалог со временем, 2008. Вып. 25/2: Мир и война: аспекты интеллектуальной истории. М.: Красанд, 2009, с. 163-185. / Milovidov B. P. Russkaia armiiia i turki v 1828–1829 godakh. Vstrechi posle boia. In: Dialog so vremenem, 2008. Vyp. 25/2: Mir i voïna: aspekty intellektual'noï istorii. M.: Krasand, 2009, s. 163-185.
9. Сенковский О. И. Карманная книга для русских воинов в турецких походах. Ч. 1. Разговоры российско-турецкие; Словарь российско-турецкий. Санкт-Петербург: тип. Департамента народного просвещения, 1828. 107 с. / Senkovskii O. I. Karmannaia kniga dlia russkikh voinov v turetskikh pokhodakh. Ch. 1. Razgovory rossiisko-turetskie; Slovar' rossiisko-turetskiï. Sanktpeterburg: tip. Departamenta narodnogo prosveshcheniia, 1828. 107 s.
10. Сенковский О. И. Карманная книга для русских воинов в турецких походах. Ч. 2: Основные правила турецкого разговорного языка. Санкт-Петербург: тип. Департамента народного просвещения, 1829. 76 с. / Senkovskii O. I. Karmannaia kniga dlia russkikh voinov v turetskikh pokhodakh. Ch. 2: Osnovnye pravila turetskogo razgovornogo iazyka. Sanktpeterburg: tip. Departamenta narodnogo prosveshcheniia, 1829. 76 s.
11. Сенковский О. И. Карманная книга для русских воинов в турецких походах. Ч. 1. Разговоры российско-турецкие; Словарь российско-турецкий. Санкт-Петербург: тип. Штаба Отдельного корпуса внутренней стражи, 1854. 84. 98 с. / Senkovskii O. I. Karmannaia kniga dlia russkikh voinov v turetskikh pokhodakh. Ch. 1. Razgovory rossiisko-turetskie; Slovar' rossiisko-turetskiï. Sanktpeterburg: tip. Shtaba Ot-del'nogo korpusa vnutrennei strazhi, 1854. 84. 98 s.
12. Сенковский О. И. Карманная книга для русских воинов в турецких походах. Ч. 2: Основные правила турецкого разговорного языка. Санкт-Петербург: тип. Штаба Отдельного корпуса внутренней стражи, 1854. 84. 98 с. / Senkovskii O. I. Karmannaia kniga dlia russkikh voinov v turetskikh pokhodakh. Ch. 2: Osnovnye pravila turetskogo razgovornogo iazyka. Sanktpeterburg: tip. Shtaba Ot-del'nogo korpusa vnutrennei strazhi, 1854. 84. 98 s.

- бург: тип. А. Дмитриева, 1854. 95 с. / Senkovskij O. I. Karmannaja kniga dlja russkikh voinov v turetskikh pokhodakh. Ch. 2: Osnovnye pravila turetskogo razgovornogo iazyka. Sanktpeterburg: tip. A. Dmitrieva, 1854. 95 s.
13. Торнау Ф. Ф. Воспоминания о кампании 1829 года в европейской Турции. In: Торнау Ф. Ф. Воспоминания русского офицера. М.: АИРО-XX, 2002, с. 11-128. / Tornau F. F. Vospominaniia o kampanii 1829 goda v evropeiskoi Turtsii. In: Tornau F. F. Vospominaniia russkogo ofitsera. M.: AIRO-XX, 2002, s. 11-128.
14. Тынянов Ю. Н. О «Путешествии в Арзрум». In: Пушкин: Временник Пушкинской комиссии / АН СССР. Ин-т литературы. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1936. [Вып.] 2, с. 57-73. / Tynianov Ju. N. O «Puteshestvii v Arzrum». In: Pushkin: Vremennik Pushkinskoj komissii / AN SSSR. In-t literatury. M.–L.: Izd-vo AN SSSR, 1936. [Vyp.] 2, s. 57-73.
15. Ушаков Н. И. История военных действий в Азиатской Турции в 1828 и 1829 годах: Ч. 1. Изд. 2-е в 2-х ч. Варшава: Тип. И. Глюксберга, 1843. XXIV. 407 с. / Ushakov N. I. Istoriia voennykh deistvii v Aziatskoj Turtsii v 1828 i 1829 godakh: Ch. 1. Izd. 2-e v 2-kh ch. Varshava: Tip. I. Gliuksberga, 1843. XXIV. 407 s.
16. Филаретов С. В. Карманная книга для русских воинов, находящихся в походах против турок по болгарским землям. Санктпетербург: тип. Императорской Академии Наук, 1854. [6]. 164 с. / Filaretov S. V. Karmannaia kniga dlja russkikh voinov, nahodiashchikhsia v pokhodakh protiv turok po bolgarskim zemliam. Sanktpeterburg: tip. Imperatorskoj Akademii Nauk, 1854. [6]. 164 s.
17. Шаповал В. В. Материалы по русскому языку в изданиях 1705 и 1723 г. справочника «Московский купец» П. Я. Марпергера. Сравнительный анализ. In: Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. Cambridge, 2012, XX, No. 2, pp. 148-188. / Shapoval V. V. Materialy po russkomu iazyku v izdaniakh 1705 i 1723 g. spravochnika «Moskovskii kupets» P. Ja. Marpergera. Sravnitel'nyi analiz. In: Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. Cambridge, 2012, XX, No. 2, pp. 148-188.
18. Шеремет В. И. Взаимные представления русских и турок (XVIII–XIX вв.). In: Человек в контексте культуры. М., 1995, с. 219-234. / Sheremet V. I. Vzaимnye predstavleniia russkikh i turok (XVIII–XIX vv.). In: Chelovek v kontekste kul'tury. M., 1995, s. 219-234.
19. Allen W. E. D., Muratoff P. Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828–1921. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, XXIV. 614 p.
20. Shaw S. J., Shaw E.K. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 2. Reform, revolution and republic: the rise of modern Turkey, 1808–1975. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, XXIV. 467 p.
21. Shaw S. J. The Ottoman Census System and Population, 1831–1914 (1978). In: Nationalism and Ethnic Politics. [2004], No 9 (3), p. 325-338.
- Hadi Bak** (Erzurum, Turcia). Doctor habilitat în filologie, conferențiar, Universitatea Atatürk.  
**Хадди Бак** (Эрзурум, Турция). Доктор филологических наук, доцент, Атаюркский университет.  
**Hadi Bak** (Erzurum, Turkey). Doctor of Philology, Assistant Professor, Atatürk University.  
**E-mail:** hadi.bak@atauni.edu.tr  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6455-1504>
- Victor Șapoval** (Moscova, Federația Rusă). Doctor în filologie, conferențiar, Institutul de Științe Umane, Universitatea Pedagogică Orășenească din Moscova.  
**Виктор Шаповал** (Москва, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, доцент, Институт гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет.  
**Viktor Shapoval** (Moscow, Russian Federation). PhD in Philology, Associate Professor, Institute of Humanities, Moscow Pedagogical City University.  
**E-mail:** ShapovalVV@mgpu.ru  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7615-4389>

Gherghina BODA

## ACTIVITATEA COMITETELOR ȘI CONSILIILOR FEMEILOR DIN REGIUNEA HUNEDOARA PRIVIND ÎNTEMEIEREA ȘI CONSOLIDAREA FAMILIEI, CREȘTEREA NATALITĂȚII ȘI OCROTIREA MAMEI ȘI COPILULUI (1963–1968)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956746

### Rezumat

#### **Activitatea comitetelor și consiliilor femeilor din regiunea Hunedoara privind întemeierea și consolidarea familiei, creșterea natalității și ocrotirea mamei și copilului (1963–1968)**

Mișcarea națională a femeilor române a cunoscut o continuă evoluție, în perioada comunistă intrând într-o nouă etapă, cea a recunoașterii legislative a egalității de gen, întreaga sa activitate desfășurându-se sub directa îndrumare a partidului unic și a statului. Organizarea Consiliului Național al Femeilor Române și la nivel teritorial a oferit oportunitatea unei activități unitare sub raportul sarcinilor și atribuțiilor, care se încadrau perfect în politica de partid și care viza toate domeniile vieții sociale. Printre acestea, munca ideologică și cultural-educativă privind familia sub aspectul întemeierii și consolidării sale, a creșterii natalității și a ocrotirii mamei și copilului constituiau politici de stat destinate creșterii demografice, întineririi populației și educației tinerilor în spiritul formării societății multilateral dezvoltate și al unei autentice democrații. Statul român acorda o atenție deosebită familiei, considerată celula de bază a societății, femeii și copiilor, care intrau direct sub tutela sa, consiliilor și comitetelor femeilor revenindu-le cele mai importante sarcini în direcția informării și consilierii femeilor în privința natalității, a căsătoriei, a creșterii și educării copiilor. Principalele lor atribuții erau cuprinse în documentele emise de Consiliul Național al Femeilor Române cu ocazia congreselor naționale și care reflectau cu fidelitate directivele Partidului Comunist Român.

**Cuvinte cheie:** femei, consilii, comitete, familie, natalitate, ocrotire.

### Резюме

#### **Деятельность женских комитетов и советов в регионе Хунедоара по созданию и упрочению семьи, повышению рождаемости и защите матери и ребенка (1963–1968)**

Национальное движение румынских женщин претерпевало непрерывную эволюцию, вступив в коммунистический период в новую стадию развития, ознаменовавшуюся законодательным признанием гендерного равенства. Вся его деятельность осуществлялась под непосредственным руководством одной партии и государства. Организация Национального совета румынских женщин и на территориальном уровне предоставила возможность для проведения единой деятельности с точки зрения задач и обязанностей, которые идеально вписывались в политику

партии и охватывали все сферы общественной жизни. Наряду с этим идеологическая и культурно-просветительская работа в отношении создания и укрепления семьи, повышения рождаемости и защиты матери и ребенка являлась частью государственной политики, направленной на демографический рост, омоложение населения и воспитание молодежи в духе формирования многосторонне развитого и подлинно демократического общества. Румынское государство уделяло особое внимание семье, рассматривая ее как основную ячейку общества, женщинам и детям, непосредственно попадавшим под его опеку, женским советам и комитетам, на которые возлагались самые важные задачи относительно информирования и консультирования женщин по вопросам рождения, брака, воспитания и обучения детей. Их основные обязанности были включены в документы, издаваемые Национальным советом румынских женщин по случаю проведения национальных конгрессов, в которых получили отражение директивы Румынской коммунистической партии.

**Ключевые слова:** женщины, советы, комитеты, семья, рождаемость, защита.

### Summary

#### **The activity of women's committees and councils in the Hunedoara region concerning the creation and consolidation of families, the birth-rate growth and the protection of mothers and children (1963–1968)**

The national movement of Romanian women underwent a continuous evolution, entering a new stage during the communist period, that of the legal recognition of gender equality, its entire activity being conducted under the direct guidance of the single party and the state. The organization of the National Council of Romanian Women at territorial level offered the opportunity of a unitary activity in terms of tasks and duties, which fitted perfectly the party politics and which encompassed all areas of social life. Among them, the ideological and cultural-educational activity regarding the creation and consolidation of families, the birth-rate growth and the protection of mothers and children were state policies aimed at the demographic growth, the rejuvenation of the population and the education of the young people in the spirit of establishing the multilaterally developed society and an authentic democracy. The Romanian State paid special attention to the family, considered the basic cell of society, to women and children, who were under its immediate tutelage, the women's councils and committees having the

most important tasks of informing and advising women on birth, marriage, raising and educating children. Their main duties were stipulated in the documents issued by the National Council of Romanian Women on the occasion of the national congresses and they faithfully reflected the directives of the Romanian Communist Party.

**Key words:** women, councils, committees, family, birth, protection.

Locul și rolul femeii în istorie, a modului în care a fost și este percepută de și în societate, a suscitad de-a lungul timpului nenumărate teorii și puncte de vedere care au încercat atât să surprindă, cât și să releve caracteristici ale femeii în raport cu diverse considerente de ordin sexual, societal, economic, religios sau de altă natură, care să îi justifice într-un fel sau altul poziția deținută în timpul istoric și în spațiul geografic. Evoluția societății umane reprezintă și evoluția modului în care a fost percepută femeia. Încă din antichitate, femeia a fost privită în opoziție cu bărbatul, reprezentantul forței fizice, a virilității și puterii creatoare, excepție făcând neoliticul cu societățile sale matriarhale, care i-au creat femeii o aură mitologică, sacră, punând-o pe același pedestal cu orice zeităte, privită ca o „întrupare a forțelor cosmice ale fecundității și creației”, reprezentând astfel „fecunditatea, pământul, natura, viața” [8, p. 27, p. 174]. După matriarhat, adevărată epocă de aur a supremației femeii în societate, soarta ei s-a schimbat dramatic prin aducerea într-o poziție de inferioritate de la care nu a mai reușit să se ridice decât în perioada contemporană. Desființarea matriarhatului a fost privită ca „înfrângerea pe plan istoric universal a sexului feminin... Această situație înjositoare a femeii, care s-a manifestat fățiș mai ales la grecii din epoca eroică și, încă în și mai mare măsură, la cei din epoca clasică, încetul cu încetul a început să fie prezentată în mod fățarnic în culori frumoase și pe alocuri învăluită în forme mai blânde, dar nicidecum înlăturată” [3, p. 59]. Se constată că lupta permanentă dintre Virilitate și Feminitate a dominat fiecare epocă istorică, femeia fiind și adorată și disprețuită, nefiind considerată o ființă umană nici măcar în antichitate, ci doar o imagine și o idee mitică, contradictorie: „Divinitate și Animalitate, Viață și Moarte, Ființă și Neant, Bine și Rău”, când zeiță sau preoteasă, când personificând Frumusețea, Grația, Blândețea sau Duiosia, când Mamă și Soție, când un obiect impur aruncat după întrebuințare, cauza păcatului, vampa și prostituata care îl îndeamnă pe bărbat să facă rău [8, p. 174]. Dorința de eliberare sau cea de supunere în fața bărbatului, nutrite de femei de-a lungul timpului, au determinat femeia să înceapă o luptă nu numai cu sine, ci și cu societatea în care trăia, cu scopul de a-și găsi calea de afirmare, dar și de recunoaștere de către

ceilalți a contribuției sale la evoluția umanității. Dacă la început femeile s-au „răzvrătit” ca spirite singulare, cu timpul, prin exercițiul contaminării, au îngroșat rândurile și au dat naștere unei adevărate mișcări naționale și internaționale prin care își revendicau drepturi culturale, economice și chiar politice. Căci, indiscutabil, de-a lungul istoriei, inteligența și creativitatea femeilor a rămas consemnată în memoria colectivă și în procesul evolutiv al umanității.

Emanciparea femeii comportă numeroase discuții, privită atât sub aspectele sale pozitive, cât și negative, funcție de epocă și, de ce nu, de persoană. Egalitatea cu bărbatul, ca expresie supremă a emancipării, este percepută diferit de societățile umane și de persoana femeii însăși. Fiecare femeie are libertatea de a-și însuși într-un mod personal noțiunea de emancipare sau egalitate, discuțiile pe această temă fiind nelimitate. Una dintre teoriile privind emanciparea femeii, privită din punct de vedere al religiei, susține că aceasta „a început în timpurile moderne și direct proporțional cu declinul religiei. Supunerea femeii, de fapt, a început în sec. al XVII-lea odată cu destrămarea creștinătății și a luat o formă pozitivă la momentul revoluției industriale. În civilizația creștină, femeile s-au bucurat de drepturi, privilegii, onoruri și demnități, care au fost înghițite între timp de era mașinilor” [10, p. 2]. Să nu uităm însă că în Antichitate și Evul Mediu, de exemplu, au existat nenumărate exemple de femei luptătoare, scriitoare, educate sau care aveau diverse profesii, ba chiar afaceri, în sec. al XVII-lea în Anglia apărând la un moment dat o lege care prevedea că soțul nu este responsabil de datoriile soției, în perioada pre-industrială estimându-se că femeile produceau jumătate din bunurile necesare societății [10, p. 3].

Obținerea sau pierderea unor drepturi a determinat femeile să ia atitudine, să lupte prin diverse mijloace pentru a și le păstra sau revendica. Se consideră că mișcarea de emancipare a femeii a început timid în sec. al XVIII-lea, odată cu apariția și răspândirea ideilor iluministe. În acest context, în 1702 apare la Londra primul mare cotidian modern, *The Daily Courant*, înființat de o femeie, Elizabeth Mallet. Această mișcare a încins spiritele luminate ale vremii, mulții scriitori fiind de partea sa (Montesquieu, Diderot, Helvétius, Condorcet, d'Alembert) sau împotriva ei (J. J. Rousseau și Voltaire) [8, p. 41]. Cert este că mișcarea odată declanșată s-a întărit în decursul timpului, și-a găsit tot mai multe adepți și s-a organizat tot mai mult uzând de mijloace cât mai diverse și mai sofisticate. Femeile au învățat să-și fructifice valoarea și să ceară cu insistență recunoașterea eforturilor depuse în variate domenii de activitate deoarece ea nu participă doar la producerea bunurilor materia-

le și spirituale alături de bărbat, ci ea contribuie și la reproducerea speciei umane, ca parteneră sexuală a acestuia, astfel că „uniunea cuplului nu s-ar putea spune că se bazează numai pe considerente economice, ci și pe legături afective, intime, ceea ce determină o anumită optică față de evenimentele care constituie destinul lor comun” [4, p. 29].

Putem afirma că în toate societățile umane problema locului și rolului femeii în societate a constituit un punct de reflecție, de căutări ideologice și de rezolvări practice reflectat în cadrul mai multor concepții. Una dintre teoriile care se ocupă îndeaproape de femeie și de rolul său în societate este concepția marxistă, care se consideră prima ideologie care ridică femeia alături de bărbat, rolul acesteia fiind conceput ca „un tot unitar, realizat pe plan profesional, matern, familial, dar și în general uman” [4, p. 33].

În România, la începuturile sale, mișcarea de emancipare a femeilor nu a fost una virulentă, puternică și susținută, cu revendicări neapărat politice, ci am caracteriza-o ca fiind mai degrabă „cuminte”, cu activități mai mult de caritate și de muncă socială, desfășurate de femei venite din mediile burgheze și intelectuale, soții de oameni de afaceri, profesori, oameni politici, militari de profesie, oameni de cultură și artă consacrați, ele însele cu o educație deosebită sau cu profesii moderne. Evoluția, în raport cu mișcarea internațională, a fost una mai lentă și mai puțin revendicativă, dar susținută cu ardoare de femei celebre ale vremii (Elena Ghica (Dora d'Istria), Elena Cuza, Matilda Cugler-Poni, Sofia Cocea, Ana dr. Davila, Cornelia Emilian, Elena Văcărescu, Alexandrina Cantacuzino, Maria C. Buțureanu, Calypso C. Botez, Zoe Gr. Râmniceanu, Elena C. Meissner ș. a.), care prin activitatea lor au contribuit la procesul de maturizare al mișcării feministe din țara noastră, devenită parte a societății civile în condițiile consolidării statului de drept modern [6, p. 15]. Trebuie amintit faptul că femeile au înființat diverse organizații și asociații (Asociația pentru Emanciparea Civilă și Politică a Femeilor Române, Societatea Ortodoxă Națională a Femeilor Române, Consiliul Național al Femeilor Române, Uniunea Femeilor Române din România Mare ș.a.), care au avut relații cu alte asemenea organizații la nivel internațional și prin intermediul cărora au încercat să-și obțină drepturile în condițiile unor idealuri și a unei lupte comune.

Cea mai activă și complexă activitate a desfășurat-o Consiliul Național al Femeilor Române în perioada interbelică prin numeroasele inițiative în justiție, educație, cultură și artă, membrele sale, multe profesoare, medici, avocate, scriitoare ș.a., care au activat neobosit și susținut într-o lume dominată de bărbați. Inițiativa creării CNFR a fost Elena Văcărescu, de-

legata României la Societatea Națiunilor Unite, din *Statute* aflând data înființării, anume în ziua de 4 iulie 1921, la București, fiind considerată prima mișcare cetățenească a femeilor române [7, p. 149].

Anii crizei economice și cei următori, caracterizați de o industrializare destul de rapidă, au determinat mutații majore în mentalul social, femeile îngroșând rândurile „oamenilor muncii”, contribuția lor economică devenind tot mai importantă în cadrul societății, ceea ce a condus nu numai la independența lor economică, ci și la dezvoltarea unei conștiințe politice privind drepturile lor. Ele și-au adus contribuția permanent într-un domeniu sau altul, implicându-se susținut îndeosebi în problemele sociale. Trebuie amintită aici activitatea desfășurată de femei în timpul ilegalității PCR prin organizarea de chete și colecte de bani, alimente, medicamente, îmbrăcăminte pentru copiii ai căror părinți erau arestați, care au colaborat și cu unele femei simpatizante ale PCR sau cu altele, personalități cu vederi înaintate, în activități filantropice, sprijinind acțiunile de ajutorare a copiilor din cartiere și sate, afectate grav de mizeria exploatarei și apoi a războiului, care ducea la o mortalitate foarte mare în rândul nou-născuților, dintr-o sută, aproape un sfert decedând [11, f. 116].

Inegalitatea dintre sexe, consfințită legislativ în multe state ale lumii de-a lungul timpului, în țara noastră s-a schimbat odată cu trecerea la regimul socialist și apoi comunist, începând cu adoptarea Constituției din 1948, care la Art. 21 stipula că „Femeia are drepturi egale cu barbatul în toate domeniile vieții de Stat, economic, social, cultural politic și de drept privat. La munca egală femeia are drept de salarizare egală cu barbatul”, iar la Art. 22, privitor la viața de familie, „Căsătoria și familia se bucură de protecția Statului. Mama, precum și copiii până la vârsta de 18 ani, se bucură de protecție deosebită, stabilită prin lege. Părinții au aceleași îndatoriri față de copiii născuți în afara căsătoriei, ca și pentru cei născuți în căsătorie. Sunt valabile numai actele de stare civilă, încheiate de organele Statului” [1]. Pentru prima dată se proclama legislativ egalitatea femeii cu bărbatul, ceea ce conferă, cel puțin din acest punct de vedere, o dovadă clară de democrație și modernitate a primei Constituții adoptate de noul regim instaurat la putere în România. Însă înainte de acest act legislativ, între 4–8 martie 1946, are loc congresul de înființare a *Federației Femeilor Democrate din România*, eveniment marcant al mișcării naționale a femeilor, care, ulterior va continua cu înființarea la 10 aprilie 1958 a *Consiliului Național al Femeilor*, după desființarea UFDR. Ceea ce a rămas din acest Consiliu va activa în continuare, subordonându-se întrutotul politicii PCR.

Noua ideologie a PCR, cea marxist-leninistă, pune un accent deosebit pe relațiile dintre sexe, Marx arătând că „relația nemijlocită, firească, necesară a omului cu omul este raportul dintre bărbat și femeie... După această relație ne putem face, așadar, o idee despre ansamblul gradului de cultură al omului... în ce măsură este el, în existența sa individuală, totodată, o ființă socială” [5, p. 101]. Comuniștii au considerat că emanciparea femeii era parte a luptei clasei muncitoare și a aliaților săi împotriva sistemului capitalist, parte a luptei pentru edificarea și consolidarea orânduirii socialiste, de unde concluzia că emanciparea femeii este „parte integrantă a emancipării general-umane, proces complex: de durată, economic, social, politic, etc, desfășurat pe toate planurile existenței umane” [4, p. 33]. În noua orânduire socială, pentru o reglementare cât mai clară și eficientă a activității organizațiilor de femei din RSR, în anul 1969 se elaborează *Normele de Organizare și Funcționare a Consiliului Național, Comitetelor și Consiliilor Femeilor*. Conform acestor norme, „Mișcarea de femei din Republica Socialistă România cuprindea femeile muncitoare, țărance, intelectuale, casnice de la orașe și sate – fără deosebire de naționalitate – care prin munca lor contribuie la dezvoltarea continuă a economiei și culturii, la înflorirea patriei socialiste”, forul de conducere al mișcării fiind Conferința Națională a Femeilor, care alegea Consiliul Național al Femeilor [9, f. 86]. Principiul centralismului democratic și al conducerii colective stătea la baza organizării și activității mișcării de femei, care avea următoarele atribuții [9, p. 2]: atragerea maselor de femei din toate domeniile de activitate, inclusiv femeile casnice, „la înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului, la îndeplinirea obiectivelor dezvoltării industriei, agriculturii, înfloririi științei, artei și culturii, la întreaga activitate economică, politică și socială a țării”; în colaborare „cu sindicatele și uniunile cooperativelor agricole de producție, contribuie la atragerea și mobilizarea femeilor în producție, la calificarea și perfecționarea pregătirii profesionale, la promovarea lor în muncă, respectarea legislației muncii cu privire la ocrotirea femeii, în întreprinderi, instituții și cooperative agricole de producție”; „inițiază împreună cu conducerea organizațiilor de masă, ministerele și instituțiile de stat, economice, sociale, culturale, centrale și locale, organizarea unor studii referitoare la condiția socială a femeii din țara noastră, pe baza cărora se propun organelor de partid și de stat măsuri menite să ducă la creșterea rolului și contribuției femeilor în viața politică, economică și socială, la îmbunătățirea continuă a condițiilor lor de muncă și de viață, a ocrotirii mamei și copilului”; „își aduc aportul la educarea

politică, cultural-științifică și moral-cetățenească a femeilor în scopul dezvoltării continue a conștiinței lor socialiste, îmbogățirii cunoștințelor de cultură generală, sanitare și gospodărești... contribuie la îndrumarea mamelor în creșterea și educarea copiilor și tineretului în spiritul dragostei și atașamentului față de patrie și partid, al prieteniei și frăției între poporul român și naționalitățile conlocuitoare, al solidarității internaționale, în spiritul dragostei față de muncă, al corectitudinii și cinstei în familie și societate”; „coordonează activitatea de patronare a unităților de ocrotire a copilului, organizează în colaborare cu alți factori diferite acțiuni în vederea asigurării buneii funcționări a creșelor, căminelor, grădinițelor, caselor de copii, precum și a altor unități de îngrijire și educare a copiilor”; antrenarea femeilor în acțiuni de interes obștesc, de gospodărire și înfrumusețare a orașelor și satelor; „întreține relații de colaborare cu alte organizații naționale și internaționale ale femeilor”. Cert este că întreaga activitate a organizațiilor de femei stătea sub directa îndrumare a PCR, contribuind la îndeplinirea întregii politici interne și externe a partidului, a planurilor și direcțiilor de dezvoltare a Republicii Socialiste România.

La Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 18–19 iunie 1973 s-a ținut o *Cuvântare cu privire la rolul femeii în viața politică, economică și socială a țării*, percepută ca un omagiu adus mișcării de femei care, prin activitatea desfășurată, a demonstrat aderarea necondiționată la bunul mers al societății socialiste prin implicarea totală în atingerea celor mai înalte obiective ale PCR. Cuvântarea a adus în atenție nu numai realizările, ci și lipsurile care trebuiau remediate, în primul rând carențele privind promovarea femeilor în muncile de conducere, astfel ca „femeia să participe în toate forurile de conducere, de partid și de stat, în toate organismele unde se elaborează și se adoptă măsurile și hotărârile privind dezvoltarea societății noastre... Trebuie să recunoaștem că nu s-a acordat atenția cuvenită promovării femeilor în diferite sectoare de activitate... Trebuie să pornim de la necesitatea ca toate organismele noastre să considere și să trateze femeia la fel ca pe oricare cetățean. Așa trebuie să le judecăm, și nu ca pe o categorie de care trebuie să ne ocupăm din când în când. Femeia trebuie să-și găsească locul, așa cum îl are în producție, în toate funcțiile de conducere, în raport cu capacitatea, cu posibilitățile sale reale. În ceea ce privește capacitatea politică, intelectuală, nu există nicio deosebire”, un reproș aducându-se și femeilor care nu s-au implicat mai intens în viața socială [12, pp. 647-648, 652].

Însă pentru prima dată apare explicit activitatea organizațiilor de femei într-un document de

partid, în anul 1974. Între 25–28 noiembrie 1974 se desfășoară lucrările Congresului al XI-lea al PCR, în cadrul căruia este adoptat *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, care dedică un capitol special femeilor. Aici se subliniază faptul că „una din marile cuceriri ale socialismului în România este asigurarea deplinei egalități în drepturi pentru masele de femei, crearea condițiilor în vederea afirmării în toate domeniile de activitate ale societății, a energiei și potențialului creator al femeilor”, partidul recunoscând faptul că femeile, care reprezintă mai mult de jumătate din populația țării, „au o contribuție esențială în producția materială și spirituală a societății noastre, în întărirea familiei, în dezvoltarea națiunii, în menținerea tineretii poporului, în creșterea și educarea tinerei generații” [13, p. 137].

Toate județele țării se subordonau politicii de stat și de partid. În plan teritorial existau comitete și comisii ale femeilor la nivel județean, municipal, orașenesc și comunal, la nivel de întreprinderi, instituții, cooperative meșteșugărești, cooperative agricole de producție, cartiere și sate necooperativizate. Regiunea Hunedoara s-a aliniat direcțiilor generale de dezvoltare desfășurând, prin intermediul organizațiilor de femei, o activitate deosebit de prolifică pe toate planurile. Documentele de arhivă hunedorene consemnează unele activități desfășurate de comisiile și comitetele de femei în plan economic, social și cultural, în colaborare cu sindicatele sau alte organizații ale statului. O problemă deosebit de importantă o reprezenta familia, atât în ceea ce privește condițiile materiale, cât, mai ales, condițiile spirituale de creștere și educare a tinerei generații, viitorul țării. Pentru statul român, „ocrotirea căsătoriei și a familiei, apărarea intereselor mamei și copilului reprezintă un principiu constituțional, care stă la baza întregii reglementări a relațiilor de familie și a tuturor măsurilor de ordin economic și social...” deoarece „Având un profund caracter social, familia trebuie să contribuie la pregătirea și educarea de noi generații...” [11, f. 150]. De aici, „necesitatea rezolvării problemei serviciilor, a diversificării bunurilor de consum, asigurarea condițiilor de muncă corespunzătoare, dezvoltarea rețelei de creșe și cămine” [12, p. 651].

În anul 1966, în regiunea Hunedoara s-a făcut o analiză a activității comisiilor și comitetelor de femei privind întemeierea și consolidarea familiei, sporirea natalității, ocrotirea mamei și copilului, responsabilitatea părinților în creșterea și educarea copiilor și tineretului. Astfel, în perioada 4–20 noiembrie 1966, un colectiv format din activiste ale Consiliului Național al Femeilor, un delegat din partea Ministerului

Sănătății și Prevederilor Sociale, activiste ale Comitetului regional, ale comitetelor raionale și orașenești ale femeilor, reprezentanți ai Consiliului Regional al Uniunii Generale a Sindicatelor, UTC, Comitetul pentru cultură și artă, Secțiunile de învățământ și Sănătate ale Sfatului Popular, reprezentanți ai Tribunalului și Procuraturii s-au deplasat în raioanele Alba și Orăștie, în orașele Deva, Hunedoara, Petroșani, precum și în orașele subordonate, cu acest prilej fiind controlate 11 comune, 8 cooperative agricole de producție, 3 gospodării agricole de stat și 7 comitete orașenești, fiind cuprinse 23 de comisii ale femeilor din circumscripții electorale orașenești, 7 întreprinderi, 14 licee, școli generale și profesionale, 7 internate, 6 grădinițe, 5 cămine de copii, 3 creșe, o casă a copilului, 2 case de copii școlari, 6 cămine muncitorești de băieți și fete, 13 circumscripții sanitare, polyclinici, spitale și alte unități sanitare [11, ff. 149-150].

O problemă avută în vedere și subliniată de Nicolae Ceaușescu era cea privitoare la combaterea fermă a atitudinilor retrograde, a manifestărilor negative față de familie, care de cele mai multe ori duceau la destrămarea căsătoriei și la creșterea numărului de divorțuri, de aceea trebuia întărită moralitatea vieții de familie și întemeierea acesteia pe idealuri comune și respect reciproc. Printre măsurile luate în acest sens se numără organizarea de conferințe și simpozioane pe teme privind familia în Deva, Petroșani, Orăștie, Alba Iulia, Hunedoara, Cugir, Balșa, Geoagiu, Vinerea și în multe alte localități („Familia, celula de bază a națiunii”, „Prietenia și dragostea, baza unei familii trainice”, „Codul familiei”, „Divorțul și consecințele lui în creșterea și educarea copiilor”, „Aspecte ale relațiilor dintre soți care pot duce la destrămarea familiei”, „Ocrotirea familiei în dreptul socialist”, „Tovărășie, dragoste, căsătorie” etc.), întâlniri organizate cu tinere muncitoare din întreprinderile din județ cărora le-au vorbit juriști și cadre didactice, discutarea materialelor privitoare la familie publicate în revistele „Femeia”, „Săteanca” și „Dolgozo Nö”, în perioada 1965–1966 organizându-se 55 de lectorate pe teme de familie la care au participat 3.000 de femei [11, pp. 151-153].

O altă inițiativă a fost cea a orașului Hunedoara care a organizat în unele întreprinderi „puncte de consultație” pentru informare cu privire la noile decrete referitoare la divorț, întreruperea sarcinii și proiectul legii pensiilor [11, p. 152].

Referitor la situația divorțurilor, în primul semestru al anului 1965, în regiunea Hunedoara s-au înregistrat 1.010 acțiuni de divorț față de 3.155 de căsătorii încheiate, în raport cu anul 1966 când s-au înregistrat 1.143 cereri de divorț și 3.051 de căsătorii [11, p. 153], ceea ce denotă o creștere a divorțurilor

și o scădere a căsătoriilor, fapt îngrijorător pentru stabilitatea familiei. La 1 octombrie 1966, Consiliul de Stat al RSR a publicat în Monitorul Oficial nr. 60 Decretul nr. 770 pentru reglementarea întreruperii cursului sarcinii, care la Art. 1 stipula că „Întreruperea sarcinii este interzisă” [2], dar cu excepțiile de vigoare. Privitor la întreruperile de sarcini, se constata o creștere îngrijorătoare a acestora, situația în primele 9 luni ale anilor 1963–1966 prezentându-se astfel: 1963 – 34.045; 1964 – 35.814; 1965 – 36.625; 1966 – 27.809, comparativ cu numărul de nou-născuți din aceeași perioadă – 1963 – 9.447; 1964 – 9.162; 1965 – 8.833; 1966 – 6.133 [11, pp. 162-163]. Acest decret a avut în vedere atât pericolul la care se expuneau femeile din punct de vedere al sănătății, cât și consecința negativă asupra natalității și sporului natural al populației. Prin această măsură, statul socialist urmarea creșterea numerică și întinerirea populației.

La nivelul județului Hunedoara, decalajul dintre căsătorii și divorțuri era unul negativ, îndeosebi în Valea Jiului. Iată cum se prezenta situația înainte de apariția Decretului 770/1966 [11, p. 154]:

**Petroșani:** 212 acțiuni de divorț – 19 retrase deoarece părțile s-au împăcat; 19 suspendate de către Tribunal din anumite motive; 174 rămase în curs de judecată pe anul 1967.

**Deva:** 190 acțiuni de divorț – 12 retrase, după apariția Decretului fiind înaintată doar o cerere de divorț.

Pe regiune, înainte de Decret, au fost înregistrate 1.565 de cereri de divorț, dintre care s-au retras doar 42, restul fiind în curs de judecată, astfel că din totalul de 541 de căsătorii desfăcute în primul semestru al anului 1966, 211 au avut o durată între 1 și 4 ani, 354 nu au avut copii, 144 au avut 1 copil, 37 au avut 2 copii, 5 cu 3 copii și 1 cu 4 copii, femeile introducând acțiunea de divorț în procent de 51% [11, p. 154].

Din statistica de mai sus se desprinde concluzia că tinerii nu prezentau destulă maturitate și alegeau cu destulă ușurință să renunțe la căsătorie, îndeosebi în primii 5 ani de viață comună, inexistența copiilor contribuind semnificativ la luarea acestei decizii, pe când apariția copiilor în cuplu contribuia la stabilitatea și consolidarea familiei. Desfacerea căsătoriei avea mai multe cauze, printre care cele mai frecvente erau: părăsirea domiciliului conjugal de unul dintre soți, de regulă de către soție ca urmare a neînțelegerilor grave, a violenței fizice din cauza consumului de alcool, a mentalității retrograde a soțului și a infidelității [11, pp. 154-155].

Printre modalitățile de combatere a divorțurilor, statul socialist utiliza organizarea unor acțiuni culturale-educative de conștientizare a rolului soților în cadrul familiei, discuțiile individuale și la locurile de

muncă cu persoanele în cauză, încurajarea căsătoriilor prin organizarea unei atmosfere de sărbătoare la oficierea acestora la locul de muncă, sărbătorirea căsătoriilor îndelungate și cu mai mulți copii, manifestarea unei griji și respect deosebit față de mamele care nasc, asigurarea unei locuințe tinerelor familii etc.

Referitor la încurajarea natalității, s-au organizat numeroase conferințe și simpozioane, întâlniri cu medici ginecologi și alți specialiști din sănătate, emisiuni radio, articole în presă, dezbateri publice la nivelul întreprinderilor. Cu toate că problema natalității a fost una deosebit de importantă a factorilor socio-economici, cultural-educativi și medico-sanitari, rezultatele obținute nu au fost cele așteptate. Astfel, regiunea Hunedoara a înregistrat la natalitate, în primele 9 luni ale anilor, procente sub media pe țară: 1963 – 15%; 1964 – 14,3%; 1965 – 13,2%; 1966 – 13,7%, cu toate că procesul de industrializare și de urbanizare ridicat în anumite zone a crescut natalitatea (Hunedoara, Deva, Sebeș), în timp ce în altele a înregistrat scăderi (Hațeg, Brad, Ilia) [11, pp. 158-159]. Strâns legat de natalitate este sporul demografic care prezenta următoarele valori în primele 9 luni ale ultimilor 4 ani: 1963 – 5,8%; 1964 – 5,8%; 1965 – 3,9%; 1966 – 5,2% [11, p. 159].

Referitor la ocrotirea mamei și copilului, statul socialist a luat o serie de măsuri menite să scadă mortalitatea infantilă și a mamelor la naștere, scăderea numărului de copii cu probleme de sănătate la naștere, vizitarea acasă a gravidelor de către cadrele medicale, diminuarea numărului de cazuri de nașteri neasistate sau a nașterilor premature, printre măsuri numărându-se organizarea de cursuri „Școala mamei” prin intermediul cărora viitoarele mame primeau informațiile necesare pentru îngrijirea lor și a copiilor, maternitatea din Petroșani excelând la difuzarea de cunoștințe medico-sanitare, de asemenea organizarea a 262 de „Sfaturi ale gospodinei”, expuneri ale medicilor de circumscipții cu privire la alimentația rațională și dietetică, în special a copiilor mici [11, pp. 159-160].

Cu toate acestea, consecințele negative ale muncii insuficient desfășurate sau difuzarea nesatisfăcătoare a cunoștințelor către viitoarele și tinerele mame s-a resimțit în societate, ceea ce a dus la scăderea natalității în unele zone ale regiunii Hunedoara. La aceste deficiențe se adăuga și lipsa personalului medical de specialitate în multe unități sanitare, insuficiența paturilor din secțiile de obstetrică-ginecologie și pentru copiii prematuri, clădirile improprii, existența infecțiilor intraspitalicești, organizarea deficitară a bucătăriilor, inexistența preparatelor dietetice în mediul rural, ineficiența în privința luării în evidență a gravidelor și a nou-născuților etc.

Nașterea copiilor presupunea și crearea unor condiții bune de creștere și educare, cu atât mai mult cu cât multe femei activau în câmpul muncii. În societate se simțea o acută nevoie de creșe, grădinițe, cămine săptămânale sau zilnice, multe localități prezentând deficiențe grave în sensul cererilor mult prea mari în raport cu posibilitatea practică de a le rezolva. Nu trebuie omis faptul că situația țării, după preluarea puterii de către comuniști, nu era una bună, mai ales în condițiile în care statul se afla la finele unei conflagrații mondiale în care fusese implicat direct și în urma căreia avusese nenumărate pierderi materiale, umane, materiale, financiare și teritoriale. Însă dorința de a reconstrui țara a condus la luarea unor măsuri economice și sociale, în principal, care să confere ridicarea nivelului de trai al populației și a creării unor condiții de natură să aducă bunăstare materială și spirituală tuturor. Este de remarcat faptul că în perioada 1950–1967 statul român a alocat fonduri pentru sănătate și prevederi sociale care depășea totalul cheltuielilor bugetare ale anului 1960, după adoptarea Decretului 770/1967 luându-se o serie de măsuri menite să ocrotească mama și copilul: îmbunătățirea dreptului la asistență medicală a mamei și copilului, extinderea indemnizațiilor la naștere, crearea avantajelor în privința trimiterii la odihnă și tratament a familiilor salariate cu mai mulți copii, suplimentarea numărului de locuri în creșe și grădinițe (la sfârșitul anului 1966 erau cuprinși în creșe 11.500 de copii și peste 350.000 în grădinițe; în 1967 s-au amenajat în clădirile existente un plus de 2.113 locuri la creșe, în 1968, prin folosirea posibilităților locale și construirea unor clădiri noi s-au suplimentat locurile cu încă 5.230, statul alocând în acest sens peste 700 milioane lei în perioada 1967–1970 [11, pp. 113-115]. Nu trebuie uitat faptul că după eliberare, sub deviza partidului, „Totul pentru front, totul pentru victorie”, femeile muncitoare, sub îndrumarea partidului și a comitetelor sindicale, au organizat primele cămine pe lângă întreprinderi [11, p. 116].

Cu toate aceste realizări, existau și o serie de deficiențe. Controlul efectuat în regiunea Hunedoara a adus în atenție o serie de neajunsuri, care se puteau generaliza și în alte zone ale țării. S-a constatat că: ar trebui crescut numărul de creșe și grădinițe deoarece sunt insuficiente (în regiune funcționează 251 de unități preșcolare cu un număr de 12.350 de copii), un caz fiind al orașului Hunedoara în care există 400 de locuri, în condițiile în care sunt 6.000 de preșcolari; utilizarea nejudicioasă a unor clădiri (cazul orașului Lupeni care, în clădirea alocată unei creșe cu 100 de locuri, funcționează 2 cămine și o creșă aparținând a două întreprinderi diferite, cu administrații, magazii, bucătării etc. separate, ceea ce diminuează

spațiul pentru copii, crește cheltuielile de personal, afectează procesul instructiv-educativ); clădirile sunt impropii, ceea ce crează probleme din punct de vedere igienico-sanitar; dotări și materiale didactice insuficiente (cazul căminului săptămânal al CSH Hunedoara unde nu se respectă caracterul de unitate închisă și nici vârsta copiilor adecvată specificului unității); alimentație necorespunzătoare cu deficit de principii nutritive; nu se urmărește dezvoltarea fizică a copiilor și controlul medical periodic se efectuează rar; la sate funcționează puține grădinițe cu mâncare caldă [11, pp. 164-165].

### Concluzii

Mișcarea feministă din România comunistă se caracterizează printr-o subordonare totală politicii Partidului Comunist Român și statului, activitatea sa pliindu-se pe direcțiile de dezvoltare ale țării. Însă ideologia socialistă și apoi comunistă pune pe picior de egalitate femeia și bărbatul, ceea ce din punct de vedere al mișcării femeilor era o victorie deosebită. Partidul unic a înrolat în rândurile sale contingente mari de femei cărora le-a oferit șansa, în virtutea egalității în drepturi cu bărbatul, să muncească, să învețe și să se perfecționeze în profesii care până atunci le erau interzise. De asemenea, le-a dat posibilitatea organizării politice, dar cu subordonare directă partidului, le-a conferit șanse de promovare în funcții de conducere și decizie, însă mai mult teoretic, deoarece practic bărbații erau majoritari, le-a dat atribuții în toate domeniile de activitate, dar sub rezerva conformării direcțiilor de dezvoltare trasate de partid. Cu toate aceste neajunsuri, consiliile și comitetele de femei au desfășurat o activitate susținută și prolifică care a avut repercursiuni pozitive asupra societății. Femeile au învățat să fie independente din punct de vedere economic, în principal, apoi educațional, au avut acces la informație și sprijin din partea statului în privința sănătății, natalității, creșterii și educării copiilor, întemeierii și consolidării familiei, devenind, cele mai multe, soții și mame devotate familiei, contribuind astfel la sporirea natalității, creșterea demografică și întinerirea populației țării, la educarea copiilor în principiile sănătoase ale moralei, a alegerii unor scopuri pentru care depuneau toate eforturile să le îndeplinească, devenind buni cetățeni și patrioți.

### Referințe bibliografice

1. CONSTITUȚIA Republicii Populare Române din 1948. In: Monitorul Oficial, nr. 87 bis/13 apr. 1948 – [http://www.cdep.ro/pls/legis/legis\\_pck.hp\\_act\\_text?idt=1574](http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.hp_act_text?idt=1574) (vizitat 11.03.2020).
2. Decret nr. 770/1 octombrie 1966. In: <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/177> (vizitat 17.03.2020).

3. Engels F. Originea familiei, a proprietății private și a statului. București: Editura Politică, 1987. 207 p.
  4. Gluvacov A. Afirmarea femeii în viața societății. București: Editura Politică, 1975. 207 p.
  5. Marx K., Engels F. Mici scrieri economice. București: Editura Politică, 1969. 455 p.
  6. Mihăilescu Ș. Din istoria feminismlui românesc: studiu și antologie de texte (1929–1948). Iași: Polirom, 2006. 463 p.
  7. Negru M. Din istoria Consiliului Național al Femeilor Române și a mișcării feministe. In: Revista Arhivelor. Vol. XCII, nr. 1-2, 2015, p. 149. <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1181>, <http://arhivelenationale.ro/site/wp-content/uploads/2018/06/RA-2015-12-negru-monica.pdf> (vizitat 12.03.2020).
  8. Niel M. Drama eliberării femeii. București: Editura Politică, 1974. 240 p.
  9. Normele de Organizare și Funcționare a Consiliului Național, Comitetelor și Consiliilor Femeilor. București: Consiliul Național al Femeilor din Republica Socialistă România, 1969. 25 p.
  10. Sheen Fulton J. Comunismul și femeia, 2019, traducere de Larisa Iftimie. In: <https://provita.ro/2019/01/29/comunismul-si-femeia/> (vizitat la 04.02.2020).
  11. SJHAN, Fond Comitetul județean al femeilor Hunedoara. Dosar 1/1966–1981. 248 p.
  12. Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 18-19 iunie 1973. Cuvântare cu privire la rolul femeii în viața politică, economică și socială a țării. In: Ceaușescu N. România pe drumul construirii societății socialiste multilaterale dezvoltate. Vol. 8. Rapoarte, cuvântări, articole, ian. 1973 – iulie 1973. București: Editura Politică, 1973. 408 p.
  13. Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilaterale dezvoltate și înaintare a României spre comunism. București: Editura Politică, 1975. 115 p.
- Gherghina Boda** (Deva, România). Doctor în istorie. Cercetător științific, gr. I, habilitat, Muzeul Civilizației Dacice și Romane Deva.
- Гергина Бода** (Дева, Румыния). Доктор истории. Научный сотрудник, I ст., Музей дакийско-римской цивилизации.
- Gherghina Boda** (Deva, Romania). PhD in History. Scientific Researcher I, Deva Museum of Dacian and Roman Civilization.
- E-mail:** ginaboda15@gmail.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-2736-1810>

Samuel ADU-GYAMFI, Emmanuel ANTWI FORDJOUR,  
Charles Ofofu MARFO, Isaac ADJEI FORSON

## FUNERALS AMONG THE AKAN PEOPLE: SOME PERSPECTIVES ON ASANTE

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956748

### Rezumat

#### Funeraliile la etnicii Akan: unele perspective referitor la Ashanti

Această lucrare pune în discuție procesele de înmormântare la grupul etnic Akan, unele sisteme de credințe akane și tendințele moderne care au evoluat în ceremoniile funerare. De asemenea, demonstrează complexitățile implicate în organizarea înmormântării începând cu ziua morții care culmina cu celebrarea ritului funerar final. Scopul propriu-zis al înmormântării este de a onora pe morți pentru serviciile lor meritorii de pe pământ, aducându-i în glorie veșnică și integrându-i în lumea de dincolo. Cu toate acestea, exista unele disensiuni care militează împotriva acestor motive pozitive. Drept urmare, unele familii care obișnuiau să fie destul de unite se divizează, iar membrii familiei încetează să mai comunice între ei. În unele cazuri, înmormântările rezultă în litigii care durează ani de zile sau cu ordonanțe, impunând o datorie grea asupra unor familii. Alte familii rămân dezorientate ca urmare a neînțelegerii. Obiectivul acestui studiu este de a identifica factorii și perspectivele care caracterizează procesul înmormântării în rândul Akanilor și în special, al Ashantilor. Studiază procesele înmormântărilor la Akani ca fenomen și schimbările prin care au trecut acestea prin timp.

**Cuvinte-cheie:** deces, înmormântare, conflict, familie, Akanii, Ashanti.

### Резюме

#### Похороны у аканцев: некоторые перспективы в отношении ашанти

В этой работе обсуждаются процессы проведения похорон этнической группой акан, некоторые системы их верований и современные тенденции, сложившиеся в похоронных обрядах. Также в ней демонстрируются сложности, связанные с организацией похорон, начиная со дня смерти, кульминация которых ознаменовывается заключительным похоронным обрядом. Настоящая цель похорон – почтить память мертвых за их заслуги на земле, возвести их к вечной славе и интегрировать в загробный мир. Однако существует ряд разногласий, препятствующих этим позитивным мотивам. В результате некоторые семьи, отличавшиеся ранее сплоченностью, теперь разделены, а члены этих семей прекратили общаться друг с другом. В отдельных случаях похороны приводят к тяжбам, которые тянутся годами или завершаются судебными распоряжениями, влекущими за собой тяжелые долги некоторых семей. Другие семьи дезорганизованы в результате недопонимания. Це-

лю данного исследования выступает выявление факторов и перспектив, которые характеризуют процесс погребения у аканцев, в частности у ашанти. В статье исследуются погребальные процессы у группы акан как феномен и изменения, которые они претерпели во времени.

**Ключевые слова:** смерть, похороны, конфликт, семья, аканцы, ашанти.

### Summary

#### Funerals among the Akan people: some perspectives on Asante

This work discusses the processes of celebrating funerals among the Akan people, some Akan belief systems and modern trends that have evolved in funeral ceremonies. It also demonstrates the complexities involved in organizing the funeral from the day of death culminating into the celebration of the final funeral rite. The actual purpose of funeral is to honor the dead for their meritorious services on earth, ushering them into eternal glory and to integrate them into the next world. However, there are often some skirmishes that militate against these positive motives. As a result, some families that used to be closely knitted end up being divided. Other members of a family stop communicating with each other. In some cases, funerals result in legal wrangling lasting for a number of years and some have been slapped with injunctions, leaving a heavy debt on some families. Others are also disorganized as a result of misunderstanding. The objective of this study is to identify the factors and perspectives that characterize funeral celebration among the Akan people, and the Asante in particular. It studies the processes in Akan funerals and the changes they have undergone through time.

**Key words:** Death, Funeral, Antagonism, Family, Akan, Asante.

### 1.0 Introduction

Asante is one of the divisions constituting the Akan ethnic groups in Ghana. Found in the Asante and Ahafo Regions of present-day Ghana, the Asante people are not only identified by their geographical location but also by language, culture and tradition<sup>1</sup>. Asante refers to both the people and their language. Before the creation of Asante, there existed few Akan clans clustered around Kwaman (Kumase). By the close of the 17th century, these independent clans came together to form Asante. Like other Akan groups, the Asante people have

the same social and cultural heritage. The other groups of Akan such as the Fante, the Akuapem, and the Akyem also celebrate funerals in a similar manner.

Death is an inevitable part of human life. It is the transition point among the Akan people. Whatever is made or created inevitably dies. Asantes perform rituals for their dead kinsmen and loved ones in general [9]. These rituals are defined as 'ayie' (funeral) in the Akan language. The Akan people hold a general belief that death is but a transition into a next world termed locally as *Asamando* (Asante/Akuapim) or *Samanadze* (Fanti) and not necessarily the end of mankind [9; 17, pp. 61-68]. Here, it is only the body which dies; the soul of a person is immortal and lives eternally in *Asamando* [27, pp. 73-89]. The Akan also believe that if an individual lives an exemplary life as an elder and dies, he is transformed into an ancestor. The spirit of this dead person travels to a next world to join a company of ancestors who are believed to be living in *Asamando* [13, pp. 281-287].

In almost all Akan communities, not less than two funerals are celebrated every week [17, pp. 61-68]. The conduct of funerals is seen as avenues where family members and children of the bereaved in particular pay their last respect to the dead [9; 17, pp. 61-68; 19, pp. 247-264]. They believe that once parents cater for their children while alive, they are entreated to organize a proper burial for their parents [9; 17, pp. 61-68; 13, pp. 281-297]. Upon the death of a person, the *abusupanyin* (family head) lead the performance of a ritual, as part of the burial and funeral rites [13, pp. 281-297].

The organization of funerals is closely linked to status enhancement of both the deceased and the bereaved [36; 21]. Among the Akan people, when a funeral is well organized and patronized, the whole family gain accolades [35; 22]. Huge amounts of resources are invested into funeral planning and its celebration, which lead the stakeholders to incur significant debts as they rely mostly on loans [6, pp. 604-614; 37; 22]. It is revealed by the literature that the (financial) resources which are pumped into funerals are primarily to impress the general public [35; 37; 31]. Sometimes, those who borrow from the banks to invest in funerals have their assets confiscated stemming from their inability to redeem their debts [1]. This, to a large extent, has raised concerns as there have been several attempts by some traditional rulers to ban extravagant funeral ceremonies. All efforts to reduce the cost of funerals have proved futile. Boateng (The Spectator, March 25 2009) and Blay, (Ghanaian Times, 2008) have all lamented over expensive funeral celebrations.

Social changes coupled with technological advances have reformed the way the funeral and its associated rituals are being conducted [13, pp. 281-297; 3, pp. 1-20]. Today's funeral activities have been accompanied by huge advertisements and different cultural displays [18, 79-106; 9]. The above notwithstanding, little or less interdisciplinary study has been done to highlight grey areas concerning funerals among the Akans and Asante in particular. It is envisaged that this particular study shall fill such hiatus.

## 2.0 Method of the Study

This research uses a qualitative research approach based on both primary and secondary sources of data. Semi-structured interviews and participant observation have been used to obtain data for the research. Ten (10) expert informants who have knowledge about Akan and Asante funerals and have witnessed funeral celebrations for a period not less than thirty years were purposively selected and interviewed. Relying on ethnographic technique, the researchers also attended different funerals at different times. Information gathered through observation, participation, interviews and literature sources have been pieced together to provide a useful narrative which captures continuity and change in funeral rites among the Akans of Ghana and the Asante in particular.

## 3.0 Discussions

### 3.1 The Akan Concept of Death

Death is the only truly universal aspect of the human experience; one that invites a diversity of responses across cultures. It is defined as "the physical cessation of life" of an aged or traumatic person. Dying is defined as "the visible process of decline and physical expiration of an individual", and bereavement is defined as "the emotional and psychological feeling of those involved with or close to the dead person" [38]. Death is therefore a human experience and bereavement is seen as the expression of human emotions [25]. Death is perceived to be unsympathetic, callous, sadist and unforgiving inter alia. The universality of death is expressed in several metaphorical Akan maxims; "*owu adar nndow baako*", meaning death's cutlass does not weed only one individual. The same idea is conveyed in the symbol of universal ladder which every person is believed to climb; "*owu atwer baako mmfow*" meaning, death's ladder is not climbed by only one individual [15]. In Akan, death is a matter of public concern. It is normally said that *Baabi a obi awuo, obi nna* (none sleeps where there is death).

The belief in immortality, in the soul's survival after death, is a concept the Akan people do not repudiate [5; 27, pp. 73-89]. In the Akan scheme of things, it is only the body which dies after death; the soul con-

tinues to live and it is sometimes brought back into the world through the concept of reincarnation [27, pp. 73-89]. By dying, a person is believed to be born into the family of the ancestral spirits through the living and his descendants [24]. Agyeman [4, p. 14] posits that for a person to enter into glory in the next world, a befitting burial is required. Again, the Akan people recognize two types of death, “*owu pa*” (good death) and “*owu bone*” (bad death). An individual who dies of a natural cause – principally caused by illness – is considered to have died a good death. According to van der Geest [34, pp. 899-911], good death comes naturally after a long and well-lived life. People who die “*owu pa*” can also be associated with those who attain 70 years or more before dying [1]. Some scholars associate good death with dying peacefully [34, pp. 899-911; 20, pp. 422-432]. In essence, Asante regard good death as dying peacefully, and most importantly not dying from any form of “*bonsam yare*”<sup>2</sup>. In support of the above, Ko et al. (2015) postulate that dying peacefully, not suffering, experiencing spiritual connection and making peace with others before dying are all classified as good death.

Bad death, on the other hand, is when a person dies through accident or violent means [20, pp. 422-432; 9]. Deaths which are caused by sickness like tuberculosis and leprosy are considered as bad deaths [9]. In the past, people who died in accidents and from diseases like leprosy and epilepsy were not buried decently to be differentiated from those who died naturally [1]. Their ghost becomes “*tɔfo*”; a kind of wandering and aggressive spirit. It is argued that the universe is said to be everywhere imbued with spirits [22]. In the analysis of funeral rites, the most important spirits are those of the deceased members of the lineage [29; 9]. The ancestral spirits, known locally as *nananom nsamanfo*, who live in *Asamando*<sup>3</sup>, decide the fate of their descendants (*asefoo*) on earth [9; 1].

It is argued that funerals are celebrated by the Asante people to honor their dead relatives; any person whose funeral was not celebrated lingers on the path which leads to the land of the dead [28; 9; 17, pp. 61-68]. Due to the great importance given to the belief in life after death, certain practices were undertaken by the Asante people upon the death of an individual. Among such practices fasting is included [9; 1]. The idea of fasting was not total abstinence from every food but from certain staple foods, which were considered the major delicacies of the people [9; 1]. Food prepared with plantain, cassava and/or cocoyam are mostly such foods which are forbidden during the period. Foods made from maize could be eaten, since ‘*fufu*’ and ‘*ampesi*’ are considered the major delicacies of the Asante [9]<sup>4</sup>. The elderly chew

kola nut to symbolize an exhibition of grief. The singing of dirges by women also shows the mood of the people [3, pp. 1-20].

For a funeral to be accorded its expected success, the number of dignitaries in attendance is used as the yardstick to measure such success. Sayings such as “*ayie yi aba*”, loosely translated as “this funeral has been well-patronized or well-attended” support this position. Funerals are organized not only as the final bid of farewell to the dead, but to also show the affection of the community towards the deceased [6, pp. 604-614]. The phrase “*Yerehye no animuonyam*” (We are glorifying the dead) is normally used by the family of the deceased [9]. For a funeral to be well-attended, it depends on the deceased’s social status, inter-personal relationship within the community among others [32].

### 3.2 The Day of Death

In the past, the rites on the day of death began with the offer of water to the dying by the “*abusua-panyin*” (family head) before the last breath [30; 9]. As the water is given, the head says to the departing spirit, “permit all the women of the household to bear children” [30]. It was believed that the last water would provide enough strength to the dying to be able to climb the lofty slope between the land of the living and the ghosts. After the death, the members of the household would lock the doors and proceed to wash the corpse thoroughly with hot water [9; 1] to prepare the body for public display and its journey to “*Asamando*”. The washing of the body was done by close relatives or children, especially women [1]<sup>5</sup>. Alcohol was poured down the throat of the corpse to prevent early decomposition [30]. Also, salt solution, lime and camphor balls were all used to preserve the corpse [1]. Adu-Gyamfi argues that precolonial elderly women had a way of draining water from dead bodies by using traditional herbs and spices to prevent decomposition. This involved placing the corpse flat on its stomach to allow water to drain through the nose, ears and other pores on the body [1].

In the quest to inform the general public on the demise of a member, dirges were sung and a gun fired [1; 3, pp. 1-20]. A pot of palm wine was sent to the *Odikro*’s palace to announce the decease, failure of which attracted a fine [9]. The corpse was dressed in decent clothing of its own, for public display (Ibid.). “Its wrists were tied with ornaments of a certain form<sup>6</sup>, shape or design, regarded as ‘ghost’ or ‘soul’ money – i. e. “*saman sika*” or “*kra sika*” – and packets of gold dust, i.e. “*sika futuru*”, were tied to its loincloth” [35; 36, pp. 33-40; 8]<sup>7</sup>.

After a wake of a day or two, preparations were made on the pre-burial rites. The first of these rites

was the presentation of burial articles, known as “*adesiedee*” in the Akan language [9; 6, pp. 604-614]. The donors of the presents belonged to the following categories: the head of the lineage and his people, children, paternal relations, the head of the political unit to which the deceased belonged<sup>8</sup>, widowers or widows and close friends [3, pp. 1-20; 9; 6, pp. 604-614]. The burial items include pieces of cloth, rings and sums of money tied in handkerchiefs, mats, pillows and toiletries [23].

Contemporary Ghanaian society and Asante in particular have seen changes in material culture [9; 13, pp. 281-297]. The burial presents or gifts of today are more elaborate than those of the previous centuries. The presents are accompanied by messages to dead relatives in the land of ghosts and prayer to the ghost of the deceased. In contemporary Asante, the dead is now preserved for days before burial due to advancement in technology [13, pp. 281-297; 9]. A woman hinted:

“...in the past, we had to burry our dead member within two days. I recall that when my grandmother died we had nothing to preserve the dead for long. We only relied on banana and plantain leaves as a means of preserving the corpse which in essence do not last longer. She was buried the next day” (Akua Adomaa, Kumasi, 2018).

This is in line with the findings of a study on Adanse which emphasized that due to the absence of mortuaries in the past, the dead was buried within forty-eight (48) hours [1].

### 3.3 Pre-Funeral Discussions

Pre-funeral discussions usually begin with the ‘One Week’ celebration where the bereaved family discusses matters pertaining to the funeral [7]. In the morning of the celebration, sympathizers throng to the venue to express their condolences to the bereaved family with a handshake. The stakeholders of the funeral discuss the budget and the modalities of the funeral. These include, the amount to be spent on foodstuffs, drinks, accommodation for those coming from afar among others. Pre-colonial Asante society was a communal one, in which funeral expenses were the responsibility of the family. Contemporary Asante society put the burden of the expenses partly on the wife and children. Sarpong [32, p. 64] posits that, the eighth-day, ‘*Nnawotweda*’ is observed as commemoration for the deceased. Six weeks after that, on the 42<sup>nd</sup> day, *adaduanan*, there is another observation in honor of the dead<sup>9</sup>. The 84<sup>th</sup> day, *adaduowotwe*, is also commemorated. The anniversary of the deceased is usually celebrated in a year. After this, all forms of mourning for the widow/widower come to an end<sup>10</sup>. A special ritual is done

to separate the marriage between the deceased and the partner. In all these commemorative days, it is only the eighth day that is celebrated in grand style [7]. For the others, libations are poured to call on the gods for good health and long life. After a year, the tomb is unveiled at the cemetery and this ends the traditional commemorative days [9; 32].

### 3.4 Children’s Responsibilities in Funeral

According to Korai and Souiden [19, pp. 247-264], funeral rites is a ‘duty imposed’ on a group by which all individuals give their collective responses or support. A study on the Dagara people of Ghana revealed that funeral rites give room for home-ties and demonstration of family support [7; 31].

Children are supposed to cater for the cost of coffin for their parents [7]. Traditionally, they are obliged to pay the bills on the digging and decoration of the grave. Any child who eschews this responsibility is castigated by severing his contact with the family. In the past, the family bore this responsibility [9]. Social change has weakened the communal nature of the family, changing their roles in funeral celebrations [9; 33; 26]. In contemporary times, money is raised as a loan from the bank or from rich individuals [9]. Sometimes, the societies or groups the deceased joined could pay for the coffin [7].

The children collaborate with other members of the family to organize the funeral. In instances where the family of the deceased parent is annoyed with his children, it affects their commitment during the funeral. In contemporary times, when a parent dies, the children do not solely depend on the extended family members.

The Akan people say “*Wo ni wu a, na w’abusua asa*” (You have no family left when your mother dies). Albert Camus in his novel, *Le tranger* also emphasizes that *On a qu’une mere*. –we have only one mother, signifying a great concern to lose a mother. Among the Asante people, fathers are believed to belong to a different family [26]. Some fathers are polygamists having children with different women. When such a father dies, the children make sure they do not become financially entangled because they do not have any mutual or deep affinity to him. If a father had children with only one woman, they reach a consensus with the family and foot all the funeral bills. All these are agreed upon during the “*nnawotweda*” [32].

### 3.5 The Burial Day

Burial services in the previous centuries followed immediately after the death of an individual, specifically within 48 hours [1; 9]. The advancement in technology has altered the burial services in this twenty-first century as the body can be preserved in

morgues for a relatively longer period [9; 26; 7]. Also, urbanization and modernity have greatly influenced how burial services are organized [26]. Significantly, a corpse could be preserved in a mortuary for as long as the families can put resources together [9; 18, pp. 79-106; 2, pp. 257-271], usually between a week and a year. A person from a wealthy family and Kings can be preserved for more than a year [1].

Opanyin Kwadwo Poku hinted:

“Some dead parents might have their wards abroad and all of them might wish to attend the funeral. Based on this, the body is kept in the morgue for not less than three months. Some educated and affluent in societies too prefer that the body of their parents be kept in the morgue for at least a month. It will be humiliating to bury your parents within one week of his or her death. That will be frowned upon by members of the society since it is equivalent to not honoring the parent. Preservation in this way paves the way for the family to prepare adequately for the funeral” (Kwadwo Poku, interview, 2018).

Religious beliefs have also influenced funeral rites [9; 26; 6, pp. 604-614]. Islam recommends basic burial for its deceased followers, whose souls are all believed to be equivalent in the eyes of Allah [9]. Though not embraced by a majority in villages and towns, Christianity has weakened many of the beliefs and practices of the African traditional religion, ushering the advancement of the conversion of traditional events into modern or Christian ones [9; 6, pp. 604-614].

Nowadays, bodies are brought to the funeral grounds on Fridays [7]. It is kept and laid at the dawn of Saturday. Personal observations have revealed that some people, due to their religious belief system and affiliations bring the dead person on Wednesday and lay it in state on Thursday at dawn before it is buried (Observation, Kumasi 2019). Of late, some religious groups like the Seventh-Day Adventist Church bury their church members on Sundays because they consider Saturdays as Sabbath day.

Before the arrival of the mortal remains, family houses are renovated and decorated [9; 6, pp. 604-614]. Some houses which have not been painted for years are painted; dilapidated houses are also renovated to curb disgrace [6, pp. 604-614]. People who have lived in the city for years and are well-known at their work places, their churches and their suburbs, ensure that the body of their parents are laid in a well decorated house to maintain their social esteem [18, pp. 79-106]. On the burial day, members of the family assemble in the family house [9]. The Akan people say, “*Akobofoɔ aba fie*” to literally mean “funerals send family members, who have not gone to their hometown for a long-time, home”.

At dawn, around 4:30 am, the mortal remains are unveiled and relatives, friends and sympathizers throng it and cry aloud to express their grief [9; 35; 7]. At about 7am, family members and sympathizers donate “*adesiedee*” (valedictory items) in the form of money or items like handkerchiefs, rings and cloth among others [1; 18, pp. 79-106]. These items are displayed to show love for the departed. At a funeral in Kentenkrono-Kumasi, a funeral announcer mentioned that:

All the people gathered here should pay attention. The man you see here is called Mr. Owusu, a friend of the deceased. He “has in his hand a piece of cloth, a scarf, two Ghana cedis, and «*hyentiadee*» (ring). Since his friend is embarking on an unending journey, he has to use the cloth to dress after arriving at *Asamando*, the handkerchief is to wipe his sweat while journeying to his ancestors and the money is to buy water when he is thirsty on the way” (Adwoa Akyaa, Kumasi, 2018).

If there is a widow or widower, his or her valedictory item (*adesiedeE*) is brought last before the body is put into a coffin. The above confirms the Akan belief in the next world and life after death [30; 22; 9; 27, pp. 73-89]. These indigenous beliefs of Akans commit to the reality of ancestral spirits and a next world after death [9; 27, pp. 73-89]. It is reported that the community of the dead exist concurrently with the community of the living; with a beneficial relationship between them [1].

The coffin used to bury the dead is another point for discussion. Expensive coffin is lauded by the mourners [18, pp. 79-106]. Statements like “*ne mma no aye adee oo*” – his/her children have done well – are used to express it. Elites are normally the ones who do large funerals and also use expensive caskets [9; 18, pp. 79-106]. Burying beyond one’s means is specifically the implicit social rule [9; 18, pp. 61-68].

If the dead is a Christian, the priest and the church members would conduct burial service for him/her at either the funeral grounds or the cemetery [9; 7]. In some churches, the corpse is taken to the chapel for the burial service. Tributes from the church, children, widow/er, and family are read and final prayer said before the body is taken to the cemetery [7; 9; 35]. For non-Christians, traditional prayer in the form of libation is said. At the burial ground, the traditional prayer is said for even the Christians. The body is buried and all return to their homes in preparation for the funeral (Personal Observation at Kumasi, 2019).

### 3.6 The Funeral

Funerals have always been a main social event in the Akan society of Ghana [35; 7], requiring huge sums of money [9; 18, pp. 79-106; 6, pp. 604-614].

As people come near their old age; they think about death and their funeral in particular. The irony is that, sometimes whenever a person is sick, he or she is neglected by some family members but when he or she dies, a funeral is organized. One's social standing calls for the amount of money that is invested into his funeral [9; 18, pp. 79-106; 1]. To be given a decent funeral is an acknowledgement that one lived a useful and worthy life [36, pp. 33-40]. A parent, who has given birth to more children and has catered for them to be rich, is often given an ostentatious funeral (Yaa Badu, Personal Interview, Kumasi, 2018). Among the Asante people, there is the display of precious gifts and items such as "shiny basins filled with imported liquors, canned soft drinks, prestigious textiles, golden funeral regalia, and stacks of foreign and local currency" [18]. According to Amponsah [6, pp. 604-614], the presentation of these gifts is a ritual known as 'adesoa'. This is done by all the in-laws of the bereaved family to enhance the status of the dead (18, pp. 79-106; 6, pp. 604-614).

There are two types of funerals, namely; "*doteyie*" and "*ayipa*" [3, pp. 1-20]. The period the dead body is laid in state till the burial is what we term as *doteyie*. In the past, with no morgues, the "*doteyie*" was performed within the first three days of a person's death [3, pp. 1-20]. Agyekum [3, pp. 1-20] reports that during the "*doteyie*", sympathizers come to mourn with the bereaved family without necessarily donating money and items to the family. The "*ayipa*" (actual funeral) could be postponed to a different date. Today, funerals mostly follow the burial, because the existence of morgues makes it possible to keep corpses for family members to be adequately prepared.

Funerals can either take place in the deceased's hometown or the place where he spent most of his years. This situation has emerged as a result of rural-urban drift. An elderly woman reported:

"...some people have migrated to cities for so many years, built their house(s) and reproduced children there. Sometimes the children do not even know the hometown of their parents. In this regard, when a parent dies, they can decide to perform the burial service at where the deceased stayed in the city and bury him/her in the hometown to save both time and resources and to ensure high patronage of the funeral" (Yaa Badu, Boadi-Kumasi, 2018).

Most chiefs kick against the idea of performing funeral rites at a location outside of the home-town of the deceased. In their quest to call for development into the community, chiefs entreat the funerals of natives to be held in their hometowns [31; 1]. Maame Akua Fosua of Offinso New Town hinted:

... If all the aspects of the funeral are performed in the deceased's hometown, it will pave way for development. Some wealthy people will build houses in their hometown, so that they will not be disgraced during their funeral or the funeral of their relatives. Most sympathizers attend funerals only to observe the dark side of the bereaved family. They will therefore say things like; "he was living comfortably in the city but could not build a single room in his hometown." This forces wealthy people to put up buildings in their hometowns (Maame Akua Fosua of Offinso New Town, 2018).

Presently, when the urban nuclear family of a deceased organizes a "church funeral" in the city, the burial takes place in the home-village of the deceased [31]. Funerals mostly follow the burial ceremony. There have been some conceptions that "if a dead person is buried and some months elapse before the funeral is performed, it will not be well-patronized". Therefore, at most, one week should be between burial and funeral (Interview with Obaapanyin Ama Nyame of Kumasi-Ayigya, 2018).

### 3.6.1 (Nsawa) Funeral Donation

Funerals are instances of exchanges and redistribution of resources [21]. Significantly, the Akan people resort to the collection of *nsawa* to defray funeral debts. The idea of *nsawa* expounds the Akan emphasis on communalism rather than individualism. In Asante, it is irresponsible to attend funerals without making donation [3, pp. 1-20]. The donation of resources or the *nsawa* is meant to recoup the financial resources lost in funerals [3, pp. 1-20; 21; 7]. Between 1:00 pm and 6:00 pm, the bereaved family mounts tables to receive donations normally in cash [3, pp. 1-20; 13, pp. 281-297]. Some sympathizers send the gifts on different days either before or after the funeral celebration. The donation of gifts is not only in monetary terms. Sympathizers can present gifts such as foreign and/or local drinks and water among other things to the bereaved family [13, pp. 281-297].

Our observations revealed that both the nuclear and extended families could mount separate tables for the collection of *nsawa*. This is normally done when the two families have some form of conflict or want to avoid conflict. This can happen in instance where the bereaved (man) left a polygamous home. When this happens, during accountability, the cost of providing shade (canopy), chairs and hired musical instruments among others are shared among the half-siblings.

### 3.7 Funeral Expenses

The funeral grounds of a pure Asante funeral, needs to be animated with music; traditional and some foreign music or live band. Hiring of musical

instruments to play music at funerals celebration runs concurrently with traditional ensembles and dance performances [6, pp. 604-614]. Among some of the traditional dances include *kete*, and *adowa*. Funerals are mostly conducted for two days. In some situations, Saturday and Sunday; Thursday and Friday; or Sunday and Monday depending on one's religious orientation.

### 3.7.1 Costs on Advertisement

Funeral advertisement forms part of the cost of funerals in Akan communities including Asante. An interviewee hinted:

Funeral advertisement is not a present phenomenon; I have been witnessing it since the time of my birth. In the past, we used "*dawuro*" to announce and advertise the demise of a family member. This, in essence, was to call for both sympathizers and generate resources in particular to support the funeral celebration (Interview with Maame Akua Duku of Amakom-Kumasi, 2018).

Changes in the society and improvement in technology have shaped the mode of advertisement. People use numerous advertisements both in the print and the electronic media. In the United States of America, the media houses and newspapers announce and advertise funeral celebrations [10]. The literature on funerals has revealed that this practice persists among the Akan and Asante in particular [13, pp. 281-297; 6, pp. 606-614; 14; 37]. Giant billboards are mounted in parts of the cities or towns which stretches the cost of funerals [37; 14]. Some families incur serious debts. Among the people of Bekwai in Asante, it has been reported that over 2000 Ghana Cedis can be spent on funeral advertisement [6, pp. 606-614]. These funeral advertisements are manifested through funeral announcement on the various information centers, radio and television stations; publications in the daily national newspapers, and posters, leaflets and bill boards [13, pp. 281-297; 6, pp. 606-614; 10]. Significantly, the cost of expensive funeral advertisements are sometimes accentuated due to the extensive use of electronic media coupled with the erection of bill boards.

### 3.7.2 Accommodation Expenses

During funerals, some of the mourners travel long distances and are sometimes required to spend some nights. When this happens, organizers spend on accommodation. If a father or mother dies, the spouse of the bereaved attends the funeral with their family and friends [18, pp. 79-106; 13, pp. 281-297]. They can number up to twenty or more and some of them have to be accommodated and served with food and drinks throughout the funeral. Among the Akans, in-laws are to be provided the requisite hospi-

ality when they attend a funeral. In turn, the in-laws of the family donate "*nsawa*" to the bereaved family [13, pp. 281-297]. In certain instances too, mattresses are hired for sympathizers to sleep on.

### 3.7.3 Other Related Costs

Unlike the olden days where caskets were carried on a structure or shoulder to the cemetery, this generation use hearse to convey the body from the mortuary to the funeral place and finally to the cemetery. The purchase of the casket and matters relating to the tomb digging and decoration are the duties of the deceased's children [17, pp. 61-68; 9]. This is a traditional obligation which enjoins them to build a house to accommodate their mother or father [17, pp. 61-68]. If a child refuses to pay his or her part, he or she can be sanctioned and will not be allowed to inherit any property of the mother or father. It is the dream of every child to buy an expensive casket to bury his or her mother or father to glorify them [9; 7].

Due to modernization, some families buy new and common cloth to glorify the dead person [8]. Some of them buy it for themselves and for their children. In some instances, two clothes are bought. One to be worn on Saturday and the other for thanksgiving service on Sunday. There is also the printing of the tribute booklet. It contains the biography of the dead and the tribute from the wife, children, church and friends which also cost a lot. Chits to collect drinks and receipt booklets are also printed. In Asante, the food given to the sympathizers is contingent upon the amount such a person donates. In an interview, a woman reported that:

The amount a person donates determines the kind of items s/he receives at the funeral. If it is 5 cedis, the donor will take nothing more than bottled water. Your donation determines the kind of reception you receive in the cause of a funeral. I have personally witnessed some occasions where those that donate 5 hundred cedis and above are taken to decorated places where they can feel comfortable to eat and enjoy their meals and other items in peace (Interview with Maame Grace Ofosu at Boadi-Kumasi, 2018).

Also, souvenirs such as key holders, handkerchiefs, and cups among others are given to donors. Extravagant funerals leave heavy debt on the family and sometimes the traditional state as a whole [9; 8, 13, pp. 281-297]. Several attempts have thus been made to counter the commitment of resources for an expensive funeral [12; 11; 6, pp. 604-614]. As reported by Appiah:

In a debate on the floor of Parliament, the Minority Leader, Alban Bagbin, is reported to have said that 'we are investing in the dead rather than the living through expensive funerals and that is bad'. He

added that the dead should be given decent and not expensive burials knowing very well that whatever was done to the dead it was destined for the grave. On the same issue, Hon Alfred Agbesi, MP for Ashiaman, who revealed that he had bought 13 pieces of mourning cloths in one year, called for the introduction of one cloth for all funerals. He argued among other things that, “after spending on expensive cloths, coffins and keeping the corpse in expensive morgues, the widow and children are left with nothing and are expected to fend for themselves” [8].

### 3.8 Accounting for Funeral (*Ekabuo*)

Most Akan funerals take place on Saturday and Sunday and on Monday. Led by the funeral secretary, the family meets to render accounts. Sometimes, the “*abusuapanyin*” renders it solely. He is in possession of the funeral fund and he can veto decisions. He can also absorb funeral debts if there is any. At one funeral account rendering, the “*abusuapanyin*” reported that:

drinks cost GHS 4, 000; food – GHS 3,000; the hiring of canopies (GHS 4,000); beds hired cost (1000) etc. In all, the money used for the funeral amounted to GHS 12,000 and the *nsawa* and other donations also amounted to GHS 10,000. In this respect, the family has incurred a debt of GHS 2000. “*Yenyinaa yesempa; eka aba*” (we have run at a lost), so what do we do? (Abusuapanyin Kofi Osei, 2018).

The account does not always result in losses. Some families make gains at the end of funeral celebrations. When huge debt is incurred, it is the responsibility of the family to defray. Sometimes, the deceased’s property like houses, cars and lands among others are sold or rented to cater for the costs incurred. During these instances, the “*abusuapanyin*” retains the power to accept the opinions or decisions of other family members in relation to the cost defrayal. When someone dies interstate, the “*abusuapanyin*” shares the properties amongst the children of the deceased. Concerning wills and testament, the PNDC law 111 in Ghana cured the mischief that were attached to the distribution of the estate or wealth of a departed individual.

### 3.9 Modern Trends

Some churches use welfare services to cater for some expenses such as the coffin and the gown for the deceased. As reported elsewhere in the study, other groups and societies the deceased joined in his lifetime are also permitted to give support toward the burial arrangement and the funeral in particular [7].

Individualism, modernity, and formal education inter alia have supported the ways of the nuclear family [26; 33]. The larger family members are not active in the affairs of the nuclear members. Children

are now allowed the liberty to organize the funeral of a deceased parent based on their financial strength [13, pp. 281-297, 17, pp. 61-68]. Agya Kwasi Antwi of Anwomaso-Kumasi hinted that:

Due to social changes, the extended family support in funerals is changing. Children are now left to take the decision as to how and when they want to conduct the funerals of their parents. During the one-week celebration, they are normally asked the amount they anticipate to use in the celebration of the funeral ceremony. Although the extended family members may be present, they partially comment on this amount. It is not mandatory for an extended family member to contribute towards funeral expenses.

As reported earlier in this paper, funerals are not mostly celebrated in the hometown of the deceased. However, families insist on the burial of the deceased in his hometown [21]. Today, the “*doteyie*” is followed immediately by the “*ayipa*”. Mortuaries aid in preserving the body of the deceased for some time before the funeral, in this respect the “*doteyie*” and the “*ayipa*” may be combined [3, pp. 1-20].

The act of fasting, which was a mandate observed by family members during the demise of their member and the funeral itself in the past, is no longer practiced [13, pp. 281-297; 6, pp. 604-614]. Amponsah argues that “people now expect to be served with food and drinks at funeral grounds” [6, pp. 604-614].

Funerals have taken serious economic turns leading people in Asante to borrow to invest. People take the risk as entrepreneurs to borrow huge amounts from individuals and banks in anticipation of using the *nsawa* to defray such costs and make some gain. Remittances are also received from family members abroad to invest into the funeral [21]. These remittances are mostly mishandled by some family members, sometimes resulting in conflicts [21].

### 4.0 Conclusion

During funeral ceremonies, Akans exhibit their cultural values in public for others to cherish the significance of these values. Kings and Queen mothers demonstrate their adornment, popularity and pride to the entire traditional state. Rich men and women also demonstrate their wealth, notoriety and love and affection for the deceased and family by their massive attendance and donations. It is becoming the most popular among the other Akan cultural institutions since it is frequently held in cities, towns and villages almost every week or month. Today, the various institutions in the Ghanaian community have witnessed and undergone rapid changes with various impacts on societies and the country at large.

The conduct, celebration and investment into funerals have changed over the years. We have witnessed changes in the role of individuals within the family. All costs are now catered for by the children of the deceased with little support from other family members. Funeral is now a social and economic activity where individuals want to be accorded prestige and make considerable gains. The Akan culture of communalism, which requires collective efforts during occasions like funerals, is generally depleting. Modernity and greed seem to accentuate this negative trend.

#### Informants

Interview with Akua Adomaa (born in 1932) at her residence in Kumasi, 2018.

Interview with Yaa Badu (born in 1965) at her residence in Boadi-Kumasi, 2018.

Interview with Maame Akua Fosua (born in 1946) at her residence in Offinso New Town, 2018.

Interview with Obaapanyin Ama Nyame (born in 1938) at her residence in Ayigya-Kumasi, 2018.

Interview with Akua Duku (born in 1946) at her residence in Amakom-Kumasi, 2018.

Interview with Grace Ofofu (born in 1964) at her residence in Boadi-Kumasi, 2018.

Interview with Abusuapanyin Kofi Osei (born 1937) at his residence in Suame-Kumasi, 2018.

Interview with Agya Kwasi Antwi (born 1972) at his residence in Anwomaso-Kumasi, 2018.

Interview with Adwoa Akyaa (born 1966) at a funeral grounds in Kentenkrono-Kumasi, 2018.

Interview with Opanyin Kwadwo Poku (born 1956) at his residence in Kentenkrono-Kumasi, 2018.

#### Note

<sup>1</sup> The people of New Juaben (Dwaben) in the Eastern Region of Ghana for instance are a broken part of the original Dwaben people in Asante due to the Asante Civil War in 1832–1834.

<sup>2</sup> *Bonsam yare* can be translated into English to mean unclean sickness. Among the Asante these diseases include leprosy, convulsion or leprosy, tuberculosis and madness among others. In view of this, anyone who dies of any of the above disease is considered to have died bad death irrespective of the age.

<sup>3</sup> *Asamando* is the ancestral world in the Akan language

<sup>4</sup> *Fufu* is made from the mixture of plantain and cassava by pounding the ingredients in a locally made mortar until a fine texture is achieved. Ampesi on the other hand is prepared by cooking plantain, cassava, yam or cocoyam.

<sup>5</sup> Adu-Gyamfi [1] argues that it was the concern of preventing the disclosure of disgraceful things on the deceased to the public that forced family members to wash their deceased members. In a similar manner, Agyekum [3, pp. 1-20] is of the view that the washing and dressing of the corpse was done by the women of

the family.

<sup>6</sup> This depended on the deceased status; kings as well as other royals and/or people with high social status enjoyed these things.

<sup>7</sup> *Sikafuturu* was an Asante currency used in the 19<sup>th</sup> century.

<sup>8</sup> The *Asantehene* (King of Asante), himself would send burial things if the deceased had been a functionary, e.g. *ahenkwa*, at the palace.

<sup>9</sup> During the *adaduanan*, the belonging of the deceased is shared amongst the siblings and children.

<sup>0</sup> This day is locally termed as *Afenhyiada*, by the Akan ethnic group.

#### References

1. Adu-Gyamfi P. Observable Artistic Changes in the Funerals of Adanse Traditional Area. A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies of the Kwame Nkrumah University of Science and Technology in Partial Fulfilment in the Requirement of Master of Arts in African Arts and Culture. September, 2010, pp. 9-87.
2. Aborampah, O. Women's roles in the mourning rituals of the Akan of Ghana. In: *Ethnology*. Vol. 38 (3), pp. 257-271.
3. Agyekum K. The Language of Nsawa: Akan Funeral Donation. In: *Issues in Intercultural Communication*. Vol. 2 (2), 2008, pp. 1-20.
4. Agyekum K. Akan traditional arbitration: Its structure and language. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*. Vol. 27(5), 2006, pp. 359-374.
5. Akesson Sam K. The Akan Concept of the Soul. In: *African Affairs*. Vol. 64. No. 257, 1965, p. 280-295.
6. Amponsah K. M. The socio-economic implications of current funeral celebration in Ghana: A case study of Bekwai Municipal Assembly. In: *International Journal of Social Sciences and Entrepreneurship*. Vol. 1 (12), 2014, pp. 604-614.
7. Anane-Poku E., Twombly A. Funeral Customs in Ghana. Exponential Education. February 23, 2016. In: <http://www.exponentialeducationprogram.org> (visited 14.04.2020).
8. Appiah K. A. The Ghanaian Funeral Culture. GhanaWeb Opinions of Saturday, October 20, 2007. In: <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/The-Ghanaian-Funeral-Culture-13254> (visited 14.04.2020).
9. Arhin Kwame. The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites. In: *Journal of the International African Institute*. Vol. 64. No. 3, 1994, pp. 307-322.
10. Beard V. R., Burger W. C. Selling in a dying business: An analysis of trends during a period of major market transition in the funeral industry. In: *OMEGA-Journal of Death and Dying*. Vol. 82 (4), 2017, pp. 544-567.
11. Beckwith C. To Heaven by Land, Sea or Air: Fantasy Coffins from Ghana. In: *National Geographic*. Vol. 186 (3), 1994, pp. 1120-130.
12. Boateng A., Anngela-Cole L. Funeral Practices and the

- United States: A cultural comparison. In: *International Journal of Social Science Studies*. Vol. 4(1), 2016, pp. 36-48.
13. Boateng A., Anngela-Cole L. Socio-Economic Transformation of Akan Funeral Rites in Ghana: The Changing Process. In: *Omega*. Vol. 65 (4). 2012, pp. 281-297.
  14. Bonsu S. Death becomes us: Negotiating consumer identities through funerary products in Ghana. In: *ACR North American Advances*. Vol. 28, 2001, pp. 340-346.
  15. Brookman-Amissah J. Akan Proverbs about Death. In: *Anthropos*. Vol. 81. No. 3, 1986, p. 75-85.
  16. Camus A. *L'entranger*. Gallimard, 1942. 123 p.
  17. Chukwukere I. A Coffin for 'the Loved One': The Structure of Fante Death Rituals. In: *Current Anthropology*. Vol. 22 (1). 1981, pp. 61-68.
  18. Gott S. "Onetouch" Quality and "Marriage Silver Cup": Performative Display, Cosmopolitanism, and Marital Poatwa in Kumasi Funerals. In: *Africa Today*. Vol. 54 (2). 2007, pp. 79-106.
  19. Korai B. and Souiden N. Rethinking Functionality and Emotional in the Service Consumption Process: The Case of Funeral Services. In: *Journal of Services Marketing*. Vol. 31. No. 3. 2017, pp. 247-264. – <https://www.doi.org/10.1108/JSM-03-2015-0132> (vizited 14.04.2020).
  20. Ko E., Kwak J., Nelson-Becker H. What Constitutes a Good and Bad Death? : Perspectives of Homeless Older Adults. In: *Death Studies*. Vol. 39. No. 7. 2015, pp. 422-432. – <http://www.doi10.1080/07481187.2014.958629> (vizited 14.04.2020).
  21. Mazzucato V., Kabki M., Smith L. Transnational migration and the Economy of Funerals: Changing Practices in Ghana. In: *Development and Change*. Vol. 37 (5). 2006, pp. 1047-1072.
  22. McCaskie Th. C. Death and the Asantehene: A Historical Meditation. In: *Journal of African History*. Vol. 30. No. 3, 1989, pp. 417-444.
  23. McCaskie Th. C. Komfo Anokye of Asante: Meaning, History and Philosophy in an African Society. In: *Journal of African History*. Vol. 27. No. 2, 1986, pp. 315-339.
  24. Meyerowitz E. L. R. Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast. In: *Journal of the International African Institute*. Vol. 21. No. 1, 1951, p. 24-31.
  25. Nkansa-Kyeremateng K. The Akans of Ghana. Their Customs, History and Institutions. Kumasi: Optimum Publishing Service, 2008. 44 p.
  26. Nukunya, G. K. Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology. Accra: Ghana University Press, 2003. 283 p.
  27. Oppong K., Osei-Bonsu R. Funeral Rites among the Akans of Ghana: A Biblical Response. In: *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry*. Vol. 17, 2018, pp. 73-89.
  28. Osei K. A Handbook on Asante Culture. Kumasi: Cita Press Ltd, 2002. 222 p.
  29. Rattray R. S. Ashanti Law and Constitution. Oxford: Clarendon, 1929. 62 p.
  30. Rattray R. S. Religion and Arts in Ashanti. London: Oxford University Press, 1927. 414 p.
  31. Rosenthal G. and Bogner S. (eds). *Ethnicity, Belonging and Biography: Ethnographical and Biographical Perspectives*. Verlag Munster, 2009. 285 p.
  32. Sarpong K. *Odd Customs, Stereotypes and Prejudices*. Sub-Saharan Publishers. Accra, 2012. 85 p.
  33. Twumasi P. A. *Medical Systems in Ghana*. Accra: Ghana Publishing Corporation, 1975. 146 p.
  34. Van der Geest S. Dying Peacefully: Considering Good Death and Bad Death in Kwahu-Tafo, Ghana. In: *Social Science and Medicine* 58 (2). 2004, pp. 899-911.
  35. Van der Geest S. Funerals for the Living: Conversation of Elderly People in Kwahu, Ghana. In: *African Studies Review*. Vol. 43. No. 3, 2000, pp. 103-129.
  36. Van der Geest S. Old People and Funeral in a rural Ghanaian Community: Ambiguities in Family Care. In: *Southern African Journal of Gerontology*. Vol. 4 (2). 1995, pp. 33-40.
  37. Witte de Marleen. Money and Death: Funeral Business in Asante. In: *Journal of the International African Institute*. Vol. 73. No. 4, 2003, pp. 531-559.
  38. Wylie A. and Shircore R. Death and Bereavement: The role of Health Promotion and Health education. In: *International Journal of Health Promotion and Education*. Vol. 36. No. 3, 1998, pp. 91-94.
- Adu-Gyamfi Samuel** (Kumasi, Ghana). PhD in History, Senior Lecturer and Head of Department of History and Political Studies, Kwame Nkrumah University of Science and Technology.  
**E-mail:** mcgyamfi@yahoo.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0193-867X>
- Antwi Fordjour Emmanuel** (Kumasi, Ghana). Department of Language and Communication Sciences, Kwame Nkrumah University of Science and Technology (KNUST).  
**E-mail:** eafordjour@gmail.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-0415-304X>
- Marfo Charles Ofofu** (Kumasi, Ghana). Associate Professor, Vice Dean of the Faculty of Social Sciences, Head of the Department of Language and Communication Sciences, Kwame Nkrumah University of Science and Technology.  
**Email:** cofosu-marfo.socs@knust.edu.gh; cmarfo@gmail.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9786-1568>
- Adjei Forson Isaac** (Kumasi, Ghana). Department of Language and Communication Sciences, Kwame Nkrumah University of Science and Technology (KNUST).  
**E-mail:** iadjeiforson@yahoo.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-8867-2503>

Илона МАХОТИНА, Януш ПАНЧЕНКО<sup>1</sup>

## КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЦЫГАН-ВЛАХОВ И СЭРВОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.<sup>2</sup>

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956750

### Rezumat

#### Ritualuri calendaristice a țiganilor-vlahi și servilor în a doua jum. a sec. XX – înc. sec. XXI

Articolul este consacrat descrierii ritualurilor calendaristice a țiganilor-vlahi și servilor, conform unor surse narative și vizuale. Țigani-vlahi sunt printre cele mai puțin studiate grupuri de țigani. Până nu demult, nu s-au făcut studii despre structura lor socială și cultură. Articolul conține o scurtă descriere etnografică a grupurilor etnice de romi-vlahi și servi, a activităților lor economice. Acest articol continuă publicațiile din 2014, 2018 și 2019 despre limba și cultura tradițională a țiganilor-vlahi și servilor, și reprezintă primul studiu detaliat al ritualurilor lor calendaristice. Autorii introduc materiale de teren inedite în circulația științifică. Articolul conține mostre de vorbire, poezii rituale și calendaristice, dorințe tradiționale de noroc și toasturi în limba ucraineană și romani. Articolul analizează mâncărurile tradiționale de sărbătoare: colivă, izvar, pască, colțunași; ceremonii menite să asigure bunăstarea familiei; predicții despre soartă etc. Unele ritualuri și sărbători sunt descrise pentru prima dată în contextul culturii țigănești. În baza studiului au fost puse materialele etnografice de teren colectate în 2013–2020 în regiunea Herson, Lviv, Odesa din Ucraina, regiunea Belgorod, Stavropol și ținutul Krasnodar al Federației Ruse.

**Cuvinte-cheie:** țigani, vlahi, servi, sărbătorile calendaristice, ritualurile calendaristice, obiceiurile.

### Резюме

#### Календарная обрядность цыган-влахов и сэрвов во второй половине XX – начале XXI в.

Статья посвящена описанию календарной обрядности цыган-влахов и сэрвов по нарративным и визуальным источникам. Влахы относятся к наименее изученным группам цыган. Исследований, посвященных их социальной структуре и культуре, до недавнего времени не было. В статье содержится краткое этнографическое описание этнических групп цыган-влахов и сэрвов и их хозяйственных занятий. Настоящая статья продолжает публикации 2014, 2018 и 2019 гг., посвященные языку и традиционной культуре влахов и сэрвов, и представляет собой первое подробное исследование их календарной обрядности. Авторы вводят в научный оборот уникальные полевые материалы. Статья содержит образцы речи, календарно-обрядовой поэзии, традиционные благопожелания и тосты на украинском и цыганском языке. В статье проанализированы традиционные праздничные блюда: кутья, взвар, пасха, вареники; обряды, направленные на обеспечение благополучия семьи; предсказания судьбы и др. Некоторые обряды и праздники впер-

вые описываются в контексте цыганской культуры. В основу исследования легли полевые этнографические материалы, собранные в 2013–2020 гг. в Херсонской, Львовской, Одесской обл. Украины, Белгородской обл., Ставропольском и Краснодарском крае РФ.

**Ключевые слова:** цыгане, влахы, сэрвы, календарные праздники, календарная обрядность, обычаи.

### Summary

#### Ritual calendar of Roma Vlaxurja and Servurja in the second half of the 20th century – in the early 21st century

The article is devoted to the description of the ritual calendar of Vlaxurja and Servurja Roma based on narrative and visual sources. The Vlaxurja are among the least studied groups of Roma. Until recently, little research has been material culture of Vlaxurja and Servurja. The article contains a brief ethnographic description of the Roma Vlaxurja and Servurja groups and their occupations. The article continues the publications of 2014, 2018, and 2019 on the language and traditional culture of the Vlaxurja and Servurja and it is the first detailed study of their calendar rituals. The authors introduce unique field materials into scientific circulation. The article contains samples of speech, ritual poetry, traditional well-wishes and toasts in Ukrainian and Gypsy. The article analyzes the traditional ritual celebratory dishes: kutya, uzvar, Easter cake, dumplings, etc; rituals aimed at ensuring the well-being of the family; predicting the fate, etc. Some rituals and holidays are first described in the context of gypsy culture. The investigations based on the field ethnographic materials collected in 2013–2020 in Kherson Oblast, Lviv Oblast, Odessa Oblast of Ukraine, Belgorod Oblast, Stavropol Krai and Krasnodar Krai of Russia.

**Key words:** Roma people, Vlaxurja, Servurja, ritual calendar, national holidays, rituals.

*Сэрвы (сэрвуря)* – наиболее ранний и многочисленный слой цыганского населения Украины и юга РФ, в формировании диалекта и особенностей культуры которого существенна роль украинского окружения. Проживают как дисперсно, так и компактными поселениями. Сэрвы сохранили родовое структурирование, традиционные этнические институты (в частности, этнический суд) и практики, связанные с представлениями об осквернении<sup>3</sup>. Родовая самоидентификация частично утрачена [9, с. 22].

Часть сэрвов жила оседло уже в середине XVIII в. В настоящее время сэрвы компактными

поселениями проживают практически во всех регионах Украины, а также в Калужской, Самарской, Воронежской, Ростовской и других областях Российской Федерации.

Выделяются территориальные подразделения сэрвов, среди которых: *воронежские (ханджяря)*, *поволжские, полтавские (полтавці)*, *таврические (таврычаны)*, *заднепряньские (заднипряньны)*, *кылмышій*.

Помимо регионального, у сэрвов существует деление на городские (*форóстирэ сэрвуря / городські сэрвы*) и кочевые<sup>4</sup> (*кочóви сэрвы*) семьи, что исторически связано с образом жизни рода, соответственно, оседлым или мобильным. Принадлежность к кочевым сэрвам считается поводом для гордости. Представители этих семей чаще используют в быту цыганский язык и русско-украинский суржик и лучше сохранили традиционную культуру. Городские сэрвы также общаются на суржике, но можно встретить и русскоязычные семьи. Кочевые и городские сэрвы редко проводят совместные мероприятия и вступают в брак. В зависимости от ситуации, понятие *городські сэрвы* (или *городські цыганы*) может быть употреблено в укор по отношению к представителям общины, отошедшей от традиционного уклада жизни.

Сэрвы хорошо интегрированы в окружение. Получают среднее и высшее образование, овладевают современными профессиями. В недавнем прошлом занятия сэрвов составляли барышничество лошадами, кузнечное и сапожное дело.

Цыгане-влахи<sup>5</sup> (*влáхуря*) принадлежат к старожильческому слою цыганского населения Украины и юга России. Влахи входят в число этногрупп, наименее адаптированных к культуре окружения. Сохранили традиционные институты. В настоящее время в районах наибольшей концентрации влахи проживают компактными поселениями [9, с. 22]. О прежнем полуоседлом образе жизни напоминает второе самоназвание влахов – *катуна́ря* ‘шатёрники’. До выхода Постановления Совета Министров РСФСР «О приобщении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством» (1956 г.) влахи кочевали, до сих пор сохранив высокую мобильность уклада, связанную с необходимостью выезжать на заработки за пределы страны или региона проживания.

С историческим ареалом кочевания связаны названия территориальных подразделений влахов, имеющих некоторые отличия в говоре и обычаях. Среди них выделяются *кубанские (куба́нцуря)*, *ставропольские (ставропóльцуря)*,

*астраханские, донские и поволжские / волжские (повóлжцуря)*<sup>6</sup>. В уточнении нуждаются полученные нами данные о существовании подгрупп *линейских* и *бахмутских* влахов.

К традиционным хозяйственным занятиям влахов относятся кузнечество и лудильное дело, кустарное изготовление сельскохозяйственного инвентаря; плетение корзин; столярное дело; барышничество лошадами и др. Женщины помогали мужчинам в реализации товара, как сейчас помогают в сборе металлолома. Основными же вспомогательными занятиями, практикуемыми женщинами, традиционно были попрошайничество и гадание [7, с. 23].

Влахи относятся к наименее изученным группам цыган. Исследований, посвященных их социальной структуре и культуре, до недавнего времени не было. Не исследован вопрос о межгрупповых связях цыган. Данные мемуарных, литературных и других источников, относящиеся ко времени, когда традиция описания этнических и локальных групп еще не сформировалась, нуждаются в соотнесении с конкретными этническими общностями.

Настоящая статья продолжает публикации 2014, 2018 и 2019 гг. [4, 5, 6, 7, 8], посвященные языку и традиционной культуре влахов и сэрвов. В основу исследования легли полевые этнографические материалы, собранные в 2013–2020 гг. в Херсонской, Львовской, Одесской обл. Украины, Белгородской обл., Ставропольском и Краснодарском крае РФ.

Тесные культурные контакты влахов и сэрвов, в форме как совместного кочевания, так и межгрупповых браков, препятствовали, насколько мы можем судить, развитию значительной культурной дистанции между ними. Фактически различия не настолько велики, чтобы культуру этих групп нельзя было рассматривать в рамках одного исследования. Полученные нами сведения относятся преимущественно к периоду перехода цыган к оседлости (середина XX в.).

До недавнего времени традиционная культура влахов и сэрвов описана не была. В последние два десятилетия нерегулярно появлялись научные описания семейной обрядности сэрвов, проживающих в Украине и Средней Азии [11, 19]. Некоторые сведения содержатся в дореволюционных этнографических источниках и современной мемуаристике. Так, предвзятый взгляд на свадебный обряд цыган (предположительно, сэрвов) и цыганскую обрядность как таковую отражен в этнографическом очерке Воро-

нежской губернии второй половины XIX в. [10, с. 181]. В сборник цыганской поэзии Р. Б. Набарончук включен небольшой мемуарный очерк о Рождестве и текст колядки, исполнявшейся перед застольем в честь хозяина и хозяйки дома [17, с. 188-189]. Празднованию Рождества и Пасхи у украинских цыган посвящены материалы публицистов [3, 18]. Наиболее подробное на сегодняшний день научное описание календарной обрядности владов и сэрвов было обнародовано авторами этой статьи в коллективной монографии [4, с. 355-359].

Исторически влады и сэрвы исповедуют православие. С 1990-х гг. в ряде регионов Украины и РФ отмечается переход цыганских семей в протестантизм [8, 9, с. 21], что может сказываться на сохранении обрядности. Календарная обрядность владов и сэрвов связана с крупными религиозными, в данном случае православными, праздниками и в целом соотносится с традициями украинского и южнорусского окружения. Государственные праздники Украины и РФ (сэрв. *гаджиканэ сэрбытэря, гаджэнски прэзныкы* 'нецыганские праздники') – День защитника Отечества, Восьмое марта, Новый год (влад. *када гажиканэ нэво бэрш* 'это нецыганский Новый год') и др. – цыгане не отмечают.

Крупные праздники (Пасха, Рождество и т. д.) отмечаются обычно в течение трех дней. Прием гостей и визиты, наносимые в эти дни, связаны с общественным положением и степенью родства визитеров и принимающей стороны. Обычно близких родственников и знакомых, обладающих в общине высоким авторитетом, приглашают или посещают в первый день праздника.

### Благословение

Молодая влахицкая семья, начинающая жить отдельно от родителей мужа (*тэ жал по отдило* 'идти на отдел'), получает возможность отмечать крупные религиозные праздники (Рождество, Пасху, Троицу, Спас) своим домом и приглашать гостей на торжество только после особого ритуала испрашивания благословения (*тэ мангэл / тэ лэл благословения* 'просить / взять благословение') и передачи им фамильных икон (*тэ лэл масхари* 'взять икону'). Обряд, который приурочивают к крупному празднику, Рождеству или Пасхе, проводится в семьях, где есть взрослые сыновья или внуки. Существование этого обычая мы отмечаем у кубанских, ставропольских, астраханских и волжских владов. Ритуал означает переход женатого человека в новый статус – главы семьи:

*Тэ лэл благословения када* 'Брать благословение – *тэ справий прэзныкура: о* это праздновать праздники: Рождество, Пасху. *Крэчюно, Патради. Пэр-во лэл и благословения о* Первым берет благословение отец, после отца *дад, писля дад ашэлтэ лэ шавэсти акадэя врямя,* остается сыну это время<sup>7</sup>, *май-цыкно шаво, во залэл* младший сын занимает *лэ дадэско тхан. Лэ цыкнэ* отцовское место. Младшему сыну не нужно ничего просить, потому что *по пэсти дадэско тхан.* он живет на месте своего отца. А старший брат, *Ай барэдэр пхрал, о шаво,* сын, скажем, отошел *пхэнаса, отжеля отдельно тэ жувэл, сар лэстэ* дельно жить, если у него *исин желания во мójэть* есть желание, он может *тэ мангэл благословения* просить благословения у *кав пэско дад, али кав* своего отца или у младшего брата. Если видит *май-цыкно пхрал. Сар во* по своему состоянию, что *дикхэл па пэсти сама, со* он в силе праздновать, *во андо зор кай тэ справий,* нести это время, а если *тэ андэрэл кадай* не хватает возможности, *врямя, ай сар на хутилэл* тогда не просят'. *возможность, тоди на* *мангэн [III].*

Как правило, перед передачей икон семейный сын (внук или младший брат) при свидетелях (среди которых его жена) должен от порога дойти до родителей на коленях. Обращаясь к старшим родственникам, хранителям фамильных икон (как правило, матери или бабушке), со словами: *Мангав тири благословения пэ бахтайтэ, пэ лошайтэ тэ справисарас о деса дэвликанэ...* [I] 'Прошу твоего благословения на счастье, на радость справлять нам дни божьи...', мужчина трижды целует икону.

Вместе с иконой и благословением он получает право отмечать праздники и приглашать гостей. Исходя из традиций семьи, благословение могут дать только на некоторые продукты, например, на хлеб и индюка, или на всё, кроме фруктов: *Када благословения дэл-пэ ваш кода, кай тэ авэл* 'Это благословение дает ся для того, чтобы было *и розрешения май-пхурэ* разрешение от старейших людей ставить *манушэндар тэ стон* сто- *скаминада пэ сэрбытэря,* скаминада на праздники, если *сар нинэй благословения,* нет благословения, *хулая наши тэ справин сэрбытэря,* хозяйка не могут справлять *бо на акхарэса* праздники, потому что *жэ манушэн по шушэ скаминд <...>. Инке ису дэ-* не позовешь же людей *савэ законуря андо кажно* за пустой стол <...>. Еще *ери, най кацы по хамос.* есть некоторые законы у *Аке ису ери, кай котэ* каждой семьи, не только *розговийнэ мануша по* там разговляются люди *товэр, терден по товэр и* на топоре, становятся и *кадя розговийтэ и када за-* так разговляются, и этот *коно пэрэжал пхурэндар* закон переходит от стариков к молодым<sup>8</sup>. *кай тэрнэ [ЯП].*

Данных о существовании подобного обряда у окружения или у цыган других групп нами не найдено.

#### **Праздничная еда. Вода для гостей**

У влахов праздничная еда называется *вулайимос* 'неосвященная еда' и *свэнцомос* 'освященная еда' [III]. Также в период любого праздника у ставропольских влахов на стол принято ставить сосуд с водой и стакан, из которого приходящие гости пьют «на удачу»: *Кадя терэн, сар стон и месяля важ рромэско зор, анда хамос баро дело на стон, кати: о боршо, ванзэря, крумпля, ягали, ай помашкар вадра пайи, <...> ай паша вадра тахтари. Стон ваш о зор месяля, кай ся драго тэ авэл <...> кай саворрэндэ бах, зор тэ авэл. Хан, пэн, мангэнпэ Дэвлэс* [VII]. 'Так делают, как ставят стол для здоровья цыгана, из еды большое дело не ставят, только: борщ, вареники, картошку, водку, а посередине ведро воды, <...> а возле ведра стакан. <...> Ставят для здоровья стол, чтоб всё хорошо было <...> чтоб у всех счастье, здоровье было. Едят, пьют, просят Бога.'

#### **Зимний цикл**

У сэрвов первый праздник зимнего цикла приходится на 19 декабря. День святителя Николая Чудотворца (сэрв. *Дэнь Святого Николая, Мыколайчик, Николэйчик*) отмечают в семьях, где есть маленькие дети, которым под подушку кладут подарки. Родители маленьких сыновей с именем Николай накрывают небольшой стол и приглашают гостей. Те также приносят подарки для детей.

Канун Рождества (*Крэчюно*, в укр.-цыг. речи – *Рожэствó*) отмечается 6 января. В компактных поселениях цыган в Рождественский сочельник – *Свят Вэчир, Вэчэря, Багато Вэчиро* – дети не старше двенадцати лет (сэрв. *вэчирныкы*, влаш. *свэнцомаря*) носят вечерю (*носят вэчэрю*). Родители собирают вечерникам корзину с продуктами, среди которых обязательно присутствуют ритуальные постные блюда: рисовая или пшеничная (Львов) кутья (*кутя*) и взвар (*узвар*). С наступлением сумерек с этой корзиной дети начинают обходить дома родственников (малышей приводят родители), прежде всего крестных, со словами: *Мама и дадо нэрэдэлы вам вэчэрю, тэ авэн тумэ бахталэ, састэ и т. д.* [ЯП] 'Мама и папа передали вам вечерю, чтоб вы были счастливы, здоровы и т. д.' Хозяева пробуют и хвалят ритуальные блюда. Некоторые продукты из корзины оставляют себе, отдавая взамен свои. Детям дарят деньги или заранее приготовленные подарки. Вечерю носят и взрослые, например, сын отцу, но подростку ходить

по родственникам считается уже неприличным. Позднее – около семи вечера – в доме накрывают стол. Гости приносят свои корзины со снедью, хозяин или хозяйка дома пробуют принесенный гостями *узвар*. Первую ложку кутьи хозяин подбрасывает под потолок. Как и у окружения [15, с. 188], хорошей приметой считается, если часть ее приклеилась к потолку: это принесет счастье дому. Сидящие за столом гости-мужчины также пытаются поймать крупинки, что, по поверью, приносит удачу.

За столом ведутся беседы на религиозные темы. Более консервативные цыгане не расходятся до самого утра, у прочих застолье продолжается до двух-трех часов ночи. В этот день те, кто соблюдает пост, до наступления темноты не едят ничего скоромного, это называется *голодна кутья*: *Після шэсті вжэ наші тэ хас, хас кодакэ, со постно, со нэ месяля исін. Пэ када вся хамос дашиі тэ пхэнэс вулайимос* [III]. 'После шести уже нельзя есть, ешь только что постное, что на столе есть. На эту всю еду можно сказать праздничная неосвященная еда.'

Утром 7 января некоторые цыгане, в основном женщины, отправляются в церковь. Вечером праздник продолжается новыми застольями.

Влахи отмечают Рождество большим общим застольем. Празднование также сопровождается обходом домов, в день обходят два или три дома. Один из обрядов этого вечера – разламывание на части и дележ праздничного индюка. Гости заходят в дом со словами: *Здрáвствуйте, хозяин с хозяйкой, тэ авэн зоралэ, тэ авэн бахталэ* (будьте здоровы, будьте счастливы)! *Разрешиі нам, пан хозяин, вашу птйцу убити!* [VI] Гость разламывает тушку так, чтобы она приобрела форму «кораблика»: разводит бедрышки, переднюю часть вырезает и поднимает, как «парус». При этом исполняют обрядовую песню «Поднялся корабль на раздутых парусах...». Бедро («пистолет») отдают хозяину (или другому уважаемому мужчине), второе – старшему сыну, крылышки – незамужним девушкам, переднюю часть режут на всех, гостям также отрезают по куску мяса. Похожий ритуал в данном регионе отмечен нами у нецыганского окружения [II]. Кроме индюка, на праздничном столе обязательно присутствует пирог с творогом (*пырижко тиралэса*) или курагой (влаш. *пырижко сушкаса* / сэрв. *пырожня*<sup>9</sup>), иногда оба. Резавшая пирог женщина получает гузку индюка. Вместе пирог и индюк, по представлениям влахов, символизируют телегу и коня. Влахи начинают индюка яблоками и рисом, подслащенным сахаром или изюмом. Современ-

ные сэрвы могут запекать (в целлофановом пакете) в ритуального индюка денежную купюру крупного достоинства, например, в пять тысяч рублей.

Взвар готовят в большой кастрюле, из которой его набирают для стола кувшином, наполняя его по мере необходимости. Пол под кастрюлей обязательно застилается сеном: *Озвэр никóлы нильзья стáвьить самый, цэ назывáеться – вин одовый, а кутя цэ як вона, вжэ должнá быть коло ньóго, и обязáтельно сýно лóжутъ* [IX]. 'Взвар никогда нельзя ставить один, это называется – он вдовый, а кутья это как она<sup>10</sup>, уже должна быть около него, и обязательно сено кладут'. Поставив посуду с ритуальным блюдом на сено, глава семьи произносит: *Узváро по базáро, ай кутя пэ пóкуття* [ЯП]. 'Узвар на базар, а кутья на святой угол'.

Сэрвам известна традиция скармливания домашнему скоту ритуальной выпечки [13, с. 39, 42] (*рожэ́ствэнык* 'рождественник, выпечка для коней') в форме косички:

*А на Рожэ́ство це пэ-чуть, оцэ кисто слáдкэ розкáтуемо, и тоди бэрэм отакó рóбым, получáется цэ спициáльно для конэй, прóсто кусок кáста, без начинкы, розкáчуэмо, цэ для конэй, и тожэ ложы́ться на пóкуття. Озвэр дóлжэн обязáтельно мужчы́на стáвьить, ша́пки бэрэ́й стáвэ, и лóжатъ и оци́ рожэ́ствэныкы для конэй. Тоди́ як прáзныкы одийшы́, бэруть отэ́ сýно, оти́ рожэ́ствэныкэ и отдають худоби, цэ на достáток, и коня́чка ску́шае. Ще голуби́ци рóблять, ву́шка* [IX].

По представлениям сэрвов, в ночь перед Рождеством нельзя подходить к конюшне. Считается, что после полуночи лошади начинают беседовать друг с другом, и подслушавший их разговор навлекает на себя беду: *Дед розкáзував, шо одын цыган так пидслухóвував конэй и тоди́ занимив* [VIII]. 'Дед рассказывал, что один цыган так подслушивал коней и потом онемел'. Согласно данным других информантов, поверье распространяется на весь скот.

Лошадь могла использоваться в обряде рождественского колядования. У сэрвов в ряде регионов сохранился обычай в рождественский ве-

чер заводить в дом коня, что, по поверью, сулит хозяевам удачу и достаток:

*На Рожэ́ство заводя́ть конэй, <...>. Пыта́ют рожэ́щения: «Пан-хазя́ин, мо́жна завэ́сты у хату коня́?». Спыва́ють коля́дкы тоди́, цэ на добро́, на достáток – завэ́сты коня́ у хату. Ось бу́ла лошы́ця, Гáлка, завэ́лы до сто́лу, и вона́ оцэ со сто́лу йи́сть хлиб, шо там е, споко́йно сэбэ́ вэ́ла* [X].

Обычай нашел отражение в рождественской колядке:

*Разреши́те, пан хозя́ин, Вам коля́дку сказа́ть.*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*Вам коля́дку сказа́ть, да Ваш дом весели́ть.*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*Что твой двор, что мой двор на сто двáдцать саженей.*

*Свят, свят да вэчо́р,*

*А на э́тому двору́ стои́т столб зо́лотой,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*А на э́тому двору́ стои́т пти́ца-орёл,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*Пти́ца ца́рская госуда́рева,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*А по э́тому двору́ пан хозя́ин проходи́л,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*Лук и стрéлы вынима́л, хоте́л пти́цу уби́ть,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*«Ой, нэ бы́й ты мэ́нэ, нэ стрили́й ты мэ́нэ,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*Будэ́ш сы́на жэ́ныть, до́чку за́миж отдава́ть,*

*Свят свят да вэчо́р».*

*А за эту коля́ду – ко́ня в хату завэ́ду,*

*Свят, свят да вэчо́р.*

*Дай нэ руб, дай нэ два, полтора́ста серебра́,*

*Свят, свят да вэчо́р* [IV].

По некоторым наблюдениям, ныне обычай трансформируется. Коня в собственный дом заводит хозяин или хозяйский сын. Многие семьи сохранили лишь память об обряде. Также до недавнего времени у сэрвов существовал шуточный обычай уводить на Рождество или Маланку у знакомых или родственников коня, которого потом возвращали за символический выкуп.

На второй день праздника принято подавать *кваско* 'квасок' (*крэ́чюно́ско бо́ршо* 'рождественский борщ').

В ночь с 13 на 14 января сэрвы отмечают Васильев вечер, называемый *Романо Нэво бэри* 'Цыганский Новый год'. В канун Цыганского Нового года – *Малáнку*, или *Мэлáнку*, – в компактных поселениях проходят ряжения и колядование. Колядовать – *мэланкува́ть* – отправляются неженатые парни (*гольтя́я*), девушки и дети. Ряженные – *мэлáнки* – обходят дома все вместе или группами, в зависимости от общего числа и разницы в возрасте. Среди ряженных обязательно присутствуют мальчик, изображающий *Мэлáнку*, и девочка, одетая в *Вáсылька*. Для этого мальчику повязывают фартук, румянят щеки, девочке надевают картуз и мужскую куртку, подрисовывают усы, дают в руки пастуший посох.

Влахи также устраивали ряжения еще в период полуоседлости. Девушки переодевались в мужскую одежду, которую брали у нецыган, так как цыганский мужчина не стал бы надевать ее после женщин.

В цыганских домах прихода ряженных ожидают за накрытыми столами. Ряженные поют колядки, принимают от хозяев денежные подношения (значительно меньшие, чем те, которые получают вечерники). В сэрвицкой среде известна колядка «Ой, вчора да з вэчора, пасла Мэланка два качора» (ср. тексты, записанные от окружения [16, с. 272]). У украинского окружения сэрвы также заимствовали следующий текст:

<i>Мэлáнка ходы́ла,</i>	Мэланка ходила,
<i>Васы́лька просы́ла:</i>	Василька просила:
<i>«Васы́лько, мий ба́тько,</i>	«Василька, мой батька,
<i>Пусты́ мэ́нэ в ха́ту.</i>	Пусти меня в дом,
<i>Я жы́то нэ жа́ла,</i>	Я жита не жала,
<i>Пид сно́пом стоя́ла.</i>	Под снопом стояла,
<i>Пид сно́пом стоя́ла,</i>	Под снопом стояла,
<i>Золотый крэ́ст дэ́ржа́ла...»</i>	Золотой крест держала...»

[VI].

В настоящем через несколько дней на соборные ряженными деньги снимают ресторан для своего круга. *Мэланки* должны завершить свой ход до полуночи, до того, как взрослые вместе с подростками начнут ходить *посевать*. Славянский обряд *посевания* в цыганской среде сохраняется в остаточной форме, потеряв прямую связь с аграрной магией. По цыганским представлениям, ритуал обеспечивает хорошие заработки в наступающем году.

Считается вежливым обязательно дожидаться посевальников. Они рассыпают по дому зерно, сыплут его хозяевам в ладони, на темя. Зерно могут смешивать с монетами. Его нельзя убирать три дня. Затем его сметают в угол или собирают и оставляют в стакане или другой емкости. Посе-

вание может продолжаться до 7–9 часов утра. У некоторых семей сэрвов после посеваания принято посещать кладбище. Этим посещением, проходящим скромно и тихо, заканчивается Цыганский Новый год.

На *Мэланку* и Крещение девушки гадают о судьбе и замужестве. Цыганские способы гадания также заимствованы у восточнославянского окружения и практикуются, например, русскими цыганами [1, с. 93]. Девушки-мэланки во время колядования обращают внимание на первое слово, услышанное от хозяина дома. По нему судят о своей судьбе. Вечером или ночью окликают прохожих. Жениха будут звать так же, как встреченного незнакомца. По направлению следа брошенного в снег ботинка примечают, в какую сторону хозяйка обуви выйдет замуж. Обнимают штaketник, если число досок четное – выйдешь замуж в этом году. Под кровать ставят блюдо, на котором возводят мостик (из спичек), приговаривают: «Суженый, ряженный приди ко мне наряженный». Приснившийся человек станет мужем. Распространен способ гадания по тени от сгоревшей бумаги.

В цыганских домах не прижилась традиция ставить елку. Это делают лишь в некоторых семьях с маленькими детьми.

#### **Весенний цикл**

Весенний цикл начинается Масленицей, на которую принято выпекать блины, подаваемые с медом. На Вербное воскресенье (*Вэ́рбна нэ́дiля*) ломают и освящают в церкви ветки вербы (*лóзы*); слегка ударяя ими детей, по-украински или по-цыгански произносят пожелание: влаш. *Када́ най мэ марáв, ай вэ́рба марэ́л! Тэ авэ́с ту бахталó, састó! Тэ фэ́рий тут о Дэл!* 'Это не я бью, а верба бьет! Будь ты здоров, счастлив! Храни тебя Господь!' Известно пожелание: *Сар марáв тут ла вэ́рба́са, тэ марэ́л о Дэл тут бахта́са!* [VI] 'Как бью тебя вербой, пусть бьет Бог тебя счастьем!'

В среде сохраняются представления о Чистом четверге и Страстной (Страшной) пятнице. В Страстную пятницу особенно строго соблюдается пост. Набожные цыгане ничего не едят до наступления темноты, после захода солнца могут съесть легкое постное блюдо.

Считается, что в первый день Пасхи (*Па́тради́*) (влахам и сэрвам) нельзя умываться, бриться, стричь ногти и т. д. Совершение этих гигиенических процедур воспринимается как неуважение к празднику. Неудача или несчастье, могущее постигнуть нарушителя, будет воспринято окружением как наказание за нарушение этого запрета.

На Пасху красят яйца и выпекают куличи (*пáскэ, патрадя́*). Куличи влахов и сэрвов могут достигать метра в высоту. С их изготовлением связана примета, что полая внутри *пáска* – предзнаменование смерти. Чтобы избежать несчастья, ее топят в реке [5, с. 133].

Еще одно центральное блюдо влашского пасхального стола – круглые вареники с мясом (*каноррэ* ‘ушки’). *Каноррэ* не являются у влахов повседневной едой, их готовят лишь дважды в год, на великие праздники: в период с Рождества до Крещения и с Пасхи до Вознесения (*пóкы о Дэл нэ пхув, пóкы мóжно тэ гэтой каноррэ* [VI] ‘пока Бог на земле, пока можно готовить каноррэ’.

Каноррэ – поминальное блюдо, символизирующее умерших членов семьи (братьев, сестер, дядей, тетя и т. д.). Два самых больших – более трехсот граммов каждый – олицетворяют бабушку и деда. Каноррэ носят по всей деревне (соседям, знакомым), предлагая помянуть усопших: «...идешь и свэнцомэ мас [освященное мясо], еще со-нибудь [что-нибудь], водку даже... несешь людям, чтоб помянули твоих померших!» [I]. Два последних оставляют себе и съедают под конец праздника: *Каноррэ – о пáпо й баба, када со май-главни каноррэ андай сáворрэ. Спэрва хас каноррэ, ай со май-последни, хас лэ папос, ни кадя пхэнэлэ, ай тоди ла баба* [III]. ‘Каноррэ – дед и бабушка, самые главные каноррэ из всех. Сперва ешь каноррэ, а самыми последними ешь деда, ну так говорится, а потом бабушку’.

За пасхальным столом влахи произносят: *Сар арэслям када Патради́, бахта́са, лоша́са, тэ встрича́ем джи кай шэл бэриш, май-лошалэс, инке́ пáла май-бахталэ скаминда́!* [ЯП] ‘Как встретили эту Пасху, со счастьем, с радостью, чтоб встречали до ста лет, более радостно, еще за более счастливыми столами!’ Перед тостом произносящий его тоекратно восклицает: *Хрыстос Воскрэс!* Присутствующие отвечают ему хором. Универсальным тостом является: *Тэ фэрий тумэн о Дэл, кай тэ на жан, кай тэ на повэрнэтэсь, тэ шол о Дэл пáла тумэндэ бах!* [VI] ‘Храни вас Бог, куда ни пойдете, где ни повернетесь, бросает Бог за вами счастье!’

В воскресенье или понедельник Фоминой недели отмечается поминальный день по умершим родственникам – *Проводкы́* (укр.) / *Прóводкэ* (цыг.). В этот день посещают могилы, накрывают для умерших стол с обязательными блюдами: оставшимися с Пасхи варениками (влаш. *каноррэ*), блинами с творогом (влаш. *блынчикэ тиралэса*) и сладким лапшевником (влаш. *лапшэныко*) [5, с. 133]. Отношение к этому дню

у влахов и сэрвов кардинально различается. Сэрвы воспринимают *Проводкэ* как праздник. Поздравляют друг друга, при встрече мужчиныжимают руки. У влахов поздравлять с *Проводками* не принято, мужчины, встретившиеся в этот день на кладбище, избегают рукопожатий.

В ряде регионов Украины (Львов, Днепропетровская обл.) сэрвы отмечают праздник *Кáша* (14 мая), в славянском календаре известный как Макарий, Еремей Запрягальник и т. д. Праздник проводят, выезжая всей семьей на природу. Обязательное и основное блюдо этого дня – пшеничная каша, которую мужчины готовят на костре в чугунном казане<sup>12</sup>. По словам некоторых информантов, этот праздник отмечается только *городскими сэрвами* [V], и, видимо, в свое время был воспринят оседлыми цыганами у сельского окружения. Между тем информанты связывают Кашу со временами полуседлости: «*в это время пробовали землю: готова ли природа к кочевью, не сыро ли, что уже выросло в лесу и на лугах*» [XII]. Однако данных, подтверждающих, что праздник отмечался кочующими цыганами, у нас нет.

#### Летний цикл

К праздникам летнего цикла, отмечаемым вхлами и сэрвами, относятся Троица (*Трóйца*) и Спас (*Спáсо*). Троицу празднуют три дня, украшают дом (в прошлом – шатер) свежескошенной травой и зелеными ветками неплодовых деревьев. Из трех Спасов (Яблочный, Медовый / Маковый и Ореховый) цыгане особо отмечают только первый (Преображение Господне). Мемуарный источник конца XIX в. описывает в контексте украиноязычных неоседлых цыган Черниговской губернии праздник Ивана Купалы: «...тоже справляют праздник Ивана Купала. Девки и бабы кругом поют песню Купале, а мужчины и дети верхом на лошадях скачут через огонь, а когда огонь делается меньше, то и девки» [2, с. 152]. В настоящем сэрвы считают этот праздник нецыганским.

#### Осенний цикл

Прочие известные сэрвам и вхлам праздники, в том числе осеннего цикла, отмечаются походами в церковь, в основном пожилыми женщинами. В такие дни не принято стирать и делать уборку.

#### Заключение

За описываемый период календарная обрядность влахов и сэрвов, по всей видимости, не претерпела значительных изменений. С уверенностью мы можем говорить о трансформации заимствованных цыганами обрядовых форм от носительно тех же обрядовых форм окружения.

Мы отмечаем упрощение многих обрядов, утрату аграрной символики и связи некоторых праздников с культом православных святых. Перспектива исследования связана с более подробным сравнением обрядности цыган и окружения, населяющего регионы Украины и юга России.

### Примечания

- <sup>1</sup> Статья составлена И. Ю. Махотиной, Я. А. Панченко выступает в исследовании как основной собиратель и один из информантов. В тексте комментарию Панченко отмечены инициалами ЯП.
- <sup>2</sup> Исследование публикуется при частичной поддержке Международного фонда «Возрождение» (Міжнародний фонд «Відродження») и REYN-Ukraine грант, № 52947.
- <sup>3</sup> Речь идет о ряде запретов, связанных с представлениями о ритуальной нечистоте телесного низа (прежде всего замужней фертильной женщины, так как считается, что женщина более нечиста, чем мужчина; самые чистые – дети) – влаш. *магримбс*, сэрв. *магримб*.
- <sup>4</sup> Название *кочевые* характеризует позднюю оседлость (после 1956 г.) этих групп относительно других.
- <sup>5</sup> Предки современных цыган-влахов переселились на Украину с территорий Валахии и Молдавии не ранее XVII в. Традиционно населяли приднестровские области Правобережной Украины, распространившись в результате миграций по всему ареалу проживания *сэрвов* – на юго-востоке Украины, в южных областях РФ [12, с. 14].
- <sup>6</sup> Вероятно, к *волжским* влахам относится зафиксированное нами понятие *воложенские* / *валбжевские* влахи.
- <sup>7</sup> *Тэ андярэл врямя* ‘нести время’, *тэ андярэл пэсти папóсти врямя* – нести время своего деда (жить по обычаям своего деда, придерживаться традиционных устоев), *ту кáсти врямя андярэс?* – чье время ты несешь? (по чьим традициям живешь?). Возможно, в основе идиомы неточная калька с рус. *нести время*.
- <sup>8</sup> Это значит, что первый кусок надо съесть, стоя на топоре, а не на земле.
- <sup>9</sup> Рецепт теста на основе маргарина, масла, молока и яиц идентичен рецепту пасхального кулича (*пáска*). Для начинки вымытую и распаренную курагу засыпают сахаром и варят в казане. Затем выкладывают начинку на раскатанный корж и отправляют пирог в печь/духовку [IX].
- <sup>10</sup> В речи сэрвов слова *жена/муж* почти всегда табуированы, их заменяют словами *вона/вин* ‘она/он’. Здесь слово *вона* ‘она’ используется в значении «жена».
- <sup>11</sup> То есть шапкой, а не голой рукой.
- <sup>12</sup> Мясо (в основном птицу) обжаривают с луком и морковью. Засыпают крупу и заливают водой. Добавляют рюмку коньяка [XII] или водки [V].

### Список информантов

- I. Зап. И. Ю. Махотиной от Татьяны Егоровны Кононюк, 1993 г. р., *ставропольской власицы* (род *бэрэвуря*). Родилась в г. Зеленокумск Советского р-на Ставропольского края. Прож. в Омске, РФ.
- II. Зап. Я. А. Панченко от Валентины Александровны Бардик (Орловой), нецыганки, 1963 г. р., г. Каховка Херсонской обл. Украины.
- III. Зап. Я. А. Панченко от Петра Вешановича Зайченко, 2000 г. р., *ставропольского влаха* (род *мурлурия*), г. Зеленокумск Ставропольского края РФ.
- IV. Зап. Я. А. Панченко от Николая Николаевича Мануйлова, около сорока лет, *таврического сэрва* (род *котони*), г. Ростов-на-Дону, РФ.
- V. Зап. Я. А. Панченко от Маргариты Михайловны Мартиросян, 1965 г. р., по материнской линии *городская сэрвица* (род *флягы / хлягы*), г. Новая Каховка Херсонской обл. Украины.
- VI. Зап. Я. А. Панченко от родной бабушки по материнской линии Зинаиды Андреевны (Юренко) Миллер, (1948–2018), *сэрвицы* по отцу (род *густэнкура*) и *кубанской власицы* по матери (род *бўдкура*), г. Каховка Херсонской обл. Украины.
- VII. Зап. Я. А. Панченко от Владимира Николаенко, 1992 г. р., *ставропольского влаха* (род *цокэнкура*), г. Ростов-на-Дону, РФ.
- VIII. Зап. Я. А. Панченко от Владимира Михайловича Панченко, 2000 г. р., *таврического сэрва* (род: *панченкы*), г. Новая Каховка Херсонской обл. Украины.
- IX. Зап. Я. А. Панченко от двоюродной бабушки по отцовской линии Нелли Алексеевны Панченко, 1947 г. р., *таврической сэрвицы* (род *панченкы*), г. Каховка Херсонской обл. Украины. Кочевала до 1956 г.
- X. Зап. Я. А. Панченко от Петра Петровича Панченко, 1959 г. р., *таврического сэрва* (род *панченкы*), г. Каховка Херсонской обл. Украины.
- XI. Зап. Я. А. Панченко от Ивана Андреевича Слинявского, 1939 г. р., *таврического сэрва* (род *слынйэвски*), г. Каховка Херсонской обл. Украины.
- XII. Зап. Я. А. Панченко от Галины Николаевны Юрченко, 1995 г. р., *городской сэрвицы* (род *осэлэдиц*), г. Львов, Украина.

### Литература / References

1. Абраменко О. А. Очерки языка и культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома). СПб.: Анимма, 2006. 238 с. / Abramenko O. A. Ocherki yazyka i kul'tury tsygan Severo-Zapada Rossii (russka i lotfítka roma). SPb.: Anima, 2006. 238 s.
2. Жемчужников Л. М. Мои воспоминания из прошлого. Вып. 2. В крепостной деревне 1852–1857 гг. Вступ. ст. и примеч. С. В. Бахрушина. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1927. 238 с. / Zhemchuzhnikov L. M. Moi vospominaniya iz proshlogo. Vyp. 2. V krepostnoy derevne 1852–1857 gg. Vstup. st. i primech. S. V. Bakhrushina. M.: Izdaniye M. i S. Sabashnikovyykh, 1927. 238 s.

3. Касаткина А. Цыганское Рождество. In: Пано-рама, 14.01.2010. <http://rama.com.ua/tsyiganskoe-rozhdestvo/> (дата обращения – 15.05.2020). / Kasatkina A. Tsyiganskoye Rozhdestvo. In: Panorama, 14.01.2010. <http://rama.com.ua/tsyiganskoe-rozhdestvo/> (data obrashcheniya – 15.05.2020).
4. Махотина И. Ю., Панченко Я. А., Цветков Г. Н. и др. Календарные праздники и обряды. In: Цыгане (Народы и культуры) Отв. ред. Н. Г. Деметер, А. В. Черных. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2018. с. 336-361. / Makhotina I. Y., Panchenko Y. A., Tsvetkov G. N. i dr. Kalendarnyye prazdniki i obryady. In: Tsygane (Narody i kul'tury). Otv. red. N. G. Demeter, A. V. Chernykh. In-t etnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaya RAN. M.: Nauka, 2017, s. 336-361.
5. Махотина И. Ю., Панченко Я. А. Материалы для изучения цыган-влахов и их диалекта (территориальное подразделение кубанцуря). In: Romii/țiganiî din Republica Moldova: Comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414–2014). Materialele Conferinței științifice romologice republicane. Chișinău, 8 aprilie 2014. Red. șt. Ion Duminița. Chișinău: Tipogr. Prag-3, 2014, p. 128-141. / Makhotina I. Y., Panchenko Y. A. Materialy dlya izucheniya tsygan-vlakhov i ikh dialekta (territorial'noye podrazdeleniye kubantsurya). In: Romii/țiganiî din Republica Moldova: comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414–2014). Materialele Conferinței științifice romologice republicane. Chișinău, 8 aprilie 2014. Red. șt. Ion Duminița. Chișinău: Tipogr. Prag-3, 2014, p. 128-141.
6. Махотина И. Ю., Панченко Я. А. Традиционный костюм цыган-сэрвов и влахов. In: Scriptorium nostrum, 2019, № 1 (12), с. 254-267. / Makhotina I. Y., Panchenko Y. A. Traditsionnyy kostyum tsygan-servov i vlakhov. In: Scriptorium nostrum, 2019, № 1 (12), s. 254-267.
7. Махотина И. Ю., Панченко Я. А. Традиционное жилище и элементы неоседлого быта цыган-влахов и сэрвов. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXVI, 2019, с. 22-30. / Makhotina I. Y., Panchenko Y. A. Traditsionnoye zhilishche i elementy neosedlogo byta tsygan-vlakhov i servov. In: Revista de etnologie și culturologie, 2019, Vol. XXVI, s. 22-30.
8. Панченко Я. А. Основные статистические показатели цыган Херсонской области 2016–2017 гг. (опыт этносоциологического исследования). Науч. ред., предисл. И. Ю. Махотина. Днепр: Середняк Т. К., 2017. 54 с. / Panchenko Y. A. Osnovnyye statisticheskiye pokazateli tsygan Khersonskoy oblasti 2016–2017 gg. (opyt etnosotsiologicheskogo issledovaniya). Nauch. red., predisl. I. Y. Makhotina. Dnepr: Serednyak T. K., 2017. 54 s.
9. Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Антропология социокультурного развития цыганского населения России. М.: Федеральный институт развития образования, 2011. 128 с. / Smirnova-Seslavinskaya M. V., Tsvetkov G. N. Antropologiya sotsio-kul'turnogo razvitiya tsyganskogo naseleniya Rossii. M.: Federal'nyy institut razvitiya obrazovaniya, 2011. 128 s.
10. Ткачев Г. Этнографические очерки Богучарского уезда. In: Памятная книжка Воронежской губернии на 1865–1866 гг. Воронеж, 1867, с. 159-232. / Tkachev G. Etnograficheskiye ocherki Bogucharskogo uyezda. In: Pamyatnaya knizhka Voronezhskoy gubernii na 1865–1866 gg. Voronezh, 1867, s. 159-232.
11. Мадамиджанова З. М. Современные свадебные обряды украинских цыган в Средней Азии. In: Цыгане. Сборник статей Института этнологии и антропологии Российской академии наук. М., 1999, с. 27-35. / Madamidzhanova Z. M. Sovremennyye svadebnyye obryady ukrainskikh tsygan v Sredney Azii. In: Tsygane. Sbornik statey Instituta etnologii i antropologii Rossiyskoy akademii nauk. M., 1999, s. 27-35.
12. Черенков Л. Н. Цыганская диалектология в России: современное состояние и задачи. In: Цыганский язык в России. Сборник материалов Рабочего совещания по цыганскому языку в России. Санкт-Петербург, 5 октября 2012 г. Ред. К. А. Кожанов, С. А. Оскольская, А. Ю. Русаков. СПб.: Нестор-История, 2013, с. 5-24. / Cherenkov L. N. Tsyganskaya dialektologiya v Rossii: sovremennoye sostoyaniye i zadachi. In: Tsyganskiy yazyk v Rossii. Sankt-Peterburg, 5 oktyabrya 2012 g. Red. K. A. Kozhanov, S. A. Oskol'skaya, A. Y. Rusakov. SPb.: Nestor-Istoriya, 2013, s. 5-24.
13. Горбаль М. Ю. Різдва обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст / Інститут народознавства НАН України. Львів: ТзОВ Дизайн-студія «Папуга», 2011. 200 с. / Horbal' M. Y. Rizdviana obryadovyst' Lemkivshchyny: semantyka, typolohiya, etnichnyy kontekst / Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy. L'viv: TzOV Dyzyayn-studiya «Papuga», 2011. 200 s.
14. Громова Н. Сучасні різдвяні віншувальні традиції села Тисів Болехівського району Івано-Франківської області. In: Етнічна історія народів Європи. Вип. 18, 2005, с. 87-93. / Hromova N. Suchasni rizdvyanі vinshuval'ni tradytsiyi sela Tysiv Bolekhivs'koho rayonu Ivano-Frankivs'koyi oblasti. In: Etnichna istoriya narodiv Yevropy. Vyp. 18, 2005, s. 87-93.
15. Мойсей А., Сакалюк Т. Різдва страви українсько-го та східнороманського населення Буковини (на матеріалах польових етнографічних досліджень). In: Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. Т. 1. Чернівці–Вижниця: Черемош, 2012, с. 185-196. / Moyssey A., Sakalyuk T. Rizdvyanі stravy ukraiyins'koho ta skhidnoromans'koho naselennya Bukovyny (na materialakh pol'ovyykh etnografichnykh doslidzhen'). In: Pytannya starodavn'oyi ta seredn'ovichnoyi istoriyi, arheolohiyi y etnolohiyi: Zbirnyk naukovyykh prats'. T. 1. Chernivtsi–Vyzhnytsya: Cheremosh, 2012, s. 185-196.
16. Петрова Н. Календарна обрядовість українців Миколаївського р-ну Одеської області середини ХХ ст.: нові польові матеріали. In: Календарна об-

рядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць. / Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». Одеса, 2011, с. 267-277. / Petrova N. Kalendarsna obryadovist' ukraintyiv Mykolayivs'koho r-nu Odes'koyi oblasti seredynu KHKH st.: novi pol'ovi materialy. In: Kalendarsna obryadovist' u zhyttyedyial'nosti etnosu. Zbirka naukovykh prats'. / Materialy mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi «Odes'ki etnografichni chytannya». Odesa, 2011, s. 267-277.

17. Рани Романи. Мирэ дрога мануша, кэ тумэ мирэ лава / Народе мій, до тебе я звертаюсь / Народ мой, к тебе я обращаюсь. Циганською (сервіцький діалект), українською, російською, англійською мовами. / Ред. Л. М. Черенков. Київ, 2015. 224 с. / Rany Romany. Myré droha manusha, ké tumé myré lava / Narode miy, do tebe ya zvertayus' / Narod moy, k tebe ya obrashchayus'. Tsyhans'koju (servits'kyu dialekt), ukraintyiv'koju, rosiys'koju, anhliys'koju movamy. / Red. L. M. Cherenkov. Kyiv, 2015. 224 s.
18. Скриба В. Як львівські роми святкують Великдень: розповідає Микола Юрченко. In: Seeds and roots: Ukrainian culinary heritage project. <https://seedsandroots.net/yak-lvivski-romy-svyatkuuyut-velykden/> (дата обращения – 15.05.2020). / Skriba V. Yak l'vivs'ki romy svyatkuuyut' Velykden': rozpovidaye Mykola Yurchenko. In: Seeds and roots: Ukrainian culinary heritage project. <https://seedsandroots.net/yak-lvivski-romy-svyatkuuyut-velykden/> (data obrashcheniya – 15.05.2020).
19. Сторожко Т. Поховальна обрядовість ромів Слобідської України. In: Das amen godi pala Lev Čerenkov: Romani historija, čhib taj kultura. / Kirill Kozhanov, Mikhail Oslon, Dieter W. Halwachs (eds.). Graz, 2017, с. 371-379. / Storozhko T. Pokhoval'na obryadovist' romiv Slobids'koyi Ukrayiny. In: Das amen godi pala Lev Čerenkov: Romani historija, čhib taj kultura. / Kirill Kozhanov, Mikhail Oslon, Dieter W. Halwachs (eds.). Graz, 2017, s. 371-379.



1. Ряження на Маланку у сэрвов рода панченкі, г. Каховка Херсонской обл. Украины, январь, 2004 г.



2. Оформление пасхального стола во влашко-сэрвицком доме, г. Каховка Херсонской обл. Украины, апрель 2015 г. Фото из архива Я. А. Панченко



3. Трапеза на кладбище в поминальный день. Сэрвы из рода барэ, 1978 г. Фото из архива Николая Лиманского, воронежского сэрва (род жбаны)



4. Праздник Каша (14 мая) у городских сэрвов из рода осэлэдиці, г. Львов, Украина, 2005 г. Приготовление главного блюда.

Фото из архива Г. Н. Юрченко



5. Рожівствэнык, выпечка для лошадей у сэрвов-таврчан из рода панченкы, г. Каховка Херсонской обл.

Украины, 5 января 2020 г.

Фото из архива Я. А. Панченко

**Iona Mahotina** (Tver, Federația Rusă). Doctor în filologie, Institutul de cercetare a țiganilor din Europa (Belgrad, Serbia).

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

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

**E-mail:** maxota@list.ru

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

**Ianuș Pancenco**. Doctorand, Universitatea Națională Zaporizhya (Ucraina).

**Януш Панченко** Аспирант, Запорожский национальный университет (Украина).

**Yanush Panchenko** PhD student, Zaporizhzhya National University (Ukraine).

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

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9974-3266>

Ivan DUMINICA

## EPIDEMIILE ÎN BASARABIA ȚARISTĂ ȘI MODUL DE ERADICARE A LOR

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956752

### Rezumat

#### Epidemiile în Basarabia țaristă și modul de eradicare a lor

În articolul prezentat, bazat pe surse, autorul vorbește despre epidemiile din Basarabia perioadei țariste. În special, se remarcă epidemiile de ciumă și holeră. Se acordă atenție măsurilor luate de autoritățile locale pentru combaterea bolilor infecțioase. În special, autorul redă modul, în care administrația provincială a fondat comitele consultative speciale, conduse de guvernatorul civil al Basarabiei. În plus, pentru a preveni pătrunderea cumei în Basarabia, au fost înființate instituții de carantină. O mare atenție a fost acordată aranjamentului lor. În acest sens, autorul se bazează pe prevederile „Statutului despre carantine” aprobat de împăratul Alexandru I (21 august 1818), care reglementa poziția instituțiilor de carantină din toate regiunile și provinciile Imperiului Rus, inclusiv Basarabia. Totodată autorul menționează și clerul, care a ajutat autoritățile civile în lupta împotriva epidemiilor. Elevii instituțiilor de învățământ care se aflau în carantină și-au găsit adăpost în mănăstiri, iar călugării înșiși au jucat rolul de medici pentru locuitorii afectați din satele vecine. Pe paginile organului oficial al Eparhiei Chișinăului și Hotinului „Kishinevskie yeparkhial'nye vedomosty” au fost publicate materiale care aduceau la cunoștința preoților și enoriașilor diverse tipuri de epidemii și măsurile de protecție împotriva lor. Adeseori, acțiunile prompte ale autorităților au dus la eradicarea rapidă a focarelor de ciumă și holeră.

**Cuvinte-cheie:** epidemii, ciumă, holeră, carantină, Basarabia, Biserica.

### Резюме

#### Эпидемии в Бессарабии царского периода и способы борьбы с ними

В представленной статье на основе источников автор рассказывает об эпидемиях, свирепствовавших в Бессарабии царского периода. В частности, отмечаются эпидемии чумы и холеры. Уделяется внимание мерам, предпринятым местными властями для борьбы с инфекционными болезнями. В частности, речь идет о том, каким образом губернская администрация формировала особые совещательные комитеты, которые возглавлялись бессарабским гражданским губернатором. Кроме того, для предотвращения проникновения в Бессарабию чумы на границах создавались карантинные учреждения. Их обустройству уделялось огромное внимание. В связи с этим автор останавливается на положениях «Устава о карантинах», одобренного императором Александром I (21 августа 1818 г.) и регулировавшего деятельность карантинных учреждений во всех областях и губерниях Российской империи, в том числе и в Бессарабии. Также автор ка-

сается и вопроса о помощи духовенства гражданским властям в борьбе с эпидемиями. В монастырях находили приют учащиеся закрытых на карантин учебных заведений, а сами монахи выступали в роли докторов для пострадавших жителей окрестных селений. На страницах официального органа Кишиневской и Хотинской епархии «Кишиневские епархиальные ведомости» публиковались материалы, знакомившие священников и прихожан с различными видами эпидемий и способами защиты от них. Часто своевременные действия властей приводили к быстрому искоренению возникших очагов чумы и холеры.

**Ключевые слова:** эпидемии, чума, холера, карантин, Бессарабия, Церковь.

### Summary

#### Epidemics in the Tsarist Bessarabia and measures to fight them

In the presented article, based on sources, the author writes about the rampant epidemics in Bessarabia in the imperial period. In particular, the author notes the epidemics of plague and cholera. Attention is paid to measures taken by local authorities to combat infectious diseases. It is mentioned that the provincial administration formed special advisory committees, which were headed by the Bessarabian civil governor. In addition, quarantine institutions were set up to prevent the plague from entering Bessarabia. Great attention was paid to their arrangement. In this regard, the author dwells on the provisions of the “Charter on Quarantines” approved by Emperor Alexander I (August 21, 1818), which regulated the location of quarantine institutions in all regions and provinces of the Russian Empire, including Bessarabia. The author also points out that the clergy helped the civil authorities in the fight against the epidemics. The students of quarantined educational institutions found shelter in monasteries, and the monks themselves acted as doctors for the affected residents of neighboring villages. On the pages of the official paper of Chisinau and Khotyn Diocese „Kishinevskie yeparkhial'nye vedomosty”, materials were published that informed the priests and parishioners about the various epidemics and how to protect themselves against them. Often, timely actions undertaken by the authorities led to the rapid eradication of the hotbeds of plague and cholera.

**Key words:** epidemics, plague, cholera, quarantine, Bessarabia, Church.

Epidemiile sunt un fenomen obișnuit pentru interfluviul Pruto-Nistrean. În sec. al XIX-lea, aici au fost menționate focare de ciumă, holeră, tifos, variolă și altele. De exemplu, ciuma a lovit Basarabia în 1812, 1813, 1814, 1817, 1819, 1825, 1828, 1829, holera a fă-

cut ravagii aici în 1830, 1831, 1832, 1836, 1848, 1855, 1866, 1872 [5, p. 105; 9, p. 372; 11, nr. 17, p. 382].

Se știe că una dintre cele mai grave epidemii din acea perioadă, care nu a cruțat oameni, a fost ciuma. De regulă, se răspândea treptat din Asia în Balcani și de acolo în Basarabia. De cele mai multe ori, purtătorii acestei boli erau comercianții din Imperiul Otoman și Austriac. În Basarabia, mărfurile din aceste țări nu numai erau livrate, dar și transportate prin teritoriul ei pentru comerțul exterior în provinciile interne ale Imperiului Rus. Toate acestea creau condiții favorabile pentru pătrunderea ciumei în Basarabia.

Primele focare, de regulă, apăreau în porturile maritime, unde acostau adesea navele comerciale. Astfel, în august 1812, a apărut ciuma la Odesa, unde până în 16 noiembrie a aceluiași an, 1.720 de oameni au murit [2, p. 151; 3, p. 169]. De la Odesa, la sfârșitul lunii octombrie – începutul lunii noiembrie 1812, ciuma a ajuns în ținuturile Iași și Hotin din Basarabia, unde au murit 116 de oameni. Datorită măsurilor prompte ale autorităților basarabene pentru izolarea focarelor ciumei, în decembrie a aceluiași an, epidemia a fost oprită [1, inv. 1, d. 65, f. 58v.].

În 1813, ciuma a apărut în Principatul Moldovei. Pentru a proteja Basarabia de infectare, toate punctele de frontieră au fost închise. La trecerile de frontieră au fost stabilite posturi de carantină, unde cei care au ajuns totuși din locuri unde a fost observată ciuma rămâneau complet izolați de lumea exterioară. Astfel încât, imigranții din orașele afectate de epidemii din Principatul Moldovei precum Focșani, Galați și Bârlad rămâneau în carantină timp de 40 de zile, iar cei care au ajuns din alte zone populate ale principatului vecin – timp de 24 de zile. Ca măsură preventivă, autoritățile basarabene au emis un ordin prin care se interzicea importul și exportul de mărfuri și trecerea comercianților străini în Basarabia, fiind necesară și dezinfectarea monedelor primite din străinătate [1, inv. 1, d. 80, f. 132v.].

În august 1813, ciuma a reapărut în ținutul Hotin, iar în decembrie a aceluiași an a fost depistată și la Ismail. Nichita Glizian, protopop la Ismail, a informat Dicasteria duhovnicească a Chișinăului că, datorită ciumei care a curmat viața mai multor persoane, orașul Tucicov a fost „închis”. Pentru a preveni răspândirea acesteia în afara ținutului Hotin, autoritățile iau măsuri extreme. Locuitorilor li s-a permis să părăsească acest ținut numai după ce treceau prin carantină 9–15 zile. În plus, în apropierea granițelor ținutului Hotin, au fost plasate posturi de patrulare care trebuiau să-i returneze pe cei nesupuși. Datorită măsurilor prompte de izolare a focarelor de ciumă, până în 1814 epidemia a fost eradicată în teritoriile enumerate [3, p. 175].

Datorită faptului că Basarabia se situa la granița de vest a Imperiului Rus, de unde bolile epidemice s-au infiltrat cel mai adesea, Sankt Petersburg a început să acorde o atenție specială amenajării carantinelor în punctele vamale de frontieră. Pentru a preveni pătrunderea oricărei epidemii în regiune, a fost creat Comitetul de carantină a Basarabiei. În martie 1813 s-a decis crearea unui comitet de carantină în orașele Reni, Vâlcov, Ismail și Chilia [4, p. 220].

În plus, la 26 mai 1813, a fost format Comitetul pentru securitatea sanitară în Basarabia. Acest organ a luat măsuri dure, dar eficiente pentru combaterea ciumei. Toate zonele populate infectate au fost înconjurate de un cordon sanitar, iar obiectele de uz casnic, casele etc., afectate de ciumă, au fost arse; chiar și după ce focarul de ciumă a fost stins, regimul de carantină pe acest teritoriu a rămas încă 60 de zile. La graniță, se urmărea strict ca, exceptând curierii și corespondența, nimeni să nu treacă [4, p. 229].

Administrația Basarabiei s-a pregătit la timp pentru o posibilă epidemie de ciumă datorită comunicării regulate cu consulii ruși din Imperiul Otoman. În cazul unei ciume într-un oraș din Balcani, diplomații raportau prompt apariția ciumei în orașele din Balcani Chișinăului și altor centre administrative ale provinciilor de frontieră.

În 1814, consilierul curții Dicesculov și locotenentul flotei Afanasiev au fost trimiși de la Petersburg în Basarabia, având sarcina să stabilească carantine pe granița Basarabiei cu Imperiul Otoman. Conform „Instrucțiunilor” de care dispuneau, carantinele trebuiau instituite în locuri „ne muntoase, ne joase și aproape de graniță”. Aici se organizau secții de urgențe, de decontaminare (cu gaz saturat cu acid clorhidric) a obiectelor și bunurilor personale contaminate, un cartier pentru funcționarii și slujbașii carantinei, precum și un cartier pentru călătorii supuși carantinei. Ultimul cartier era împărțit în 16 sectoare cu case și curți. În „Instrucțiune”, o atenție specială a fost acordată faptului că și „călătorii nu se pot plânge de aglomerație, frig, și alte dezavantaje.” Casele separate trebuiau să găzduiască între 8 și 12 persoane. În fiecare casă erau paturi, scaune, masă, felinar, amplasate corespunzător, iar în holul de la intrare era un mic compartiment pentru bucătărie cu un cuptor. În cartierul călătorilor a fost amenajată o zonă plantată cu copaci, precum un bulevard, și împărțită în două părți prin bariere. Zona era destinată mișcării unui număr stabilit de persoane în intervale de timp stabilite.

În carantină, au fost organizate două tipuri de spitale: obișnuite și cu risc sporit. Spitalul obișnuit era format din șase saloane – „două pentru privilegiați și patru pentru oamenii de rând”. În fiecare salon erau

între 8 și 12 paturi. Spitalul cu risc sporit era separat de carantină nu numai prin gard, ci și printr-un șanț dublu, adânc. La fiecare spital, era amenajată o mică grădină specială, necesară plimbărilor pacienților.

În instituțiile de carantină au fost amenajate grajduri și magazine pentru adăpostirea cailor, animalelor și trăsurilor, aparținând celor care erau supravegheați în carantina.

Toate secțiile erau separate printr-un gard și un șanț adânc. De la un bloc la altul era posibil de trecut printr-un coridor împrejmuit de un șanț și care se închidea cu o poartă cu lacăt. În carantină erau amenajate cel puțin 24 adăposturi pentru santinele, în interior și exterior [1, inv. 1, d. 194, f. 40-47v.].

Mai târziu, la 21 august 1818, împăratul Alexandru I a aprobat „Statutul carantinelor”, care reglementa situația instituțiilor de carantină din toate regiunile și provinciile Imperiului Rus, inclusiv Basarabia. Conform acestui document, toți cei care intrau pe teritoriul Imperiului erau repartizați așa-numitelor Case de carantină. Acolo li se luau pașapoartele și alte documente. Apoi, călătorii declarau sub jurământ dacă există boli epidemice în locurile unde au locuit sau prin care au trecut pe calea către Imperiul Rus, declarau dacă au fost „bolnavi sau morți pe parcursul călătoriei”. [6, p. 485].

Dacă în timpul consultului medical se constata că examinatul nu prezintă o amenințare, i se permitea să plece fără carantină obligatorie. Când comportamentul unei persoane care dorea să pătrundă în Imperiu trezea suspiciune sau dacă venea de pe teritoriul unde a fost observată epidemia, ea era plasată în carantină pentru 14 zile. Era interzisă părăsirea carantinei tuturor celor decontaminați înainte de expirarea perioadei stabilite. Mărfurile și lucrurile importate erau, supuse și ele dezinfecției: erau prelucrate cu gaz saturat cu acid clorhidric timp de 24 de ore, apoi aerisite timp de 4 zile. În consecință, perioada completă pentru decontaminarea lucrurilor și bunurilor era de 5 zile. Hainele și mărfurile tratate cu gaz timp de trei zile se aeriseau timp de 10 zile. Dacă proprietarii aveau temeri că lucrurile se vor decolora în urma tratării, acestea trebuia aerisite timp de 21 de zile. Dacă hainele proveneau din locuri cuprinse de epidemie, atunci termenul pentru tratare și aerisire se dubla. Animalele în carantină erau ținute în aer liber timp de 14 zile.

Dacă printre călători erau depistate persoane infectate, acestea erau imediat plasate în așa-numitul Cartier al ciumei. Îmbrăcămintea și lenjeria de exterior, precum și lenjeria de pat, trebuiau arse. Cei infectați, mutați în Cartierul ciumei, primeau paie sau fân uscat, care se schimba zilnic și se ardea, iar camera bolnavului era tratată cu gaz saturat cu acid

clorhidric. Garda internă și personalul medical erau îmbrăcați în haine de piele, tratate cu ulei, mănuși cerate pe mâini, trebuiau să țină deseori oțet în gură și să se spele pe mâini cât mai des. După recuperarea călătorului trecea printr-o perioadă de carantină de 14 zile. Articolul 232 (cap. VII) prevedea pedeapsa cu moartea pentru cei care au decis în mod arbitrar să părăsească regimul de carantină [6, p. 515].

În 1829, ciuma a fost observată din nou în interfluviul Pruto-Nistorean. Chiar înainte de apariția sa, autoritățile au luat măsuri pentru a se pregăti pentru aceasta. De la începutul lunii iunie, la intrarea în Chișinău, la avanposturile Căușeni, Ismail și Bender, au fost organizate consulturi sanitare pentru toți cei care doreau să ajungă în capitala provinciei. Apoi, a fost emis un decret prin care se declarau precauții în legătură cu apariția ciumei. Conform acestor măsuri, la principalele intrări în Chișinău s-au instalat patrulare, numărul acestora crescând odată cu intensificarea epidemiei de ciuma. Pentru a întări controalele, au fost dislocate trupele regimentelor din Tomsk și a cazacilor din Usti-Dunaisk [13, p. 167]. În plus, la 27 august 1829, a fost format un Comitet consultativ special, sub conducerea guvernatorului civil al Basarabiei, A. I. Sorokunsky. Din consiliu au mai făcut parte: vice-guvernatorul, membrii Administrației regionale, membri ai diviziei de rezervă a Corpului 6 Infanterie, liderul regional al nobilimii și reprezentanți ai nobilimii, comandantul Chișinăului, procurorul regional, protoiereul Catedralei, inspectorul Serviciului medical, doi consilieri ai Cărmuirii regionale și primarul.

Prin decizia Comisiei, Chișinăul a fost împărțit în zone sanitare, conduse de comisari speciali, ale căror sarcini includeau monitorizarea strictă a respectării normelor de carantină. Au fost săpate tranșee în jurul orașului, iar la Chișinău, au fost prinși câinii vagabonzi, deoarece se credea că erau purtători de ciumă [13, p. 168].

În același timp, au fost consolidate măsurile de carantină în toată Basarabia. Pentru persoanele care soseau de dincolo de Dunăre și Prut, a fost stabilită o perioadă de carantină de 14 zile. Apoi au fost stabilite carantine la Dubăsari, Visterniceni și Căușeni. Studiile din toate instituțiile de învățământ, precum și serviciile divine în biserici au fost suspendate. Măsurile preventive au avut un efect pozitiv. Deja la 20 martie 1830, Comitetul a declarat că epidemia de ciumă în Basarabia a fost biruită [13, p. 168]. Tot atunci, a fost lansat apelul „Cu privire la decontaminarea generală a ținutului”, în care s-a menționat că începând cu 30 martie va începe o „decontaminare generală”, care va dura 15 zile. În perioada stabilită rezidenților li s-a interzis să părăsească orașele și satele lor „de teamă

de sancțiuni stricte în conformitate cu normele de carantină” [11, nr. 17, p. 382]. În același timp, autoritățile le-au permis țăranilor să se angajeze la muncile de câmp, cu condiția ca aceștia „să nu comunice cu nimeni și, cu atât mai puțin, să nu încerce să se ascundă undeva, ci să se întoarcă noaptea pe la casele lor”. Reprezentanții clerului erau obligați să respecte și ei regulile generale. În această privință, s-a subliniat în special următoarele: „fiecare să fie convins în sufletul său că aducerea rugăciunilor către Dumnezeu în afara locașului sfânt poate fi la fel de bine primită de Cel de Sus ca și în fața altarului” [11, nr. 17, p. 383].

Nereușind încă să se recupereze de ciumă, Basarabia a fost lovită de o epidemie de holeră venită din zona de est a Imperiului Rus.

Pentru a preveni răspândirea acesteia, Consiliul medical, instituit de Serviciul medical din Basarabia, a emis o instrucțiune ce descria simptomele holerei și determina metodele de abordare a acesteia. Locuitorii au fost încurajați să păstreze curățenia și ordinea în case și în jurul lor. S-a acordat atenție igienei personale, precum și faptului ca aerul din cameră să fie uscat, curat și moderat de cald. S-a recomandat evitarea răcelilor. Pentru aceasta, era interzis culcatul pe pământ umed, în aer liber, pe vreme umedă și ceață; transpirând, să părăsești încăperea, ieșind la aer rece; recomandate haine călduroase, în funcție de temperatura aerului. Era recomandat să apelezi la medic la primele simptome ale bolii. În lipsa acestuia, trebuia să vină un infirmier sau frizer, care aplica 20 de lipitori pe burta pacientului, apoi să-i frece membrele cu amoniac, terebentină sau vin infuzat cu muștar sau piper roșu. De altfel, era necesară încălzirea burții pacientului, aplicând cenușă fierbinte, ovăz, orz, făină sau țărâțe: „hreanul ras, umezit cu oțet cald și aplicat pe partea dreaptă a abdomenului, poate fi foarte util” [11, nr. 17, p. 385]. Era strict interzis să dai pacientului apă rece, era necesar de a pregăti o infuzie de mușețel, mentă, salvie, melisă și alte plante aromatice similare.

Pentru a preveni răspândirea holerei, autoritățile au luat decizia de a lăsa acasă studenții instituțiilor teologice din Chișinău. Elevilor, care proveneau din locuri unde deja a fost observat un focar de holeră, și orfanilor, li s-a ordonat să rămână în apartamentele lor. În plus, era verificată în special curățenia și ordinea în apartamentele acestor elevi. Conform instrucțiunilor medicului, a fost necesară dezinfectarea apartamentelor prin fumegare cu clor. Unii dintre elevi au fost trimiși de către autoritățile duhovnicești la mănăstiri.

Merită atenția noastră faptul că atunci în Imperiu, ca și acum, au existat oameni care s-au opus măsurilor luate de autorități. Potrivit unor surse, ei „din

malițiozitate nesăbuită tăbărau peste oamenii legii și medici...” [11, nr. 18, p. 435]. Împăratul Nicolae I a fost obligat să publice un manifest în care și-a îndemnat supușii să manifeste solidaritate cu acțiunile autorităților. Autocratul a atras atenția oamenilor asupra următorului fapt: supravegherea vigilentă și strictă a epidemiei a făcut posibilă slăbirea ei la Moscova și în trei provincii, iar respectarea regulilor de carantină a salvat multe orașe și capitala [11, nr. 18, p. 436].

Biserica, de rând cu autoritățile civile, a fost implicată în lupta împotriva diferitelor epidemii. Pe lângă slujbele salvatoare de la boala mortală, „Buletinul Eparhial din Chișinău” („Kishinevskie eparhial'nye vedomosti”), organul oficial de presă a Eparhiei Chișinăului și Hotinului, a publicat materiale care îi familiarizau pe preoți și enoriași cu epidemiile și măsurile de protecție contra lor. Un exemplu este articolul publicat la 17 iulie 1870 „Cum să ne protejăm și să fim vindecați de holeră”. Ca metode eficiente de luptă împotriva acestei epidemii, se atrăgea atenția cititorilor, în special, menținerii curățeniei în case și aerisirii spațiilor [8, pp. 700-707]. Într-una din edițiile buletinelor din 1 august 1892, în legătură cu holera apărută în Imperiu, au fost publicate „Instrucțiuni pentru protecția împotriva holerei și pentru luarea de măsuri în caz de boală”. Articolul a subliniat faptul că, în timpul holerei, este necesar „să aveți grijă de curățenia hainelor și a lenjeriei, spălarea cât mai des cu săpun pe față și mâini, mai ales înainte de a mânca și după atingerea pacientului, precum și a evita consumul de mâncare în camerele unde există cazuri de holeră” [10, pp. 344-345]. De asemenea, pe paginile „Buletinului” au fost publicate note despre holeră și modalități de combatere a acesteia, preluate din presa publicată în alte provincii ale Imperiului Rus.

Urmează a fi menționați în special călugării de la mănăstiri care se implicau în lupta împotriva epidemiilor. Se știe că în 1872, când holera făcea ravagii în Basarabia, trei călugări de la Mănăstirea Japca, „înzestrați cu medicamente”, au mers în satele din jur și au tratat bolnavii, iar „toate acestea nu au putut să nu trezească simpatia locuitorilor față de mănăstire, care a dat o mână de ajutor în anul de grea încercare” [12, p. 762].

Astfel, materialele investigate converg în favoarea faptului că un control strict, îmbinat cu responsabilitatea cetățenilor, eforturile comune și lupta totală împotriva epidemiei, oricât de dificilă ar fi, duce la eradicarea molimelor. Oricât de gravă nu ar fi epidemia, cu trecerea timpului ea rămâne mereu în istorie. Să sperăm că astăzi, privind înapoi exemplele din trecut, concetățenii noștri vor demonstra aceeași solidaritate cu autoritățile în ceea ce privește ocrotirea sănătății populației și bunăstării.



Carantină de la Sculeni (1837)



Anunțul din presă în perioadă epidemiei (Chișinău, 1908)

#### Referințe bibliografice / References

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova. F. 2 (Cancelaria guvernatorului Basarabiei, 1812–1917), inv. 1, d. 65, 80, 194.
2. Pantaz S. Impactul flagelului ciumei asupra evoluției relațiilor comerciale ale Imperiului Rus cu principatul Moldova (1812–1831). In: Tyragetia, serie nouă, vol. VI [XXI], nr. 2, Istorie. Muzeologie. Chișinău, 2012, pp. 149-157.
3. Poștarencu D. Anexarea Basarabiei la Imperiul Rus. Chișinău: Prut Internațional, 2006. 304 p.
4. Tomuleț V. Basarabia în epoca modernă (1812–1918) (Instituții, regulamente, termeni). Chișinău: Lexon-Prim, 2014. 631 p.
5. Бутук И., Синевиц В., Коптаренко И. Экономический отчет по Кишиневскому епархиальному женскому училищу за 1872 год. In: Кишиневские епархиальные ведомости (în continuare – КЕВ). Кишинев, 1872, № 7, с. 144-157. / Butuk I., Sinevich V., Koptarenko I. Ekonomicheskij otchet po Kishinevskomu eparhial'nomu zhenskomu

uchilishchu za 1872 god. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti (în continuare – КЕВ). Kishinev, 1872, № 7, s. 144-157.

6. Высочайше утвержденный Устав о карантинах. In: Полное собрание законов Российской империи. Т. XXXV. СПб., 1830, с. 474-517. / Vysochajshe utverzhdenyj Ustav o karantinah. In: Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Т. XXXV. SPb., 1830, s. 474-517.
7. Ганицкий М. Моровая язва в Бессарабии. In: КЕВ, 1879, № 2, с. 73-83; № 3, с. 114-118. / Ganickij M. Morovaya yazva v Bessarabii. In: КЕВ, 1879, № 2, с. 73-83; № 3, с. 114-118.
8. Как предохранять и лечить себя от холеры. In: КЕВ, 1870, № 14, с. 700-707. / Kak predohranyat' i lechit' sebya ot holery. In: КЕВ, 1870, № 14, с. 700-707.
9. Кишиневское женское епархиальное училище. In: КЕВ, 1872, № 10, с. 368-385. / Kishinevskoe zhenskoe eparhial'noe uchilishche. In: КЕВ, 1872, № 10, с. 368-385.
10. Наставление для предохранения от холеры и для принятия мер в случае заболевания. In: КЕВ, 1892, № 15, с. 344-347. / Nastavlenie dlya predohraneniya ot holery i dlya prinyatiya mer v sluchae zabolevaniya. In: КЕВ, 1892, № 15, с. 344-347.
11. Стадницкий А. Холера-морбус в Бессарабии в 1830–1831 гг. In: КЕВ, 1892, № 17, с. 380-390; № 18, с. 430-440. / Stadnickij A. Holera-morbus v Bessarabii v 1830–1831 gg. In: КЕВ, 1892, № 17, с. 380-390; № 18, с. 430-440.
12. Шабский Вознесенский монастырь. In: КЕВ, 1876, № 20, с. 754-762. / SHabskij Voznesenskij monastyr'. In: КЕВ, 1876, № 20, с. 754-762.
13. Юбилейный сборник города Кишинева: 1812–1912. Ч. 1. Кишинев: Кишинев. гор. обществ. упр., 1914. 206 с. / Yubilejnyj sbornik goroda Kishineva: 1812–1912. Ch. 1. Kishinev: Kishinev. gor. obshchestv. upr., 1914. 206 s.

**Ivan Duminica** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Иван Думиника** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Ivan Duminica** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

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

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-2019-6456>

Dorina ONICA

## CUNOȘTINȚE ȘI TEHNICI TRADIȚIONALE DE CONSTRUCȚIE A LOCUINȚEI ÎN SATELE DIN LUNCA PRUTULUI DE JOS

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956757

### Rezumat

#### Cunoștințe și tehnici tradiționale de construcție a locuinței în satele din lunca Prutului de Jos

Locuința, prin excelență loc de întemeiere și locuire este toposul, în care actul de construcție circumscrie practici culturale, cunoștințe, tehnici și artă tradițională, fiind produsul unui tezaur transmis din generație în generație. Din puținele informații, studii cu referire la locuința din lunca Prutului de Jos, remarcăm lucrările semnate de Z. Moiseenco, M. Marunevici, M. Livșiț, E. Bâzgu ș. a. Prin urmare, în scopul de a valorifica memoria colectivă, documenta relicelele etnografice aflate încă în vatra satelor s-a considerat necesar realizarea unor cercetări de teren în vara anilor 2018 și 2019<sup>1</sup>. Scopul acestui articol este de a publica date inedite cu privire la materialele, cunoștințele și tehnicile tradiționale de construcție a locuinței, analizând în același timp contextele culturale și sociale în limitele cărora au luat naștere și s-au manifestat. Utilizând datele obținute prin aplicarea metodei interviului, chestionarului, captării fotografice, consultarea istoriografiei, descriem și analizăm etapele de construcție a locuinței, reconstituind cât mai fidel acest proces tehnic și de relaționare socială. În satele cercetate a fost identificată locuința construită din pământ, în *boțuri* de lut, în *brâuri*, în jâghiuiți, lutul uscat în forme, până la cea din cotileț de calcar, materiale prefabricate. De asemenea, se acordă atenție tehnicilor arhaice de așezare a acoperișului din stuf și a soluțiilor decorative arhitecturale.

**Cuvinte-cheie:** cunoștințe tradiționale, tehnici de construcție, lut, fronton, acoperiș din stuf.

### Резюме

#### Традиционные знания и техники строительства жилища в селах поймы Нижнего Прута

Дом, по преимуществу место проживания, жилище, – это топос, в котором акт строительства охватывает культурные обычаи, знания, техники и традиционное искусство, являющиеся результатом ценных сведений, передаваемых из поколения в поколение. Из немногих исследований, связанных с жилищем, характерным для поймы Нижнего Прута, мы отмечаем работы З. Моисеенко, М. Маруневич, М. Лившиц, Э. Бызгу и др. В связи с этим, для освоения коллективной памяти, документирования этнографических реликтов, все еще находящихся в селах, было сочтено необходимым провести полевые исследования летом 2018 и 2019 гг. Целью настоящей статьи является публикация новых данных о традиционных материалах, знаниях и способах строительства жилища, с одновременным анализом

культурного и социального контекста, в котором они возникли и нашли свое проявление. Используя данные, полученные с помощью метода интервью, анкетирования, фотосъемки, историографического консультирования, мы описываем и анализируем этапы жилищного строительства, максимально воссоздающие этот технический процесс и социальные взаимодействия. В исследованных селах было обнаружено жилище, построенное из земли, глиняные шары, глиняные пояса, каркасные стены из плетня, обмазанного глиной, из кирпича, вплоть до котельца, сборные строительные материалы. Кроме того, внимание уделяется архаичным методам выравнивания камышовой крыши и декоративным архитектурным решениям.

**Ключевые слова:** традиционные знания, техники строительства, глина, фронтон, камышовая крыша.

### Summary

#### Knowledge and traditional techniques for building dwellings in the villages of the Lower Prut meadow

The house, par excellence a place of foundation and habitation, is the *topos* in which the construction act circumscribes cultural practices, knowledge, techniques and traditional art, being the product of a treasure transmitted from generation to generation. Taking into account the few data and the studies with reference to the dwelling in the Lower Prut meadow, we note the works signed by Z. Moiseenko, M. Marunevich, M. Livshyts, E. Bazgu et al. Therefore, in order to explore the collective memory, to document the ethnographic relicts that are still in the precincts of the villages, it was considered necessary to carry out field research in the summer of 2018 and 2019. The purpose of this article is to publish new data related to the traditional raw materials, the knowledge and building techniques of the house, analyzing at the same time the cultural and social contexts within which they were born and manifested. Using the data obtained by applying the method of interview, questionnaire, photo capture, historiography consultation, we describe and analyze the steps of the house building, reconstructing as accurately as possible this technical process and social interaction. In the researched villages, dwellings built of clay, clay balls, in belts, of wood rods, dry clay in special molds, limestone cubes, and prefabricated materials were identified. Attention is also paid to the archaic techniques of laying the thatched roof and the architectural decorative solutions.

**Key words:** traditional knowledge, building techniques, clay, gable, thatched roof.

### Preliminarii

Purtătorii culturii tradiționale și elementele de ergologie populară, care pot fi încă întâlnite pe terenul etnografic reprezintă sursele unor informații relevante cu ajutorul cărora putem să reconstituim unele modele etnografice locale. Ritmurile active și severe de transformare a lumii rurale determină pierderea autenticității patrimoniului etnografic iar odată cu acest proces apare necesitatea de a-l cunoaște în detaliu pentru a-l înțelege și proteja. Din aceste considerente, cercetarea etnografică de teren devine azi, o metodă-cheie prin intermediul căreia înregistrăm ultimele relice etnografice pentru a le supune documentării, textualizării sau teaurizării și includerii în circuitul științific. Prin urmare, intervențiile moderne în arhitectura locuinței, de cele mai multe ori străine locului, determină cercetătorul să recupereze ce a mai rămas, să construiască din datele culese în teren imaginea de odinioară a casei țărănești. Urmărind această raționalitate, intenționăm ca în acest studiu să prezentăm cunoștințele și tehnicile de construcție a locuinței din lunca Prutului de Jos, prin relevarea tuturor etapelor de edificare a spațiului construit de la punerea temeliei până la așezarea acoperișului și punerea elementului *floarea casei*.

Alegerea subiectului și a terenului etnografic este argumentată de câteva idei. Cunoștințele și tehnicile de construcție a locuinței reprezintă un capital intelectual al comunității locale, acumulat și îmbogățit permanent pe parcursul timpului. Acest patrimoniu concentrează o terminologie arhaică a materialelor, uneltelor, tehnicilor utilizate, reflectă inventivitatea și gândirea tehnică a omului de odinioară, înfățișează creația tehnică țărănească și al actului construirii ca pe o valoare umană și scop de viață, exprimă o memorie etnografică colectivă și un bogat tezaur de rituri de construcție.

Lunca Prutului de Jos reprezintă un teren etnografic deosebit prin bogăția, unicitatea și gradul de păstrare, perpetuare a patrimoniului cultural. Trecutul istoric în simbioză cu tradițiile și obiceiurile îndătinat de veacuri, cu procesele demografice și interferențele culturale, cu natura locului și oamenii constituie o subregiune etnografică pertinentă pentru a fi cercetată, cu un imens patrimoniu material și imaterial pus la dispoziție. Informațiile utilizate în articolul de față au fost culese în vara anului 2018 și 2019, în satele Crihana Veche, Pașcani, Manta, Vadul lui Isac, Brânza, Colibași, Slobozia Mare, Văleni, Cășlița Prut și Giurgiuiești.

Prin urmare, valorificarea memoriei colective aflată într-o continuă pierdere de date etnografice și purtători de patrimoniu, contribuie la creșterea importanței informațiilor de teren și includerea lor în

discursul etnografic. Reconstituirea unor fragmente cu referire la istoricul evoluției tehnicilor de construcție a locuinței în legătura cu intervențiile aduse în decursul timpului ajută la recuperări și completarea constructelor culturale locale, prezervarea terminologiei populare diverse, reconstituirea unor elemente de artă populară.

Însemnătatea cercetării subiectului este susținută de argumentul că în literatura de specialitate din Republica Moldova am identificat puține studii elaborate complex care să acopere integral subiectul, raportat la tot teritoriul țării și cu precădere la regiunea de sud.

În perioada interbelică echipele Școlii Gustiene în cercetările din satele basarabene au consemnat date relevante pentru acea perioadă cu privire la locuință și anexele gospodărești, materialele și tehnicile de construcție. În acest sens, remarcăm contribuția lui Gheorghe I. Năstase [18], Pavel Guja [10].

Elocvente sunt lucrările publicate în perioada de până la sfârșitul anilor '80 ai sec. XX, semnate de Zoia Moiseenko și Marina Marunevici. Z. Moiseenko oferă o analiză complexă, din punct de vedere arhitectural, a locuinței din toate regiunile Moldovei de la est de Prut, prezentând materialele de construcție locale, planimetria locuinței specifică regiunii, decorul exterior, interiorul locuinței. Maria Marunevici oferă o sursă pertinentă [16] de cunoaștere a habitatului comunităților etnice, al găgăuzilor și bulgarilor, cât și al românilor, întrucât autoarea precizează influențele, împrumuturile, asemănările și deosebirile cu privire la materialele de construcție, planul de organizare a locuinței, tehnica acoperișurilor, organizarea adăposturilor gospodărești. Matus Livșiț descrie diversitatea artistică de încadrare a lemnului, a pietrei în decorul exterior al locuințelor, prin conferirea unor accente arhitecturale de înaltă ținută estetică și meșteșugărească [15]. În lucrarea-enciclopedie *Moldovenii* este descrisă de asemenea, în mod sintetizat locuința și gospodăria.

După anii '90 investigațiile cu privire la tehnicile de construcție a locuinței tradiționale atrag interesul mai multor cercetători, dar puțini reușesc să elaboreze studii cuprinzătoare. Ion I. Drăgoescu publică 32 de manuscrise, în care sunt incluse în circuitul științific informații inedite despre așezări, tehnicile de construcție a locuinței și anexelor gospodărești, interiorul locuinței din județele Hotin, Storoiineț, Cernăuți, Soroca, Bălți, Orhei, Lăpușna, Ismail, Chilia [8] ș. a. Demne de apreciere sunt lucrările arhitectului Eugen Bâzgu, printre care menționăm monografia *Arhitectura vernaculară în piatră* și volumul de studii *Arhitectura tradițională – memorie identitară*, în paginile cărora cercetătorul abordează

ză subiecte precum tehnicile de prelucrare a pietrei și arhitectura vernaculară în piatră din principalele centre ale Republicii Moldova, obiceiuri și datini privitor la construcția casei la românii de la est de Prut. Cercetătoarea Maria Ciocanu aduce contribuții cu privire la tehnica construcției caselor din *amnari*, din chirpici, a caselor cu pereții din lut turnat cu scândura [7]. Un compartiment dedicat locuinței și gospodăriei aparține cercetătoarei Natalia Grădinaru în volumul *Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova*, în care analizează materialele de construcție, funcțiile constructive și practice ale locuinței și gospodăriei, regulile și cunoștințele despre trăsăturile tehnice ale spațiului și a construcțiilor populare.

Un bun reper științific pentru cercetarea acestui subiect este studiul etnologului ieșean Adina Hulubaș, *Magia începutului și umbra ca jertfă a zidirii în riturile de construcție din Moldova* [13], în care aduce contribuții și analize esențiale asupra precauțiilor asociate construcțiilor, alegerea materialelor de construcție și obținerea lor rituală de la natură, jertfa ca act ce legitimează magic zidirea și locuirea noii construcții. O lucrare de mare utilitate metodologică îl constituie *Corpusul de Documente Etnografice. Habitatul. Moldova* [6], apărută în 2017. Răspunsurile la chestionarele inserate în acest volum ne oferă posibilitatea realizării unei analize comparative a termenilor și datelor etnografice, o consultare și stabilire a particularităților și deosebirilor, facilitând astfel evidențierea caracteristicilor locuinței de la est de Prut.

În concluzie, menționăm că articolul curent contribuie cu date de teren la acoperirea unor lacune, documentarea și precizarea unor informații, cu ajutorul cărora, sperăm ca în viitor să fie realizată o lucrare amplă despre locuința din Republica Moldova.

### **Materialele și tehnicile de construcție a temeliei și pereților**

Locuința din lunca Prutului de Jos este un document *in situ* ce înregistrează, precum am menționat anterior, o sumă de informații, cunoștințe, tehnici, competențe meșteșugărești, preferințe locale și individuale. Acestea sunt determinate de factori sociali, economici, administrativi și, nu în ultimul rând îndătinat de tradiție, ca „piatră de temelie” și „stâlp de întemeiere”. Analog celorlalte localități în care s-a studiat locuința ca element al habitatului și în cazul de față observăm că „principiile fundamentale ale metodelor populare sau vernaculare de proiectare sunt încorporate în tradiție. Pentru a înțelege metoda de proiectare tradițională e necesar să înțelegi cum formele arhitecturale sunt generate în cadrul unui sistem de gândire dominat de tradiție” [11, p. 51].

Prescripțiile tradiționale admiteau începutul construcției casei în zi de luni sau joi, însă prohibițiile administrative, ideologice aplicate de autoritățile sovietice în a controla, interzice și pedepsi încercările de manifestare a anumitor ritualuri și ceremonialuri de familie, de a celebra sărbătorile religioase sunt relevante și pentru partea de viață materială a comunității locale. În acest sens, reputatul arhitect Eugen Bâzgu, în baza realităților de teren, afirma că: „În ultimele trei decenii ale existenței RSSM (1960–1990), când singurele zile de odihnă erau doar sâmbăta și duminica, pretutindeni se admitea să începi construcția casei inclusiv sâmbăta, dar niciodată duminica” [2, p. 67]. Astfel, tânăra familie împreună cu ceilalți membri ai comunității, căci așa cum cunoaștem, casele se construiau cu ajutorul colectivității, trebuiau să-și organizeze muncile conexe construirii în dependență de orarul de lucru, ce-l avea la serviciu. Prin urmare, vom observa, cum acest regim social s-a intercalat firesc cu etapele și modurile de pregătire a materiei prime, metodele și timpul de finalizare a lucrărilor de construcție a locuinței. În baza datelor vom constata munca între generații și a conjuncturilor sociale în care tinerii deprindeau abilități și îndemănări cu privire la cele trebuincioase vieții. De fapt, se va dovedi că: „Întrajutorarea și cooperarea intervin în diferitele stadii ale construcției, pentru realizarea anumitor sarcini, simbolizând formele dominante de solidaritate (familială, de rude, de vecinătate, rurală, etc), variabile în funcție de societate” [4, p. 388].

*Temelia* casei era pusă utilizând diverse materiale și tehnici, evoluând de la temelia din pământ bătut, piatră neregulată legată cu mortar, până la temelia din piatră tăiată întărită cu beton. Conform relatărilor oamenilor locului, inițial se fac *măsurări* și se bat patru țaruși în fiecare colț al casei, iar unii băteau și o cruce mică, ulterior stăpânul viitoarei case se înțelegea cu zidarii cum vor fi dispuse încăperile. Cei patru țaruși înfiți la cele patru colțuri ale casei aveau raționamente utilitare, inginerești, de a configura întărirea pereților, precum și gesturi magice amplificate anume de postarea crucii alături de țaruș, obiecte ce certifică actul de întemeiere și gestul de obținere, de posesie. Alături de practicile magice, obiectele cu rol apotropaic (pe care le vom pune în discuție într-un alt studiu – n. aut) orientate spre asigurarea prosperității, fericirii, sănătății generațiilor care se vor naște și trăi în respectiva casă; cunoștințele, tehnicile inginerești deținute de cei ce participau la construcția locuinței sunt orientate spre asigurarea durabilității edificiului, utilizarea rațională a materiei prime și a particularităților topografice ale locului, facilitarea procesului muncii și distribuirea sarcinilor pe potri-

va capacităților fizice. Astfel, „temelia, dacă locul e tare se sapă mai puțin, dacă locul e moale se sapă mai adânc, vreo 40 cm adâncime. Ulterior se turna ciment, nisip și piatră. Astfel se făcea zero” [35] – adică nivelul drept la suprafața solului (n. a.). Alteori, în dependență de locul ales, „La temelie săpam un hârleț și-l aruncam, altul îl lăsam și-l amestecam cu paie. La urmă podeaua o făceam din lut”. Alături de tradiția veche de a face fundamentul din pământ și lut, de prin anii '50 ai sec. XX se face fundament din piatră: „La temelie se pune piatră adusă de la Nisipărie, acea piatră avea formă neregulată. Puneau piatră cât nivelul pământului, apoi puneau din scândură lungă un fel de cofraj, pe care-l lăseau să se așeze, vreo 2–3 zile, și la urmă îl scoteau” [30].

Conform materialelor de construcție folosite am identificat case cu pereți de lut amestecat cu paie și pleavă, pereți din corpuri de lut de formă pătrată sau dreptunghiulară, case cu pereți de piatră și case cu pereți de cărămidă. De altfel, aceste materiale și tehnici de construcție sunt caracteristice zonelor joase de câmpie, așa cum este și lunca Prutului de Jos. Astfel, în ținut am identificat ridicarea pereților din ceamur prin bătutul pământului cu maiul în cofraj de scândură, clăditul pământului cu furca, împletituri de nuiele sau din trestie lipită cu lut, pereți clădiți din chirpici.

Prin intermediul textualizării înregistrărilor de teren, prelucrării datelor obținute încercăm să reconstituim procesul de construcție a locuințelor, tehnicile, soluțiile inginerești și arhitecturale utilizate. Prin urmare, edificarea locuinței avea loc: „Înainte, în fiecare sâmbătă, o sâmbătă la mine, următoarea la celălalt, așa toată vara, se ajutau unul pe altul. Aduceau lut galben de pe deal, îl împrăștiau la *loc de față*, în ogradă și-l amestecau cu paie și apă. Acest lucru se făcea în seara de vineri. Sâmbătă dimineața se pornea lucrul, femeile făceau *boțuri*, tinerii cărau cu roaba, cei maturi care erau mai în stare, mai puternici, împreună cu câțiva zidari din sat clădeau pereții. Peretele se ridica inițial cu primul rând la înălțimea de 1m, se lăsa să se usuce timp de o săptămână iar al doilea rând se făcea mai mic, care se clădea sâmbăta viitoare. În total se făceau patru rânduri cu înălțimea în descreștere, ca să nu se doboare sub greutate pereții. La final se făcea ultimul brâu” [35]. Despre această practică consemnează și alte surse „Ceamurul în boțuri era potrivit pentru zidirea construcțiilor de dimensiuni relativ mici (semibordeie, adăposturi la nivelul pământului cu două camere și case), nu întotdeauna era utilizat la construcția locuințelor mari. De asemenea, pereții groși ridicați în ceamur se uscau greu, în consecință zidirea lor se prelungea pe timp îndelungat și construcția era terminată

în perioada frigului de toamnă-iarnă” [16, p. 79]. În răspândirea masivă a tehnicii respective în sudul Basarabiei „...de a construi casa din boțuri de ceamur un rol important l-a avut experiența tătarilor nogai, la care tehnica ceamurului era pe larg răspândită și la momentul plecării lor din ținut. Împreună cu tehnica s-a înrădăcinat și termenul *ceamur*” [16, p. 94]. Preferința pentru această tehnică, de a construi locuință de ceamur, este datată cu sfârșitul sec. al XVII-lea și se datorează lipsei pădurilor în sudul țării. Conform cercetătorilor: „Începând cu a doua jumătate a sec. XIX, această tehnică treptat o înlocuiește pe cea a «furficilor», pretutindeni în așezările din valea Nistrului și Prutului, <...> la începutul sec. XIX, tot în regiunea sudică începe să fie utilizată și tehnica «în saman», răspândindu-se ulterior în partea centrală și nordică” [9, p. 161].

La Giurgiulești, ne povestește o locuitoare: „Casa noastră e făcută în 1953 pe casă veche, pe pământ vechi. Când începeai să ridici pereții, chemai oamenii să te ajute, îi chemai *la zid*. Veneau câte 30-40 de oameni. Am făcut lut cu paie luat din casa veche, aici în ogradă. Unii aduceau lutul de la deal. Am amestecat lutul cu caii. Făceam patru rânduri în total, un rând era înalt de aproape 60–70 de centimetri. Când nu mai ajungeai sus, făceai *riștovane*, un fel de schele și ridikai mai sus” [26].

O altă tehnică identificată în satele din lunca Prutului de Jos este *tehnica clăditului cu furca*. La Crihana Veche se făcea „ceamur [lut pentru construcția casei] cu rudele și vecinii, în groapă [în față casei se săpa groapa casei] călcam lutul și cu furcile puneam boțuri. Se lipea un rând și se usca două săptămâni, deasupra mai puneam un rând și așa cinci rânduri mergeau la casă” povestește Mihail Postic [21, p. 109].

Oamenii de la Manta ne povestesc: „Înmuiau de cu seară groapa cu lut și paie, călcau oamenii cu boi și cai. A doua zi veneau femeile la boțuri din lut, transportau cu targa din lemn vreo 15–20 boțurile și vreo 3–4 meșteri puneau boț lângă boț și ridica primul rând al peretelui cam de 1m. <...> Se lăsa să se usuce pereții atât cât s-au ridicat, 1–2 săptămâni, apoi se îndrepta, *răzăluie* cu hârlețul cu vârf pătrat. Când începeau al doilea rând, făceau din lemn haragi, și-i băteau la colțuri și la camere. Deja la sfârșitul construirii pereților se făcea *murlat* deasupra *zidăriei*, *grinzile* se legau cu sârmă și pe *murlat* se puneau *cumpănă*” [25] să se vadă dacă e drept.

Diversitatea de soluri argiloase după textură, culoare, grad de permeabilitate a determinat practica construirii pereților din chirpici în alternanță cu cărămida. Aceste blocuri arse la soare erau fabricate în gospodărie, în sat, în *formă de lampac a câte doi* sau

*câte patru*, prin folosirea materialului argilos adus de la *Lutniță*, paie și apa de ploaie colectată prin jgheaburi în bazine speciale sau adusă din Baltă. Despre tehnica construcției pereților din pământ-ceamur și de chirpici, răspândită în diferite regiuni ale spațiului românesc, amintește și Grigore Ionescu, notând că „construcția pereților cu chirpici se face prin zidirea succesivă în asize (paturi) suprapuse a blocurilor de chirpici. Asizele orizontale formează linii paralele continue; rosturile verticale (liniile de contact dintre două blocuri alăturate), sânt discontinue: «țesute». Aderența între blocuri se face în timpul construcției, prin udarea acestora cu apă sau cu pastă moale de ceamur” [14, p. 130].

Întâlnită este casa din cărămidă arsă, procurată de la fabrică „la noi casa e din cărămidă, s-au folosit 25 000 de cărămizi” [33]. În ultimele decenii ai sec. XX au început a fi tăiate blocuri regulate în piatră – *cotileț*, *cochileț*, ce lipsesc în regiune, dar sunt aduși din carierele din centrul țării, din valea Ichelului. Cotileții sunt utilizați la temelie și la ridicarea pereților.

Bălțile Prutului au oferit resurse diverse, printre care și stuful, bun material de construcție, înlocuitor al nuielelor, care lipseau sau se găseau în cantități mici aici. Spre exemplu la Văleni, stiblele de stuf și papură erau adunate în legături groase atât cât cuprindeai cu două palme, se legau, se așezau vertical, fiind întărite pe orizontală cu lațuri, bârne, nuiele subțiri. Iar la sfârșit erau bătute cu ceamur. De altfel „utilizarea trestiei (stufului) în construcțiile de nuiele este o apariție strict zonală (regiunea din Josul Prutului, regiunile Dunărene și cele din preajma lacurilor” [16, p. 76] – precizează Maria Marunevici.

Un alt termen local cu tehnica asociată este *casa de jâghiute*. Locuința este construită „din nuiele de salcie împletite și îmboldite cu lut. Acum nu se prea face. Pereții ca să fie drepecți se dădeau cu lut amestecat cu pleavă mărunțică, și apoi neteziți cu scândura” [27]. La Brânza la *jâghiute* se spune *jurughite*, reflectând același material și tehnică de construcție. Se mai folosea odinioară, atât în regiunea cercetată de noi, cât și în alte regiuni din dreapta Prutului, construcția pereților cu ajutorul șipcilor, umplute cu lut amestecat cu paie: „Îngropai pari înalți de vreo 6 metri, legai lațuri și băteai șipcă în picioare (pe verticală – n. a.) ca să formeze peretele. Apoi îmboldeai tot spațiul cu lut. Pereții erau groși de aproximativ 60 de centimetri” [28].

Finisarea pereților se săvârșea prin utilizarea unor diverse soluții decorative cu valori artistice. Pereții erau „văruiți”, „sâniți” cu alabastru și cu brâu colorat în josul lor. Casele construite în perioada postbelică au exteriorul zugrăvit în culori verde și al-

bastru. În anii '50–60 ai sec. XX, apare moda elementelor de zidărie în stucatură. Decorul din elemente de zidărie în diferite culori era plasat la colțurile casei, la ancadramentul ferestrelor și la uși, sub streășină. Monograme (inițialele stăpânului, anul construcției locuinței) scrise în chirilică, figuri de cerbi și cocoși, cercul spirală erau plasate în locurile de mare vizibilitate, pe partea superioară a pereților, deasupra ușii de la intrare, deasupra intrării de la chimeniță conferă un aspect original, estetic, personalitate locuințelor.

*Prispa*, drept adăpost deschis este prezentă la toate locuințele vechi, fiind construită cu un nivel pe soclu scund, cu stâlpi. Este amplasată de-a lungul fațadei, de-a lungul fațadei și pe o latură. Fundamentul adeseori este din pământ bătut, mai târziu apare prispa din piatră legată cu mortar. În modul de construcție se urmăreau următoarele etape: „Lângă casă se înălța prispa cam la 0,80 de cm” [36], „casele vechi au prispă, făcută din pământ. La prispă se pune o talpă plină cu pământ și stâlpi din lemn” [32], „De la fața casei se dădea streășina mai lungă și apoi se ridica din cărămidă sau din lemn stâlpi pe toată lungimea casei”.

Diversitatea materialelor și tehnicilor de construcție este demonstrată și de unele prelungiri ale locuinței dar și de alte spații de locuit mai mici din gospodărie. Astfel în regiune sunt consemnate casele semiîngropate de tip *bordei*. Bordei, în gospodăriile oamenilor din luncă, se zicea la o casă mică, alăturată celei mari, care inițial era locuința exclusiv a pescarilor, iar azi face parte din complexul de locuit al majorității gospodăriilor, fiind utilizată ca spațiu pentru gătit, dormit, în special pentru părinții ajunși la bătrânețe: „înainte lângă casă era un *bordeu*, unde dormeau membrii familiei” [29]. Aceste construcții „erau sărăcăcioase, săpate jumătate în pământ, acoperite cu stuf” [28]. La Văleni ca și în celelalte sate, *bordeu* se zice și la căsuța mică din gospodărie, de construcție mai veche, care avea o mică tindă și două cămăruțe: „Aici socrii mei ne-a dat loc să stăm, au prefăcut puțin pereții, însă înainte să ne mutăm noi se țineau și animalele” [24]. Acest context este argumentat și de afirmațiile lui Ion I. Rusu, care menționează că: „Bordeiul este o modestă casă rudimentară, locuință normală, dar improvizată, în genere, casa omului sărac, cunoscută mai ales în zonele de câmpie ca un tip de locuință caracteristic stepei” [19, p. 267]. La Giurgiulești, alături de casa mare este una mai mică, numită *pișnic*, construită din lut, în care se afla cuptorul de copt pâine și cotlonul unde se pregăteau bucatele [23]. În teren au fost observate spații sub prelungirea acoperișului, precum un *sărăiaș*, o bucătărioară construite din *jâghiute* bătute cu lut, sau din forme de lut.

### Materiale și tehnici de construcție a părții superioare a locuinței

Tavanul, numit local *podul casei* era etanșat simplu cu lut și paie, însă originalitatea tehnică o reprezintă modalitățile de aplicare ale acestuia. O tehnică arhaică, inedită, caracteristică locului este cea a podului din *coteț*, bătrânii procedau în felul următor: inițial poziționau și întăreau grinzile, corzile, pe deasupra se bătea în cuie o rogojină împletită din stuf și papură cât lungimea acestora. Această rogojină era *umplută, îmboldită, se arunca lut, muruială*. Spre sfârșit „cu grebla îndreptai și scoteai surplusul de lut ieșit prin stebtele de stuf”. La *podit* era apreciată cu precădere munca femeilor, care fiind cunoscătoare a diverselor tehnici de muruit, de aplicare a lutului și îndemânării înăscute terminau, lucrările de finisaj cu o mare eleganță.

O altă tehnică era podul din șipcă: „Se făceau grinzile, pe dedesubt se bătea *drancă* (șipcă), se înmuia iarăși lut cu paie, se adunau oamenii și aruncau lutul în pod” [34]. Un localnic ne relatează următoarele „La pod se bătea șipcă pe dinăuntru (lemn îngust și lung) în cruce. Oamenii muiau de cu seară lut și a doua zi puneau lut în pod. Bărbații puneau boțuri la pod, că era mai greu” [30].

Șarpanta era alcătuită din cunună și așezată pe conturul pereților cu mai multe grinzi longitudinale, cunună, care de altfel îngloba și prispa. Se *lemnua* cu brad sau salcâm, se ridicau căpriorii fixați cu cuie de metal. Se *scândurea* și apoi se învelea cu stuf, oale, în ultimele decenii cu foi de ardezie, țiglă metalică.

Cât privește forma și înălțimea acoperișului este prezentă locuința cu învelitoare în două și patru ape, ce au înclinații medii și spre medii (cca 45°). Casele vechi, numite bătrânești au acoperișul în patru ape. Locuirea în vecinătate cu comunități etnice diferite a determinat împrumuturi a unor elemente de construcție și organizare a spațiului locuit. Astfel, precum am precizat anterior, în satele cercetate se întâlnește în mod vădit casa cu acoperișul în două ape. Acest lucru este argumentat de mai multe realități. Autorii, care au mai cercetat subiectul în detaliu ori tangențial, afirmă că „nemții au fost în Bugeac promotorii formei de acoperiș în două ape, s-a creat la Copanca confuzia – că și procedeul după care asemenea acoperiș se lucrează în papură tot «nemțesc» este; cu alte cuvinte se confundă proveniența formei acoperișului [în două ape] care-i nemțească cu proveniența modului de lucrare [de papură «în solzi»], care în realitate nu-i nemțească. <...> originea acoperișului de papură «în solzi» nu-i nemțească, ci provine aici tocmai din valea inferioară a Dunării” [18, p. 187]. Autorul menționează despre Copanca, sat aflat în valea Nistrului de Jos, explicație ce poate

fi considerată probatoare și pentru celelalte comunități rurale din sudul Republicii Moldova, în special cele din valea Prutului de Jos, care au avut contacte permanente cu populația din bazinul Dunării. Alți autori afirmă că acoperișul în două ape, cunoscut și sub numele de bulgăresc [15, p. 85], este un model adus de coloniștii transdanubieni, bulgari și găgăuzi. În teren localnicii numesc acoperișurile în două ape, acoperite cu stuf, *case acoperite nemțește* [31].

Există argumente privind preferința localnicilor pentru un astfel de acoperiș, datorită utilității și comodității: „Din cauza insuficienței de umiditate (cantități mici de precipitații, adâncimea mare a fântânilor, râuri scurte, veri secetoase) caselor le sunt anexate rezervoare speciale pentru colectarea apei de ploaie, lucru posibil de realizat datorită acoperișului în două pante, decât a celor cu patru, deoarece pentru acesta erau necesare mai puține țevi și jgheaburi” [17, p. 96].

Localizate în preajma lacurilor din lunca Prutului este firesc ca tradiția acoperirii caselor cu stuf să fie de mare vechime, îmbogățită de diverse tehnici, soluții ingineresti și decorative, muncă ce a determinat organizarea multor instituții meșteșugărești, care au transmis cunoștințele până în timpurile relativ recente. Despre această specializare a comunității locale ne vorbesc sursele bibliografice, locuințele aflate în vechile nuclee de gospodărie, meșterii locali și oamenii care mai cunosc, își amintesc cum se *înveleau* odinioară casele cu stuf. Cercetătoarea M. Marunvici în lucrarea sa specifică că, toate satele de găgăuzi, aflate în centrul Bugeacului, se foloseau de trestia adusă, achiziționată la bazarele și iarmarocurile din Bolgrad, Comrat, Ismail sau direct din locurile unde era tăiat (satele din Valea Prutului de Jos: Manta, Vadul lui Isac etc.) [16, p. 88].

Materialul pentru învelitoare de stuf se pregătea din timp. Stuful era tăiat iarna din bălțile aflate pe moșia satelor, pentru că atunci era înghețat și ușor de deplasat pe oglinda apei. Stuful era transportat acasă cu ajutorul săniilor, căruțelor, unde era ales după grosime și *curățit de pană*. Înainte de a fi pus pe șarpantă, stuful „era legat *malduri* și-l puneau pe casă, apoi aceste malduri erau împrăștiate. Se puneau stuful cu vârful în sus, ca atunci când a ploua să se scurgă ușor. La urmă făceau creastă, cu mai puțin stuf lung aproximativ până la jumătate de acoperiș, se legau lațuri ca să țină stuful și ulucul de lemn. Pe parcursul timpului stuful mai putrezea și oamenii schimbau periodic firele putrezite, le ungeau cu lut și iarăși le puneau” [35]. Alt localnic ne povestește în detaliu că acoperișul „îl învelea nemțește, era uniform, stuful era bătut cu un *bătaci*. Acoperișul moldovenesc era simplu, cu stuful nebătut. Acoperișului îi făcea creas-

tă din stuf, și tocmai sus îi puneau un uluc din lemn, numit *cal*, cât e casa de lungă” [33]. La Pașcani, acoperișul moldovenesc nebătut mai este numit *rusește*.

Considerăm relevantă relatarea unui bătrân din Manta, care a participat la acoperirea caselor la el în sat, dar și în satele vecine. De asemenea, ținând cont că în studiile etnografice lipsesc relatări în acest sens, este oportun să prezentăm aceste informații prețioase: „Acoperișul de stuf se făcea în felul următor: se ridicau căpriorii, se scândurea mai rar, ca să poată omul să meargă să ridice stuf până sub creastă, sub *cunună*. Mai făceau acoperișuri nemțești. Luau o mână de stuf și împleteau din ambele părți și sus la creastă o lega precum un clește. Așa era acoperișul cu creastă, învelitoare de tip nemțească. Diferența dintre învelitoarea nemțească și moldovenească era felul cum se încheia creasta, la cea moldovenească doar se tăia stuful, și se dădea în partea cealaltă, iar la cel nemțesc mâna cea de stuf se înnodea. Stuful era pus în solzi sau *pscărește*” [29].

Gheorghe I. Năstase, în baza cercetărilor de teren la Copanca, specifică: „Capetele retezate oblice ale papurii dau impresia unei suprapunerii de solzi, se zice deci că acoperișul e lucrat «în solzi», însă mai rar, – obișnuit se spune că-i «lucrat nemțește»” [18, p. 185]. Despre utilizarea lațurilor de lemn la stabilizarea învelitorii de stuf consemnează și arhitectul Z. Moiseenco: „La construcția acoperișului cu tresție creasta acestuia era întărită de un cadru din *jărgonii* (lațuri, nuiele – n. a.), care ferea acoperișul de vânturi. Acest detaliu arhitectural utilitar a primit în Moldova originale expresii arhitecturale. Cadrul din *jărgonii* (lațuri) era vopsit deseori în albastru deschis sau roșu deschis și în combinație cu nuanța ocru-marro a trestiei sau a paielor crea o soluție viu colorată” [17, p. 96].

Învelitoarea de olane, de asemenea este prezentă la locuințele din lunca Prutului de Jos. Oalele pentru acoperiș erau cumpărate de cele mai dese ori, spun localnicii de la Ismail și Reni. Alte surse consemnează că „olanele erau aduse în sudul Basarabiei din Țara Moldovei și Valahia, Austria și chiar Franța. În coloniile, satele de bulgari și găgăuzi, erau prețuite în special olanele roșii elegante și durabile «de Marseille», de asemenea și cele «de Lugoj» din vestul Olteniei” [16, p. 89]. Frecvente au fost și acoperișurile de tablă.

E demn de menționat decorul de lemn lucrat în diverse tehnici precum cioplire, crestare, găurire, perforare, strunjire, traforare. Decorul frontoanelor se numește *florar*, iar modelul acestuia se transmitea *din lemnaș în lemnaș*. Motivele traforate la grinzi, tăieturile de la streșini, decorul frontonului sunt puternic stilizate, cuprinzând un bogat substrat arhaic de motive astrale: soarele, luna, steaua; motive avimor-

fe: porumbelul, cocoșul; motive fitomorfe: frunza, Pomul vieții, Strugurele, vița de vie; motive florale: buchet, floare; motive geometrice: arcuri de cerc, dinți de ferăstrău, linii curbe și drepte, meandre, romburi; motive zoomorfe: șarpele, cerbul. Pe lângă funcțiile artistice și estetice, frontoanele îndeplineau și utilități practice, Maria Bătcă într-un studiu dedicat Basarabiei, menționează că: „La casele construite din pământ, acoperișul se face în două ape, cea din față și cea din spate, iar în locul «apelor» laterale se fac «fundători» (frontoane) de scânduri, prevăzute cu ferestre pentru luminatul podului” [1, p. 107].

Autenticitate și substrat mitic se observă în motivele cioplite și combinate armonios în decorul *suliței casei*, numită local *floarea casei*, care de altfel este un „termen ocult preluat de meșterii populari, desemnând o scândură mai îngustă sau mai lată, traforată, așezată cu rost ornamental sub streșinile «tăvănite» sau tencuite” [20, p. 368]. Aceste elemente chiar dacă diferă după tehnica decorativă în fiecare localitate, ele amintesc de aceleași simboluri universale Pomul Vieții și Șarpele Casei. Despre frumusețea acestor părți ale acoperișului Matus Livșiț afirmă următoarele: „Deosebit și armonios este frontonul în satele din valea Prutului (Manta, Pașcani ș. a.) cu luxoasele lor covoare de stuf (adică acoperișul de stuf – n. a.) și modelul de căptușeală, în care uneori e posibil să vezi reminiscențele unui ornament de pe covor” [15, p. 51]. Drept concluzie, învelitorile de stuf mărginite fastuos de frontonul bogat ornamentat, stăpânite pe coloanele de lemn sau de piatră ale prispei cu printruri colorate și cioplite, reflectă o măiestrie tehnică și artistică, valori etnografice și arhitecturale de identitate locală. Acestea stau mărturie unei memorii etnografice bogate și a preferințelor de estetică populară.

### Concluzii

Locuința din lunca Prutului de Jos se integrează tipologic tipului de locuință caracteristică sudului Republicii Moldova. Lipsa pădurilor și prezența lutului, bălților a determinat utilizarea anumitor categorii de materiale de construcție. Lutul a fost utilizat în amestec cu resurse vegetale (paie, stuf, lațuri de salcie), iar complexitatea alternanțelor și durabilitatea construcțiilor au crescut odată cu trecerea timpului, schimbarea preferințelor, creșterea necesităților, intervențiile contemporaneității. Tehnicile de construcție au variat de la casa construită din pământ, din lut în boțuri, în brăuri, în jăghiuți, din chirpici, până la cea din cotileț de calcar, materiale prefabricate. Evoluția și schimbările sunt prezente și la tehnicile de construcție și așezare a acoperișului, cel mai vechi în patru ape, mai târziu apare acoperișul în două ape, ambele acoperite cu stuf. Acoperișul în două ape s-a statornicit, devenind tradiție locală

alături de prezența frontoanelor. Aceste din urmă soluții arhitecturale de formă triunghiulară reprezintă adevărate expresii de artă populară, comunicând contemporanilor identitate, meșteșug, statut social.

Apreciind cunoștințele deținute de oamenii locurilor, dibăcia, multifuncționalitatea lucrărilor asociate construcției locuinței, putem ralia la precizarea eruditului etnolog Petru Caraman, despre calitatea țaranului român de a fi *politehnos* [5, p. 348], pentru că omul de la sud, de la câmpie, ca și cel de prin alte locuri este un bun cunoscător al tehnicilor de construcție și meșter în construcții. Are îndemânarea, capacitatea să-și construiască adăpostul de la temelie până la acoperiș, de unul singur și beneficiind de ajutorul comunității.

#### Note

- <sup>1</sup> Cercetările de teren au fost realizate în cadrul programelor de cercetare a A. O. Institutul de Cercetări Bioarheologice și Etnoculturale și Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală.

#### Referințe bibliografice / References

- Bâtcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București: Libra, 1998. 194 p.
- Bâzgu E. Obiceiuri și datini privitoare la construcția casei la românii de la est de Prut. In: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, nr. XIV. Iași: Editura Palatul Culturii, 2014, pp. 59-88.
- Bâzgu E. Arhitectura tradițională – memorie identitară. Chișinău: Tipografia Centrală, 2018. 548 p.
- Bonte P., Izard M. Dicționar de Etnologie și Antropologie. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Trad.: S. Vultur și R. Răutu. Iași: Polirom, 2007. 800 p.
- Caraman P. Restituiri etnologice. Ediție îngrijită, introducere și notă asupra ediției de Ion H. Ciubotaru. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018. 689 p.
- Ciobănel A., Drogeanu P. Habitatul: Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român: Corpus de Documente Etnografice: Moldova. Vol. 4. București: Editura Etnologica, 2017. 461 p.
- Ciocanu M. Gospodăria satelor de pe malul Prutului. In: Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional. Conferința internațională 2-4 august 2007. Chișinău: Cardidact, 2007, pp. 53-71.
- Drăgoescu I. Ion. Locuința și gospodăria din Basarabia și Bucovina de Nord. Pe baza unor documente inedite. In: Revista de Etnografie și Folclor, 75 de ani de la Unirea Basarabiei și Bucovinei cu România, tom. 38, nr. 1-2. București: Editura Academiei Române, 1993, pp. 97-115.
- Гросул Я., Лазарев А., Зеленчук В. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977. 459 с. / Grosul Ia., Lazarev A., Zelenchuk V. Moldavane. Oчерki istorii, etnografii, iskustvovedenia. Kishinev: Shtiintsa, 1977. 459 s.
- Guja P. Natura și Omul la Nișcani: Observări antropogeografice. In: Buletinul Institutului Social Român din Basarabia (Nișcani și Iurceni), tom. 1. Chișinău: Tiparul Moldovenesc, 1937, pp. 38-55.
- Hubka Th. Just folks designing vernacular designers and the generation of form. In: Heritage Landscape. Krakow: International Cultural Centre, 1993, pp. 51-59.
- Hulubaș A. „Loc bun de casă”. Topografia spațiului de locuit în credințele și riturile de construcție din Moldova. In: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, nr. XVI. Iași: Editura Palatul Culturii, 2016, pp. 177-210.
- Hulubaș A. Magia începutului și umbra ca jertfă a zidirii în riturile de construcție din Moldova. In: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, nr. XVII. Iași: Editura Palatul Culturii, 2017, pp. 101-126.
- Ionescu G. Arhitectura populară românească. București: Editura Tehnică, 1957. 244 p.
- Лившиц М. Декор в народной архитектуре Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1971. 92 с. / Livshits M. Dekor v narodnoy arhitecture Moldavii. Kishinev: Shtiintsa, 1971. 92 s.
- Маруневич М. Поселения, усадьба и жилище гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1980. 168 с. / Marunevich M. Poselenia, usadiba y jiliche gagauzov Yujnoi Besarabii v XIX – nachale XX vv. Kishinev: Shtiintsa, 1980. 168 s.
- Моисеенко З. Архитектура сельских жилых домов Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1973. 204 с. / Moiseenko Z. Arhitektura selskiy jilich domov Moldavii. Kishinev: Kartea Moldoveneaska, 1973. 204 s.
- Năstase Gh. Locuința din satul Copanca (Evoluție, materiale, tipuri de adaptare la mediul fizic și uman). In: BICSR., tom. II. Chișinău: Tiparul moldovenesc, 1939, pp. 180-191.
- Russu I. I. Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic și componenta latino-romanică. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981. 466 p.
- Stoica G., Petrescu P. Dicționar de artă populară. București: Editura Enciclopedică, 1997. 520 p.
- Țărcomnicu E., David L. Habitatul. In: Crihana Veche. Album monografic. București: Editura Institutului Cultural Român, 2017, pp. 108-115.

#### Lista informatorilor

- Cazacu Maria, a. n. 1957, studii medii, băștinașă, s. Crihana Veche, înreg. la 13.08.2019.
- Cucoș Alexandru, a. n. 1924, 7 clase, băștinaș, s. Giurgiulești, înreg. la 14.09.2019.
- Bejenaru Lidia, a. n. 1953, studii medii, băștinașă, s. Văleni, înreg. la 01.08.2018.
- Gâscă Tudor, a. n. 1944, studii superioare, băștinaș, s. Manta, înreg. la 23.07.2018.
- Haheu Alexandra, a. n. 1935, 8 clase, băștinașă, s. Giurgiulești, înreg. la 31.08.2018.
- Hodinitu Maria, a. n. 1957, studii medii, băștinașă, s. Vadul lui Isac, înreg. la 16.08.2019.

7. Istrati Ion, a. n. 1959, 9 clase, venit din Crihana Veche, s. Pașcani, înreg. la 08.2018.
8. Lupu Gheorghe, a. n. 1953, 12 clase serale, băștinaș, s. Manta, înreg. la 22.07.2018.
9. Lupu Marcel, a. n. 1984, studii profesionale, băștinaș, s. Manta, înreg. la 21.07.2018.
10. Nedelcu Elena, a. n. 1929, 7 clase, băștinașă, s. Cășlița Prut, înreg. la 15.08.2019.
11. Sas Elena, a. n. 1953, studii medii, băștinașă, s. Slobozia Mare, înreg. la 17.08.2019.
12. Stoian Varvara, a. n. 1932, 8 clase, băștinașă, s. Manta, înreg. la 21.07.2018.
13. Șeremet Nicolae, a. n. 1956, 10 clase, băștinaș, s. Manta, înreg. la 19.07.2018.
14. Vicol Vasile, a. n. 1958, zidar, băștinaș, s. Manta, înreg. la 23.07.2018.
15. Zaprojan Nadejda Nicolae, a. n. 1938, 3 clase, băștinașă, s. Manta, înreg. la 23.07.2018.

**Dorina Onica** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală.

**Дорина Оника** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории. Национальный музей этнографии и естественной истории.

**Dorina Onica** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History. National Museum of Ethnography and Natural History.

**E-mail:** dorinaonica@yahoo.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-4935-5668>

Svetlana PROCOP

## „ȚIGANII” DE CONSTANTIN HANAȚKI – PRIMA SCHIȚĂ ȘTIINȚIFICĂ DESPRE ȚIGANII DIN BASARABIA

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956759

### Rezumat

#### „Țigani” de Constantin Hanațki – prima schiță științifică despre țiganii din Basarabia

Se știe că, pentru a recrea istoria țiganilor care au migrat din India în mai multe regiuni ale Europei cu mai mult de cinci secole în urmă, cercetătorii se preocupă de dovezile păstrate sub formă de surse tipărite și care furnizează informații antropologice despre poporul misterios, care din cele mai vechi timpuri se numea „tribul faraonic”. Obiectul studiului este lucrarea lui Constantin Hanațki (1826–1889) „Țigani” (1865–1866), care, de regulă, este inclusă în lista de lucrări cu tematică țigănească și care este menționată în mod tradițional în bibliografia romologilor din întreaga lume. Cartea a fost tipărită la Chișinău, fiind o copie din „Bessarabskie Oblastnie Vedomosti”, numerele 33–52 din 1865 și numerele 1–3 din 1866. Scopul studiului este caracterizarea lucrării lui C. Hanațki „Țigani” ca sursă importantă pentru studierea țiganilor din Basarabia secolului al XIX-lea. Pentru a atinge acest obiectiv, autorul încearcă să rezolve o serie de sarcini, între care: determinarea gradului de cunoaștere al țiganilor basarabeni de către C. Hanațki în timpul perioadei de ședere în Basarabia; caracterizarea studiului lui C. Hanațki despre problematica etnogenezei și a migrației țiganilor din India; determinarea nivelului conținutului informațional al activității lui C. Hanațki în scopul redării imaginii generale a șederii și ocupațiilor tradiționale ale țiganilor din Basarabia în perioada analizată. Relevanța cercetărilor efectuate este evidențiată de lipsa cercetărilor lucrării lui C. Hanațki, în ciuda includerii cărții sale „Țigani” în bibliografia lucrărilor cu tematică țigănească.

**Cuvinte-cheie:** țigani, Basarabia, C. Hanațki, reconstituirea istoriei, surse tipărite.

### Резюме

#### «Цыгане» Константина Ханацкого – первый научный очерк о цыганах Бессарабии

Известно, что для воссоздания истории цыган, переселившихся более пяти веков назад из Индии в различные регионы Европы, исследователей интересуют свидетельства, сохранившиеся в виде печатных источников и несущие антропологическую информацию о загадочном народе, которого с тех давних времен называли «фараоновым племенем». Объектом исследования является работа Константина Ханацкого (1826–1889) «Цыгане» (1865–1866), которая, как правило, включается в перечень трудов на цыганскую тематику и которая традиционно упоминается в библиографии ромологов всего мира. Книга перепечатана в Кишиневе из Бессарабских областных ведомостей, где она была опубликована в № 33–52 за 1865 г. и № 1–3 за

1866 г. Цель исследования – дать характеристику работы К. Ханацкого «Цыгане» как важного источника по изучению цыган Бессарабии XIX в. Для достижения поставленной цели автор попытался решить ряд задач: определить степень изученности бессарабских цыган К. Ханацким за период его пребывания в нашем крае; дать характеристику изученности указанным исследователем вопроса этногенеза и миграции цыган из Индии; установить степень информативности его работы с целью воссоздания общей картины пребывания и традиционных занятий цыган в Бессарабии в рассматриваемый период. Об актуальности принятого исследования свидетельствует отсутствие публикаций об изысканиях К. Ханацкого, несмотря на включение его труда «Цыгане» в библиографию работ на цыганскую тематику.

**Ключевые слова:** цыгане, Бессарабия, К. Ханацкий, воссоздание истории, печатные источники.

### Summary

#### “Gypsies” by Konstantin Hanatsky – the first scientific essay about the gypsies of Bessarabia

It is known that in order to recreate the history of gypsies who migrated from India to several regions of Europe more than five centuries ago, researchers are concerned with evidence kept in printed form and providing anthropological information about the mysterious people, who from ancient times was called the “pharaonic tribe”. The object of the present study is the work by Constantin Hanatsky (1826–1889) “Gypsies” (1865–1866), which, as a rule, is included in the list of works on gypsy themes and which is traditionally mentioned in the bibliography of romologists around the world. The book was printed in Chisinau, being a copy of “Bessarabskie Oblastnie Vedomosti”, issues 33–52 of 1865 and issues 1–3 of 1866. The purpose of the study is to characterize the work of C. Hanatsky “Gypsies” as an important source for the study of Gypsies in the XIX century Bessarabia. To achieve this goal, the author tries to solve a number of tasks, including: determining the degree of knowledge of Bessarabian gypsies by C. Hanatsky during his stay in Bessarabia; characterization of C. Hanatsky’s study on the issue of ethno-genesis and migration of Gypsies from India; determining the level of informational content of C. Hanatsky’s activity in order to give a general picture of the stay and traditional occupations of Gypsies in Bessarabia during the analyzed period. The relevance of the research is highlighted by the lack of research on the work of C. Hanatsky, despite the inclusion of his book “Gypsies” in the bibliography of works on gypsy themes.

**Key words:** gypsies, Bessarabia, C. Hanatsky, reconstruction of history, printed sources.

Pentru a consolida argumentul enunțat în titlul articolului potrivit căruia lucrarea „Țigani” (1965–1966) de Constantin Hanațki este prima publicație științifică despre țigani din Basarabia, amintim că, în momentul scrierii eseului, un alt eseu despre țigani a lui Mihail Kogălniceanu era cunoscut în regiune – „Schiță asupra istoriei, obiceiurilor și limbii țiganilor”, publicat pentru prima dată în franceză<sup>1</sup>, apoi în rusă, apărut în ziarul „Severnaia pcela” în 1838<sup>2</sup>, doi ani mai târziu în germană<sup>3</sup> și aproape 60 de ani mai târziu în română<sup>4</sup>. Unul dintre subiectele principale pe care M. Kogălniceanu le abordează în eseu său este etnogeneza țiganilor. În această chestiune, el se bazează pe concluziile lui Grellman, precum „țigani provin din Indostan”. La un moment dat, Heinrich Moritz Gottlieb Grellman a fost primul romolog care și-a susținut teza despre istoria și originea țiganilor, publicând-o la Londra în 1787 și 1807<sup>5</sup>.

În procesul de prezentare a materialului, vom încerca să arătăm că C. Hanațki a cunoscut destul de bine lucrările atât ale lui Mihail Kogălniceanu cât și ale lui Heinrich Moritz Gottlieb Grellman.

Relevanța studiului efectuat consistă în aceea că s-au scris multe despre Constantin Hanațki și despre perioada șederii sale în provincia Taurida, unde s-a mutat în 1866, fiind numit secretar al Comitetului statistic din Taurida. El a rămas la acest post timp de șase ani (1866–1871) și a făcut incredibil de mult pentru Regiunea Taurida, după cum demonstrează o serie de studii asupra activităților sale de V. V. Bobkov<sup>6</sup>. În timp ce despre perioada de ședere a lui C. Hanațki în Basarabia, în calitate de membru executiv al Comitetului statistic basarabean și redactor al părții neoficiale a ziarului „Bessarabskie oblastnie vedomosti” („Ziarul regional din Basarabia”), precum și despre eseu „Țigani”, există informații extrem de puține.

Pentru a înțelege care a fost situația în regiune la mijlocul sec. al XIX-lea înainte de venirea lui C. Hanațki în Basarabia, ne îndreptăm spre cercetarea lui V. Bobkov<sup>6</sup>, care consideră că „A doua jumătate a sec. al XIX-lea – începutul sec. XX în istoria studiilor regionale este strâns legată cu activitățile de cercetare active ale organizațiilor statistice administrative locale, așa numite comitetele statistice provinciale. Aceste instituții, după ce au unit o parte semnificativă a inteligenței provinciale în jurul său, au preluat rolul comunităților de cercetare avansate locale. Statistica la acea vreme a fost înțeleasă ca o disciplină care studiază o gamă foarte largă de probleme științifice, ca știința societății în ansamblu. O astfel de interpretare extinsă a făcut posibilă clasificarea cercetărilor asupra geografiei, istoriei, etnografiei și arheologiei ca lucrări statistice. Pentru mulți adepți, statistica a de-

venit, în primul rând, o metodă de cercetare, posibilă pentru orice disciplină umanitară” [6, p. 226].

Constantin Hanațki a ajuns la Chișinău în anul 1854. Anume atunci când la Chișinău s-a început editarea primului ziar periodic al provinciei Basarabia (17 iulie 1854). Despre data sosirii în Basarabia el povestește chiar în lucrarea sa „Țigani”: „Trăind în jur de 12 ani în Basarabia, am avut ocazia să arunc o privire mai atentă la țigani, să-i cunosc modul de viață, să-i văd în diferite stări – triști și veseli, sedentari și pe jumătate sălbatici, nomazi, cu o pasiune perseverentă pentru vagabondaj, libertate, care îi oferă un singur lucru – sărăcie, zdrențe și demoralizare completă. Cu toate acestea, în toată conștiința și sinceritate, pot depune mărturie că tribul țigănesc, în general, are un potențial bogat pentru o viață fericită și calmă, care deocamdată nu o are. Țigani sunt iscusiti, cu înțelepciune, sunt de o natură blândă, au caracter flexibil, sunt amabili, respectuoși. Dar toate aceste frumoase înclinații sunt vulgarizate de sclavie și dispreț etern prin care au trecut <...>” [11, p. 97].

În 1861, Hanațki devine membru cu drepturi depline al Comitetului statistic basarabean, iar în anul 1862, sub conducerea sa, a fost publicată prima „Pamiatnaia knijka Bessarabskoi oblasti” („Carte memorială a regiunii basarabene”), în care istoricul local a publicat eseuul său „Bessarabskie rîbnîe lovî”. Pentru compilarea publicației de referință, precum și pentru îmbunătățirea calității ziarului regional, istoricul local a primit mulțumiri de la guvernatorul regiunii [6, p. 226].

Cu toate acestea, puțin mai devreme, în 1860, C. Hanațki a condus activitatea editorială la gazeta „Bessarabskie oblastnie vedomosti”, semnând scurt „C. H.” (în rusă – „K. X”).

Numai în 1860 și 1861 C. Hanațki a publicat 21 de articole în „Bessarabskie oblastnie vedomosti”. Publicațiile au avut tematici diverse [6, p. 226].

Există foarte puține informații despre viața lui Constantin Hanațki înainte de sosirea sa în Basarabia. Se știe doar că viitorul statistician s-a născut în 1826 în familia unui preot. A absolvit seminarul din Tula. După ce a trecut examenul pentru titlul de profesor la domiciliu la Universitatea din Harkov în 1844, C. Hanațki a dedicat câțiva ani din viață activității pedagogice. Mai întâi, a lucrat la Harkov la gimnaziul local, apoi în familia unui moșier din Odessa și la internatul de nobili a liceului Richelieu [6, p. 226].

La sfârșitul anilor 1850 și începutul anilor 1860, ziarele „Bessarabskie oblastnie vedomosti” și „Odesskii vestnik” publicau periodic articole ale lui Constantin Vasilevici Hanațki, pe care le semna, de regulă, scurt („K. X.”), ce a provocat deja în perioada sovietică o mulțime de speculații și mituri despre proprietarul acestor inițiale.

S-a întâmplat așa că interesul pentru Constantin Hanațki l-au manifestat inițial „pușkiniștii” și anume Boris Trubețkoi. El a fost unul dintre primii din Basarabia care a atras atenția asupra materialelor semnate cu inițialele „C. H.” („K. X.”). Inițial, în lucrarea sa „Iz istorii periodicescoi peceati Besarabii 1854–1916” B. Trubețkoi nu l-a bănuțit pe Hanațki semnând „C. H.” („K. X.”), ci pe un alt autor basarabean: „autor al acestor minunate articole este H. Caraguș, unul din colaboratorii activi ai presei basarabene”. Vasile Malanețchi<sup>7</sup> a povestit acest lucru cititorului revistei „BiblioPolis” în 2005 într-unul din studiile sale, menționând că alți cercetători din acea vreme au presupus că A. Zașciuk, autorul celebrei lucrări „Materiali dlea gheografii i statistiki Rossii. Basarabskaia oblasti” (1862), („Materiale pentru geografie și statistică a Rusiei. Regiunea Basarabiei”, 1862), semna cu aceste inițiale [2].

Atenția lui Boris Trubețkoi a fost atrasă de un articol-eseu „Kirdjali” de Constantin Hanațki, publicat în 1862 în „Bessarabskie oblastnîe vedomosti”, semnat cu inițialele „C. H.”<sup>8</sup>. „Autorul articolului, remarcă Malanețchi, a relatat informații ulterior bine cunoscute despre eteristul Kirdjali, despre evadarea, capturarea și execuția sa, precum și faptul că Kirdjali a fost descris de Pușkin în romanul său cu același nume în 1834” [2]. B. Trubețkoi a acordat o mare importanță acestui articol al lui C. Hanațki, considerând că a fost prima mențiune despre Pușkin în presa rusă a Basarabiei din sec. al XIX-lea [10]. Cu toate acestea, pe lângă acest articol, C. Hanațki a mai scris despre Pușkin și Basarabia („Pușkin v Kișineve” și „Po gorodam i veseam Besarabii”), ce au fost publicate în „Novorossiyskii telegraf”, mulți ani mai târziu.

Cea mai apropiată de adevăr, potrivit lui V. Malanețki, a fost în acei ani Alexandrina Matcovschi, care a publicat un articol în revista „Nistru” (1972, nr. 2), iar apoi în „Prezențe moldovenești în publicațiile ruse din anii 1880–1905” [3, p. 134-135], și care, referindu-se la V. Zotov<sup>9</sup>, îl numește pe C. Hoinațki autor al inițialelor misterioase.

Litigiilor și ipotezelor științifice privind apartenența inițialelor „C. H.”, le-a pus capăt Vasile Ciocanu, afirmând într-un articol publicat („Nistru”, 1977, nr. 3, p. 137) că inițialele îi aparțin lui Constantin Hanațki, redactorul ziarului regional basarabean, care astfel semna articolele și eseurile sale, când ocupa această funcție până pe 7 martie 1866, după care a fost transferat la Simferopol, ca secretar al Comitetului statistic de acolo [2].

Potrivit lui V. Malanețchi, originalul exemplarului rotoprint „Țiganii” din ziarul „Bessarabskie oblastnîe vedomosti” cu „Țiganii” lui C. Hanațki se

găsește în biblioteca științifică a Universității de Stat I. I. Mechnikov din Odessa, în fondul „S. M. Voronțov” (nr. 3501) [2].

Se știe că, în anii petrecuți de C. Hanațki la Chișinău, el a fost ales membru cu drepturi depline al Comitetului statistic al Basarabiei, al cărui secretar era Alexandr Nikolaevici Egunov.

Ca statistician, tânărul funcționar C. Hanațki, a călătorit prin unele regiuni, colectând date statistice. Cea mai mare parte a materialelor culese în expedițiile lui C. V. Hanațki și-a găsit ulterior reflecția în numeroase publicații ale cercetătorului însuși, precum și în paginile cărții lui A. Zașciuk „Bessarabskaia oblasti” [6, p. 226].

Relatând despre rolul lui Alexandr Egunov (secretar al CSB) în formarea Comitetului de statistică basarabean, E. Rumeanțev menționează pe toți cei care, într-un fel sau altul, au fost membri ai acestui comitet. El accentuează în mod deosebit grupul de istorici din comitet, la care a aparținut și Constantin Vasilevici Hanațki, care în acea perioadă a deținut funcția de redactor al părții neoficiale la „Bessarabskie oblastnîe vedomosti”. Iată ce scrie E. Rumeanțev despre el și despre activitățile sale în CSB: „Constantin Vasilyevici adesea publica, și nu numai în ziarul, la care era angajat. Din păcate, nimeni nu a investigat încă activitățile acestui ascet, prin urmare bibliografia operelor sale tipărite este aproximativă. În comisie Hanațki era considerat cel mai bine pregătit expert în istoria Basarabiei. A relatat în mod repetat despre activitatea comitetului în «Vedomosti». «Pamiatnaia knijka Bessarabskoi oblasti” na 1862 god», publicată de el, a pus începutul publicației cărților voluminoase de conținut civil în Basarabia <...> Pentru a face acest lucru, Hanațki și Egunov au trebuit să consolideze în mod semnificativ baza poligrafică regională a Basarabiei” [8].

Cu toate acestea, înainte de a părăsi Chișinăul, C. Hanațki, aflat în serviciul public, a făcut cunoștință cu viața, istoria, cultura locală și a dedicat mult timp studierii tradițiilor și credințelor locale. A scris note de călătorie fascinante, studii referitoare la dezvoltarea industrială și agricolă a Basarabiei, note din viața locală, descrieri istorice și locale ale unor localități din regiune [6, p. 226].

Cercetătorul V. Bobkov, după ce a studiat lucrările lui C. Hanațki, aflate în arhivele din Sankt Petersburg și Simferopol, observă că eseurile lui au fost mereu distinse printr-o selecție calitativă de surse, noutate în expunerea problemelor<sup>10</sup>. Astfel, de exemplu, în publicația sa „Gorod Bel'tsy Bessarabskoy oblasti” („Orașul Bălți, Regiunea Basarabiei”), autorul a plasat informații foarte curioase despre șederea împăratului Alexandru I. În articolul „Gorod Soroki

i proiskhozheniye yego nazvaniya” („Orașul Soroca și originea denumirii”), autorul a sugerat că orașul și-a primit numele datorită faptului că localnicii (săraci) se refugiau în cetatea genezei situată pe teritoriul său în timpul invaziilor inamice [6, p. 226].

Judecând după corespondența găsită de cercetători<sup>11</sup>, C. Hanațki a luat decizia de a părăsi Chișinăul, abandonând toate posturile sale, cu mult înainte de martie 1866. Iată ce scrie cercetătorul V. Bobrov despre acest subiect: „După cum atestă materialele de arhivă, activitatea istoricului local s-a dezvoltat în condiții foarte dificile, conflictuale. În scrisoarea sa către cunoscutul istoric și statistician al regiunii Novorossiysk, membru cu drepturi depline al Comitetului statistic din Ekaterinoslav Apollon Alexandrovici Skalkovsky (1863), C.V. Hanațki a scris despre dificultățile care apăruse în calea cercetărilor sale în provincie. El menționa: «cu toată dorința de a aduce beneficii regiunii în care locuiesc, trebuie să-mi încetez curând activitatea <...> pentru că jugul editorial devine prea greu». Hanațki s-a plâns de neînțelegere din partea autorităților, lipsă de fonduri, număr limitat al personalului redacției. În ciuda acestei situații nefericite, până în 1865, a rămas pe postul de redactor al ziarului regional. Mai mult ca atât, în 1862, sub conducerea sa, a fost publicată prima sa lucrare «Pamyatnaya kniga Bessarabskoy oblasti» («Carte memorială a regiunii basarabene»)<sup>12</sup>, pentru care C. Hanațki a primit mulțumiri din partea conducerii guberniei” [5, p. 44-45].

Din biografia lui C. Hanațki se știe că în 1866 s-a transferat cu serviciul în provincia Taurida, unde a ocupat postul de secretar al comitetului local de statistică [6, p. 227]. În 1874, a fost transferat în provincia Herson, unde ocupa postul de funcționar cu misiuni speciale pe lângă guvernator, funcționar al comitetului statistic și redactorul părții neoficiale a ziarului „Khersonskiy gubernskiy vedomosti” („Ziarul regional din Herson”). La sfârșitul anului 1881, s-a retras și s-a stabilit la Odessa, unde a trăit ultimii ani din viață. În 1889, C. Hanațki se stinge din viață la vârsta de 63 de ani [6, p. 228; 8].

Nu se poate spune că, în afară de istoricul literar și pușkinistul Boris Trubețkoy, precum și cercetătorii - filologi pe care i-am enumerat mai sus, istoricii nu știau despre Constantin Hanațki și nu cunoșteau opera sa „Țigani”. Ei, și în primul rând, Capitolina Krițjanovskaia, deja la începutul anilor 60 ai secolului trecut, l-au menționat în lucrările lor. Și cel mai adesea – lucrarea „Țigani” [11].

Eseul lui Constantin Hanațki poate fi împărțit în mai multe părți. În prima parte, autorul oferă o relatare detaliată a istoriei țiganilor, cu trimiteri către surse autoritare, ceea ce sugerează că este scris într-o

manieră științifică. Desigur, Hanațki, ca jurnalist, redactor al revistei, în această parte a lucrării sale trece adesea de la un stil științific strict la prezentare științifico-populară.

„În familia europeană a apărut brusc, la un moment dat, un popor, despre care nimeni nu știa nimic, de unde venea, unde și de ce mergea – oameni, după tipul, caracterul, obiceiurile lor, extrem de interesanți și minunați” – așa, spectaculos, începe povestea sa despre țigani C. Hanațki [11, p. 1].

În continuare, autorul eseului științific și ni se pare, că acesta este un eseu științific, deoarece materialul prezentat este susținut de note explicative, trimiteri și comentarii, pe care autorul le „coboară la subsolul” paginii, oferă o descriere psihologică generală a poporului țigan, subliniind calitățile sale pacifiste: „Acest popor, aproape în stare sălbatică, a apărut aproape pe neașteptate în diferite locuri ale continentului nostru, fără niciun gând de cucerire, fără dorința de a obține locuințe și cetățenie; nu s-a gândit să stăpânească, dar era, de asemenea, departe de ideea de a se supune oricui; el nu voia să ofere nimănui nimic din el, dar nici nu căuta onoarea de a fi acceptat într-o familie, care-i era străină și să-i împărtășească durerea și fericirea” [11, p. 1].

Printre principalele caracteristici ale țiganilor, definite de C. Hanațki, sunt următoarele:

– „Acest popor nu a avut sau nu a vrut să aibă trecut, se pare că nu s-a interesat de-o speranță sau viitor”.

– „A renunțat de bună voie la toate beneficiile și faptele bune ale colonizării, pentru a nu-și pierde caracterul, a nu se contopi cu alte popoare.”

– „Acest popor nu era ca niciunul dintre popoarele care locuiau în Europa”.

– „Fără o patrie, o bucată de pământ, pe care ar putea să o numească a sa, fără să recunoască vreă credință, fără să-și cunoască istoria, legile, acest popor trăia pretutindeni la fel, fără să se supună voinței nimănui, nu cerea milă și nu se temea de persecuții, atât de groaznice și inumane”.

– „După ce s-a împărțit în părți sau tabere, acest popor a mers înainte fără ghid și busolă, neștiind nici locurile, nici țara, nu se gândea la ce îl aștepta înainte”.

– „Acest popor ar putea fi asemănat cu păsările care își fac cuiburile în crăpăturile stâncilor, pe prăgurile inaccesibile, zburând în țări necunoscute, ne cerând nimic altceva decât aer și libertate și îndurând greu colivia de aur.”

– „Fără să știe de unde a venit, unde se îndreaptă, când și unde va fi la limita rătăcirii sale, ne păstrând nicio singură legendă despre sine, nu și-a impus genealogia nimănui, nu a pretins că este urmaș a vre-

nui popor istoric, ignorând numărătoarea timpului, ignorând regulile în viață, păstrând o dogmă pentru sine – o superstiție brută, obiceiuri sălbatice care înlocuiesc legea, trăind în sărăcie permanentă, zdrențe, dispreț profund și umilire – spun că acest popor nu a vrut să schimbe pe nimic corturile lor și cu ele plăcerile sălbatice, inaccesibile oamenilor civilizați, zdrențele, foamea, nevoile și libertatea lor” [11].

Bineînțeles, vorbind despre situația țiganilor în Europa, când la sfârșitul sec. al XIV-lea, au apărut „cavalerii desculți și zdrențuiți, cu pielea întunecată, cu părul creț, îndrăzneți în a-și etala zdrențele și nuditatea”, C. Hanațki atrage atenția cititorului că situația țiganilor în bazinul dunărean era mai rea ca oriunde. Aici au fost supuși sclaviei umiltoare, supuși persecuției „ca fiarele sălbatice”, au devenit parii ai societății.

Astăzi, se știe cu siguranță de ce țiganii, împrăștiți în Europa, au primit scrisori de protecție în unele țări, ceea ce le-a permis să trăiască la periferia orașului și să se angajeze în meseriile lor. O versiune este că țiganii au susținut că au fost persecutați pentru lipsa lor de credință, respingerea creștinismului, din cauza apropierea lor de științele oculte și practicile vrăjitoriei.

C. Hanațki susține că, mutându-se dintr-un loc în altul, „neamul țigănesc” n-a recunoscut conducători, nu avea patrie, nici credință, nici lege. Trăind în prezent, fără griji de viitor. La prima lor apariție în Europa, țiganii nu au ascuns faptul că își prețuiesc libertatea mai presus de toate, dezvoltându-și astfel setea pentru aceasta.

Mai mult de atât, C. Hanațki nu numai că dă o caracteristică antropologică a țiganilor, ci se referă și la concepte precum caracterul național și mentalitatea.

O altă trăsătură interesantă a caracterului național al țiganilor este dezvoltată de C. Hanațki. El scrie: „Surprinși și neglijând vanitatea, lăcomia și frivolitatea, iluziile, neputința, viclenia, lașitatea, sclavia, țiganii nu permit prezența oricărei alte virtuți în imaginația lor, care ar fi mai pură și mai înaltă decât a lor, și necomplicată <...>. Acest comunism este capabil să se înrădăcească numai la oamenii care evită în mod arbitrar orice apropiere de civilizație, la cei care au crescut departe de relațiile publice”. Hanațki numește această trăsătură a caracterului țiganilor „respingere a instinctului social” [11, p. 5].

Constantin Hanațki, nu o dată și în mai multe locuri, menționează așa-numitele vicii ale țiganilor, printre vagabondaj, cerșetorie, furt, vorbind despre „beție și desfrâu”. Mai mult, el enumeră aceste vicii odată cu asemenea activități ale romilor, cum ar fi: „cântarea, muzica, dansul sălbatic, până la epuizare,

voioșia, beția, în care țiganul vede culmea plăcerii sale, apoi desfrâu, greu de imaginat”.

Credem că, descrierea nesăbuită a poporului rom ca bețiv și înecat în desfrâu a fost făcută de C. Hanațki oarecum nechibzuit și în favoarea „modei” de atunci „de a atârna anumite etichete” pe un popor sau altul. Cu atât mai mult că autorul eseurilor nici măcar nu încearcă să ascundă atitudinea sa arrogantă, imperială față de „tribul sălbatic”.

Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că, în mai multe privințe, caracteristicile date de C. Hanațki mărturisesc încercarea autorului de a înțelege profund subiectul prezentat, cu argumente și raționamente ale afirmațiilor sale. De exemplu, dragostea nu numai pentru libertate, ci și pentru natură, este explicată de C. Hanațki prin apartenența originală a romilor la triburi, în care închinarea necondiționată naturii este echivalată cu păgânismul.

În continuare, C. Hanațki vorbește despre acei pe care viața nomadă, cotidianitatea, obiceiurile, caracterul, abilitățile, iubirea arzătoare și pasiunea de libertate, energia și voința, i-a inspirat să creeze astfel de tipuri și personaje a țiganilor și țigăncilor, într-o formă poetică ce a uimit societatea europeană. Printre care: „Țigăncușa” lui Cervantes, Esmeralda lui Victor Hugo, Zemfira lui Pușkin, Preciosa lui Weber etc.

În plus, C. Hanațki în lucrarea sa citează un extras din poemul „Trei Boemi” de Lenau („Trois Bohémiens”), menționează pe Jacques Callot (1592–1635) – marele scriitor și gravor francez, autorul seriei „Țiganii”. Gravurile sale sunt considerate primele imagini ale țiganilor din Europa sec. al XVII-lea.

O parte importantă a eseului este secțiunea referitoare la problema etnogenezei țiganilor. O scurtă trecere în revistă, menționarea și evaluarea contribuției la elaborarea acestui subiect de către istoricii cu renume și romologii Heinrich Grellman (istoric, filolog, etnograf, unul dintre primii europeni care a scris despre țigani) și George Borrow (scriitor și călător englez, care, pentru a cunoaște mai bine țiganii, a trăit în tabără), confirmă competența și buna pregătire profesională a lui C. Hanațki.

Originea țiganilor, în multe privințe – trib misterios, mai ales în Evul Mediu târziu în Europa, a fost mult timp învăluită în mister. La sfârșitul sec. al XVIII-lea, doar datorită succesului cunoașterii sanscritei și a limbilor hinduse moderne au început să apară primele informații despre originea țiganilor.

În 1783, profesorul german Heinrich Grellman, pentru prima dată, bazându-se pe o comparație a trăsăturilor fizice și mai ales lingvistice ale țiganilor cu cele ale triburilor Sudra din India, a reușit să demonstreze faptul că țiganii sunt de origine indiană.

Nu putem decât să presupunem că atunci când C. Hanațki a scris lucrarea „Țigani” (1866), autorul se familiarizase cu cercetarea predecesorilor săi care au manifestat interes pentru „tribul misterios”. La acea vreme, au fost traduse și publicate în limba rusă lucrările istoricului și etnografului polonez I. Daniłowici (1826)<sup>13</sup>, lucrarea scriitorului român M. Kogălniceanu (1838)<sup>2</sup>. Lucrările istoricilor S. Palauzov (1859)<sup>14</sup>, A. Zaściuk (1862)<sup>15</sup>, precum și articolul lui statisticului A. Egunov (1864)<sup>16</sup> erau accesibile în limba rusă. Fiecare din această lucrare avea pagini întregi destinate trăsăturilor și modului de viață a Țiganilor basarabeni.

În ciuda acestor lucrări opera lui C. Hanațki rămâne a fi o lucrare originală, importanța căreia o putem aprecia astăzi.

Lucrările citate în text, în baza cărora să fac aprecieri și discursuri de către Constantin Hanațki dau drept dovadă că avem de afaceră cu un specialist romolog timpuriu, opera căruia a intrat în analele studiilor romologice.

În a doua parte a lucrării sale, C. Hanațki face o încercare de fundamentare a tuturor teoriilor și versiunilor istorice și lingvistice care existau la acea vreme, precum și a studiilor privind originea Țiganilor și așezarea lor în Europa. În prima parte își putea permite să compare viața în tabără a lui Jacques Callot și J. Borrow<sup>17</sup>, ambii, nefiind etnici Țigani, unul în Franța, celălalt în Anglia, călătorind prin orașe și țări. Ca rezultat a acestei vieți nomade au apărut gravurile remarcabile ale lui Jacques Callot și lucrările lui J. Borrow, care a relatat pentru prima dată cititorului european despre tradițiile și obiceiurile Țiganilor.

Componenta științifică a celei de-a doua părți a eseurilor „Țigani” de Hanațki este susținută de referințe directe și indirecte la:

- informații din lucrările lui Herodot;
- cronici europene din sec. al XIV-lea;
- Atlas de géographie ancienne suivi d'un tableau général ou précis chronologique des principaux événements depuis la création jusqu'à J. Christ. A. Paris, M.D.C.C.L.L.X.X.II.<sup>18</sup>;
- Muratori<sup>19</sup> (Louis Antoine du XVIII siècle. Antiquitates italicae medii oevi). Milano, 1723–51;
- caracteristicile triburilor după Plutarh;
- La Hongrie et la Valachie, souvenirs de voyage et notices historiques, par Édouard Thouvenel<sup>20</sup> (1840);
- raționamente despre „boemi” a istoricului german Thomasius<sup>21</sup>.

Istoricul Tomasius este de părere că Țigani pretind a provine din Egiptul de jos, pentru că sunt un popor cinstit și glorios. C. Hanațki a considerat

această afirmație naivă, deși a recunoscut că istoricul Andre, precum și istoricii Krants<sup>22</sup>, Aventin<sup>23</sup> și Munster<sup>24</sup>, au aderat la această categorie (idei naive despre originea Țiganilor) [11, p. 28].

Iată detaliile, explicațiile referitoare la istoricii Evului Mediu pe care le oferă Hanațki:

- Thomasius – „Eodem anno 1433 venerunt ad terram nostram quidam de populo ciganorum, qui dicebant se esse de Aegypto” Cron. bavar. Pag. 112. [din lat. În același an 1433, Țigani au venit pe meleagurile noastre, spunând că sunt din Egipt. Din Cronica bavareză, p. 112].
- Kranz este un celebru cronicar german din sec. al XV-lea [autorul cărții] Vandalia, sive Historia vandalorum. Francfort 1575 [în text].
- Aventin – Aventin Histoire de la Bavière [autor al istoriei bavareze].
- Münster-Sebastian, savant evreu care a acceptat ulterior mărturisirea lui Luther [11, p. 28].

Literatură studiată în franceză, germană, engleză, cunoștințe de limbă latină, stil de prezentare, aparate de referință utilizate, toate sugerează că C. Hanațki a fost o persoană destul de instruită, un istoric profesionist, capabil să se angajeze în polemici cu autorități cunoscute, apărându-și punctul de vedere asupra aspectelor importante din cadrul temei de cercetare.

După o astfel de reprezentare, C. Hanațki afirmă cu toată fermitatea, că din toate lucrările scrise la acea vreme despre romi, preferă studiul lui Grelman, pe care îl numește „o colecție elementară de informații despre romi, cea mai autentică și credibilă, un gen de compendium ciganorum, întrucât Grelman și-a încheiat concluziile despre Țigani după o cercetare îndelungată, o activitate științifică asiduă”<sup>25</sup> [11, p. 30].

Desemnată condiționat de noi a treia parte a lucrării, povestește despre situația Țiganilor din principatele dunărene, care, potrivit lui Hanațki, erau aproximativ 200 de mii de nomazi.

În această secțiune, Hanațki oferă descrieri ale Țiganilor din opera lui S. N. Palauzov<sup>26</sup>, se referă la lucrarea „Nouvelles recherches sur l'apparition et la dispersion des Bohémiens en Europe” de arhivistul și etnograful francez Paul Bayard<sup>27</sup>. Tema principală a acestei secțiuni este situația dificilă, umilitoare a Țiganilor basarabeni.

În articolul său „Din istoria Țiganilor șerbi din Basarabia în prima jumătate a sec. al XIX-lea”, angajata arhivelor de stat a Moldovei K. Krîjanovskaya se referă adesea la opera „Țigani” lui C. Hanațki. Opera lui Krîjanovskaya este până în prezent unul din-

tre cele mai importante studii bazate pe materiale de arhivă, care evidențiază situația țăganilor iobagi din Basarabia în prima jumătate a sec. al XIX-lea, arată rolul lor în economia moșierească și formele de luptă a țăganilor iobagi. Fiind una dintre puținele în acest domeniu, lucrarea arată de ce numeroasele măsuri ale guvernului țarist de a atașa țăganii pe pământ nu au dus la rezultate tangibile. Și ca urmare, de ce țăganii au fost lăsați singuri mult timp și au dus un stil de viață destul de liber.

Referindu-se la C. Hanațki, K. Krījanovskaya susține că, în timpul înrobirii țăganilor din Basarabia, moșierii se plâneau că țăganii sunt incapabili și nu doresc să se angajeze în agricultură, și citează o serie de subiecte despre țăgani, inclusiv un articol de Hanațki<sup>28</sup>.

Cu toate acestea ea remarcă: „Intenția autorilor de a afirma că țăganii iobagi nu au fost angajați în agricultură<sup>29</sup>, este respinsă de informațiile statistice ale rapoartelor transmise guvernatorului basarabean și de datele recensământului. De exemplu, conform datelor din 1829, erau 4013 de țăgani care lucrau la moșieri, «stabiliți sau angajați în prelucrarea pământului» – 3964 de suflete, nomazi – 4070 de țăgani iobagi<sup>30</sup> [7, p. 226].

K. Krījanovskaya afirmă că, datorită dezvoltării slabe a meșteșugăritului în rândul țărănimii Basarabiei în ansamblu în prima jumătate a sec. al XIX-lea, s-au creat condiții favorabile pentru activitățile meșteșugărești ale romilor. Și ca argument, ea citează caracterizarea activităților țăganilor din Basarabia date de C. Hanațki: „...Țiganii sunt necesari moldovenilor la fiecare pas. Fie pentru a face un plug, o boroană, pentru a potcovi un cal, fie că moldoveanul dorește să se distreze cu muzica, să asculte legende – totul se leagă de țăgani, deoarece ei, țăganii, sunt singurii muzicieni și rapsozi din Basarabia” [7, p. 228].

Faptul că țăganii liberi au trăit puțin mai ușor decât cei iobagi este remarcat de K. Krījanovskaya, citând-ul pe C. Hanațki: „niciun proprietar nu miza pe țăganul său iobăg în gospodăria sa, <...> nici unul nu voia să-și atașeze țăganul de pământ. Mulți dintre proprietari nu și-au văzut țăganii iobagi toată viața” [7, p. 230].

Un alt cercetător din Republica Moldova, Dinu Poștarencu, doctor în istorie, atrage atenția cititorului la pasajele din lucrarea lui C. Hanațki, dedicându-i un paragraf în articolul său, referindu-se mai mult la cum descrie autorul modul de viață al țăganilor din Principatele Române, oprindu-se asupra dezrobirii țăganilor în Țara Românească și în Basarabia. Un fapt descris de Hanațki, e vorba despre acțiunea dezrobirii țăganilor inițiată în Țara Românească prin actul semnat în 1836 de către domnitorul Alexandru

Ghica, care îl semnaleză și cercetătorul, merită să-l cităm și noi: „În semn de recunoștință pentru aceasta, țăganii i-au eternizat numele lui Alexandru Ghica în cântec, care poate fi auzit pretutindeni și în Basarabia<sup>32</sup> [4, p. 52].

Operele lui Hanațki erau cunoscute și în afara Imperiului Rus, despre ce ne dovedește următorul fapt. George Fraser Black (1866–1948), un cunoscut bibliotecar american, istoric și lingvist de origine scoțiană, care a lucrat la Biblioteca Publică din New York mai bine de trei decenii, autorul mai multor cărți despre cultura și antroponomia scoțiană, romi și vrăjitorie este unul dintre primii care a editat o colecție bibliografică pe tematica romologică, așa zisă „Bibliografie țăgânească” (1909), în care a inclus articolele și eseurile lui Constantin Hanațki.

În prezent se cunoaște că țăganii care s-au stabilit în Europa și dincolo de granițele sale, s-au schimbat foarte mult. Acesta nu mai este tribul despre care a scris C. Hanațki, că în timpul șederii sale de patru secole în Europa, acesta nu s-a schimbat mult, rămânând într-o stare pe jumătate sălbatică, neacceptând civilizația și beneficiile sale, instalându-și corturile în mijlocul câmpului, departe de alte locuințe, de parcă din frică de a se îndatora.

În concluzie, afirmăm că multe dintre problemele ridicate de C. Hanațki în carte continuă să rămână nesoluționate. Pe de altă parte, recomandările lui C. Hanațki privind problemele de integrare a romilor în societate sunt soluționate astăzi cu succes.

Astfel, C. Hanațki scrie: „Lucru ciudat! în timp ce Roma a trimis hoarde de misionari în cele mai îndepărtate țări, <...> în acest timp Roma apostolică, catolică nu a trimis nici un preot sau propovăduitor țăganilor pentru a-i converti pe tărâmul bisericii” [11, p. 13].

„În loc de această misiune salvatoare, s-a hotărât, în numele aceleiași dragoste pentru umanitate, să se folosească de tortură, persecuție, ruguri – unelte, la care au recurs majoritatea adeptilor răspândirii credinței creștine” [11, p. 14].

Ce cale de ieșire din această situație vede Constantin Hanațki? „Până când nu vor apare adeptii lui Borrow, care în dialectul nativ al țăganilor le vor arăta toate dezavantajele unei vieți nomade, semi-sălbatică; atâta timp cât există în Europa legi numai pentru țăgani, țăganii vor rămâne țăgani din cap până la picioare și vor sta în afara oricărei legi. Sedentarizarea, agricultura, angajarea în industrie, dar industrie cinstită, trezirea din această libertate sălbatică și nelimitată, ce încalcă drepturile personale și de proprietate ale celorlalți – de asta au nevoie țăganii la început, chiar dacă este împotriva voinței și dorinței lor” [11, p. 15].

De fapt, acestea sunt măsurile care sunt utilizate astăzi în mod universal pentru socializarea populației de etnie romă. Mediatorii dintre autorități și populația romă sunt mențiți să asigure, în același timp, păstrarea confidențialității complete, soluționarea pașnică a disputelor și conflictelor civile, să asiste la stabilirea comunicării între părți. După cum vedem, C. Hanațki s-a gândit deja la problemele care continuă să fie relevante în societatea noastră.

Constantin Hanațki încheie eseuul „Țigani” cu o „Legendă despre dragostea nefericită” între o fată orfană de proveniență țigănească și un tânăr dintr-o familie bogată. Diferențele sociale nu le-au permis să fie împreună și repetând soarta lui Romeo și Julieta lui Shakesper ei au pus capătul zilelor vieții sale aruncându-se împreună în gol de pe o stâncă. Realizând proiectul de editare a basmelor rome din Republica Moldova în anul 2010–2011 am inclus și această frumoasă legendă în contextul volumului din următoarele considerente. Fiind publicată pentru prima dată în anii 60 ai secolului al XIX-lea legenda rămâne una dintre primele legende (basmе) țigănești atestate în forma scrisă în Basarabia. Pe Constantin Hanațki în acest context îl putem numi primul folclorist-romolog, care a descoperit și a publicat această legendă țigănească.

În afara contextului acestui articol rămân încă multe probleme ridicate de C. Hanațki în eseuul „Țigani” și în numeroase articole publicate în timpul șederii sale în Basarabia. Toate materialele, rapoartele, notele de călătorie și eseurile acestui cercetător, istoric și etnograf dedicat au nevoie de o analiză științifică. Sperăm că opera „Țigani” de C. Hanațki va face obiectul atenției oamenilor de știință, a cercetătorilor, doctoranzilor și studenților.

#### Note

- 1 Kogalnitchan M. Esquisse sur l'histoire, les moeurs, et la langue des cigains. Berlin: Librairie de V. Behr, 1837.
- 2 Когалничан М. Очерк истории, нравов и языка цыган. Северная пчела. СПб., 1838, № 75, 77.
- 3 Kogalnitchan M. de. Skizze einer Geschichte der Zigeuner, ihres Sitten und ihrer Sprache. Stuttgart, 1840.
- 4 Когăлницеану М. Schiță despre Țigani. Traducere de Gh. Ghibanescu. Iasi: Tipografia „Dacia”, P. Iliescu & D. Grossu, 1900.
- 5 Grellmann M. Dissertation of the Gypsies. London, 1787; Grellmann M. Dissertation of the Gypsies. London, 1807.
- 6 Vezi și: Бобков В. В. Статистики Таврической губернии (XIX – начало XX века). Библиографический указатель / под ред. А. А. Непомнящего; Тавр. нац. ун-т им. В. И. Вернадского. Симферополь, 2004. 302 с.; Бобков В. В. К истории земско-статистических исследований в Таврической губернии, 1884–1889.

In: Культура народов Причерноморья, 2003, № 46, с. 122-127; Бобков В. В. Документы о деятельности сотрудников статистических комитетов Таврической губернии в XIX – начале XX века как исторический источник. In: Архивознавство. Археография. Джерелознавство: Міжвідомчий зб. наук. праць. Вип. 1: Архів та особа. Київ., 1999, с. 238-245 и др.

- 7 Vasiliu Malanețchi, director general al Muzeului Național de Literatură Mihail Kogălniceanu.
- 8 К. Х. «Кирджали». In: Бессарабские областные ведомости, 1862, № 2, с. 7.
- 9 Zotov V. Istoria vseмирnoi literatury. T. III, 1881, s. 583.
- 10 Lucrări ale lui C. Hanațki, scrise în timpul șederii sale în Basarabia: О табачной промышленности в Сорокском уезде; Шабский Вознесенский монастырь; Сельская полицейская власть в Бессарабии; Об уездном чиновничестве; 8. О виноделии в г. Сороках; Гиржавский монастырь; Табачная промышленность в Бессарабии; Селение Куничи; Очерки нравов, обычаев и быта молдаван; Очерки Бессарабии: Помана, обычаи над умершими, предрассудки и поверья у молдаван; Тунсул; Бендеры; Народная легенда; Цыгане; Черты из жизни и быта молдаван в Бессарабии; Айра-Альдриддж; Краткий взгляд на древнейшую историю Румынии; Краткий взгляд на древнейшую историю болгарского народа; Местные известия; Несколько слов о цехах; По пути от Кишинева до Одессы; Город Бельцы Бессарабской области; Город Сороки и происхождение его названия и др. [1].
- 11 Институт российской литературы РАН, рукописный архив № 7583. Цит. по: [5].
- 12 Памятная книжка Бессарабской области на 1862 год, изданная по распоряжению г. начальника области, в редакции Бессарабский областных ведомостей. Кишинев, 1862. II. 272 с.
- 13 Данилович И. Историческое и этнографическое исследование цыган. In: Северный архив. СПб., 1826, ч. 19, № 1, с. 64-79; № 2, с. 180-195; № 3, с. 276-290; № 4, с. 384-403; № 5, с. 73-86; № 6, с. 184-208.
- 14 Палаузов С. Н. Румынские господарства Валахия и Молдавия в историко-политическом отношении. СПб.: В типографии И. И. Глазунова, 1859.
- 15 Защук А. Цыгане. In: Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. СПб., 1862, с. 174-180.
- 16 Егунов А. О цыганах в Бессарабии. In: Записки Бессарабского областного статистического комитета. Т. 1. Кишинев, 1864, с. 115-116.
- 17 Borrow G. H. The Zincali. Lnd., 1841.
- 18 Атлас древней географии, сопровождаемый общей таблицей древней истории, как священной, так и светской, или точным хронологическим списком основных событий от творения до Иисуса Христа. Paris, Desnos, 1772.
- 19 Муратори (Луи-Антон Muratori, 1672–1750) – историк, cleric, bibliotecar la biblioteca din Mi-

- lano, autorul «Archivio Estense», «Anecdota latina», «Anecdota graeca». Lucrările sale despre istoria religiei sunt deosebit de valoroase. Vezi și: <https://www.britannica.com/biography/Lodovico-Antonio-Muratori> (vizitat 12.03.2020).
- <sup>20</sup> Edouard Thouvenel, ambasadorul Franței la Constantinopol în 1856. In: Scifos E.-T. Documente referitoare la Basarabia în arhiva de politică externă de la Paris (1856–1857). In: Tyragetia. Vol. XI (XXVI), nr. 2, 2017, pp. 130-136.
- <sup>21</sup> Tomasius – istoric teolog. Despre el vezi: Беркхоф Л. История дохристианских доктрин. In: <https://www.reformed.org.ua/2/295/2/Berkhof> (vizitat 14.04.2020).
- <sup>22</sup> Albert Krantz (1448–1517) – teolog, istoric și diplomat german, unul din cei mai populari scriitori umaniști ai secolelor XV–XVI, autor a numeroase opere fundamentale. In: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118777939.html#ndbcontent> (vizitat 14.04.2020).
- <sup>23</sup> Ioannes Aventinus (1477–1534) – umanist, istoric, filolog, teoretician muzical german. In: [http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Johann\\_Aventin/text.phtml?id=1666](http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Johann_Aventin/text.phtml?id=1666) (vizitat 14.04.2020).
- <sup>24</sup> Sebastian Münster, 1489–1552) – Savant german, franciscan din epoca Renașterii; ebraist și cosmograf. El a contribuit la răspândirea cunoștințelor limbii evreiești între savanții creștini și la studiul acesteia ca știință aparte la universitățile germane. In: [http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Seb\\_Muenster/text.phtml?id=1497](http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Seb_Muenster/text.phtml?id=1497) (vizitat 14.04.2020).
- <sup>25</sup> Historischer Versuch über die Zigeuner. 1781. Grelman. [În lucrarea lui C. Hanațki]
- <sup>26</sup> Румынские господарства Валахия и Молдавия, соч. С. Палаузова. 1858 г. [În lucrarea lui C. Hanațki].
- <sup>27</sup> Nouvelles recherches sur l'apparition et la dispersion des Bohémiens en Europe / par Paul Bataillard. Date de l'édition originale, 1849.
- <sup>28</sup> «О крепостных цыганах». In: Журнал общепользных сведений. 1858, № 7, с. 242-243; К. Ханацкий. Письма из Бессарабии. In: Бессарабские областные ведомости, 1861, № 20-21; Бессарабские цыгане и молдаване. In: Московские ведомости, 1864, № 153. Citat după: Крыжановская К. [7, s. 224].
- <sup>29</sup> Vezi și: Защук. А. Материалы для географии и статистики России. СПб., 1862, с. 177.
- <sup>30</sup> Ханацкий К. Письма из Бессарабии. In: Бессарабские областные ведомости, 1861, № 20-22. Ibidem.
- <sup>31</sup> Ibidem.
- <sup>32</sup> Citat după: [11, p. 71].
- <sup>33</sup> Informația despre lucrările lui C. Hanațki în bibliografia lui G. F. Black este prezentată pe p. 62 în felul următor: Kh. (K.). Tzygane (Bessarabskie Oblastnye Vyedomosti, nos. 8, 9, 34-36, 38-41, 43-50, 52 of 1865; nos. 1-3 of 1866. Kishinev, 1865, 1866). Otryvok iz stati o Tzyganakh (Bessarabskie Oblastnye Vyedomosti. no. 9. Kishinev, 1864). \*On history of the Gypsies. Khanatzkie (K.) Izsluyedovanie o Tzyganakh, nakhoityashchikhsya v Pridunaiskikh knyazhestvakh i Bessarabie (Bessarabskie Oblastnye Vyedomosti, no. 46. Kishinev, 1861). \*Account of Gypsies in Bessarabia, etc. Pismo iz Bessarabie (O Kryepostnom soslovii Tzygan) (Bessarabskie Vyedomosti. 1861, no. 20-22). \*A Letter from Bessarabia. The Gypsies as slaves. In: Black, George Fraser. A Gypsy bibliography, Provisional issue. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1909. 139 p. [ed. a II-a: London, 1914. 226 p.].

#### Referințe bibliografice / References

1. Ciocanu V. Chișinău și Odesa (Din istoria relațiilor culturale în secolul XIX). In: Limba și literatura moldovenească, 1982, nr. 2, pp. 3-9.
2. Malanețchi V. Rezolvarea unei criptograme: Constantin Hanațki (certitudini și ipoteze pe marginea unei scrisori inedite): [scrisoare adresată prințului S. M. Voronțov]. In: BiblioPolis. Vol. 16, nr. 4, 2005, pp. 45-47.
3. Matcovschi A. Prezențe moldovenești în publicațiile ruse din anii 1880–1905. Chișinău: Știința, 1976. 217 p.
4. Poștarencu D. Aspecte demografice referitoare la țigani din Basarabia (secolul al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea). In: Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology. Vol. II, nr. 2 (4). December, 2010, pp. 51-83.
5. Бобков В. В. До біографії К. В. Ханацького: За матеріалами архівів Санкт-Петербургу та Сімферополя. In: Історія і культура Придніпров'я. Невідомі та маловідомі сторінки: Науковий щорічник, вип. 1. Дніпропетровськ, 2004, с. 44-48. / Bobkov V. V. Do biohrafii K. V. Khanats'koho: Za materialamy arkhiviv Sankt-Peterburhu ta Simferopolya. In: Istoriya i kul'tura Prydniprov'ya. Nevidomi ta malovidomi storinky: Naukovyy shchorichnyk, vyp. 1. Dnipropetrovs'k, 2004, s. 44-48.
6. Бобков В. Из истории краеведческих исследований на юге Украины по данным архивов Санкт-Петербурга и Симферополя. In: Студії з архівної справи та документознавства: систематичний показчик змісту. Т. 10, 2003, с. 226-229. / Bobkov V. Yz ystoyuy kraevedcheskykh yssledovanyu na yuhe Ukraynu po dannym arkhyvov Sankt-Peterburha y Symferopolya. In: Studiyi z arkhivnoyi spravy ta dokumentoznavstva: systematychnyy pokazhchyk zmistu. T. 10, 2003, s. 226-229.
7. Крыжановская К. Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века. In: Труды центрального государственного архива МССР. Т. 1. Кишинев, 1962. 221 с. / Kryzhanovskaya K. Iz istorii krepostnykh tsygan Bessarabii v pervoy polovine XIX veka. In: Trudy tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva MSSR. T. 1. Kishinev, 1962. 221 s.
8. К. В. Ханацкий: Некролог. In: Одесский вестник, 1889, 17 июля. / K. V. Khanatskiy: Nekrolog. In: Odesskiy vestnik, 1889, 17 iyulya.
9. Румянцев Е. А. Александр Николаевич Егунов. / Rumyantsev Ye. A. Aleksandr Nikolayevich Yegunov. In: <http://www.bessarabia.ru/egunov.htm> (vizitat 07.04.2020).

10. Трубецкой Б. А. Пушкин в Молдавии. Из истории «молдавской пушкинианы». Кишинев: Литература артистикэ, 1990. 477 с. / Trubetskoy B. A. Pushkin v Moldavii. Iz istorii «moldavskoy pushkiniany». Kishinev: Literatura artistike, 1990. 477 s.
11. Ханацкий К. В. Цыгане. Оттиски из Бессарабских Областных Ведомостей с № 33–52 за 1865 год и № 1–3 за 1866 г. Кишинев: печ. в тип. област. правления, 1866. 100 с. / Khanatskiy K. V. Tsygane. Ottiski iz Bessarabskikh Oblastnykh Vedomostey s № 33-52 za 1865 god i № 1-3 za 1866 g. Kishinev: pech. v tip. oblast. pravleniya, 1866. 100 s.

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

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

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

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

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

Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI

## CHIȘINĂUL INTERBELIC ÎN MEMORIA EVREILOR (I)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956763

## Rezumat

**Chișinăul interbelic în memoria evreilor (I)**

Acest articol este dedicat reflectării realităților specifice și toposurilor Chișinăului (în special în perioada interbelică) de pe mind map-ul evreilor băștinași și locuitori ai orașului. Ca material analizat, am folosit în principal textele interviurilor înregistrate și prelucrate ca parte a proiectului de colectare a poveștilor și fotografiilor personale, implementat în Moldova de către Institutul Istoric Evreiesc Centropa (Germania) în 2001–2003, precum și alte surse cu caracter memorialistic. În prima parte prezentată, sunt examinate sinagogile și instituțiile de învățământ din Chișinău. Articolul conține o scurtă referință la istoria evreilor din Chișinău, precum și amintiri corelate cu informații istorice despre locuri semnificative pentru Chișinău, cum ar fi Sinagoga Corală, ieșiva, liceele și gimnaziile Principesa Dadiani, Regina Maria, Jeanne d'Arc, Colegiul profesional pentru fete evreice ș.a. Studiul arată modul în care se transformă realitățile istorice, refractându-se prin prisma amintirilor personale. Interpretând memoriile copilăriei din perioada antebelică, înregistrate mai bine de jumătate de secol mai târziu, se poate urmări și procesul de secularizare a comunității evreiești și integrarea acesteia în societatea moldovenească. În viitor, vor fi luate în considerare și instituțiile de caritate evreiești: spitale, orfelinate, aziluri, precum și locul cimitirului evreiesc în istoria orașului și memoriile personale ale evreilor din Chișinău.

**Cuvinte-cheie:** Chișinău, evrei, istorie orală, arhitectura, sinagogă, instituții de învățământ.

## Резюме

**Межвоенный Кишинев в памяти евреев (I)**

Настоящая статья посвящена отражению конкретных реалий и топов Кишинева (преимущественно межвоенного периода) на mind map евреев – уроженцев и жителей города. В качестве анализируемого материала привлечены в основном тексты интервью, собранные, записанные и обработанные в рамках проекта по сбору личных историй и фотографий, реализованного в Молдове Еврейским историческим институтом Centropa (Германия) в 2001–2003 гг.; а также другие источники мемуарного характера. В представленной первой части рассматриваются кишиневские синагоги и учебные заведения. Статья содержит краткую историческую справку о еврейской истории Кишинева, воспоминания в сравнении с историческими справками о таких значимых для кишиневцев местах, как Хоральная и другие синагоги, ешива, лицеи и гимназии княгини Дадияни, Regina Maria, Jeanne d'Arc, ремесленное училище для еврейских девочек. Исследование показывает, как трансформируются исторические реалии, прелом-

ляясь сквозь призму личных воспоминаний. Кроме того, по детским воспоминаниям довоенного периода, записанным более полувека спустя, можно проследить процесс секуляризации еврейской общины и интеграции ее в молдавское общество. В перспективе будут рассмотрены и еврейские благотворительные учреждения: больницы, сиротские дома, богадельни, а также место еврейского кладбища в истории города и в частных воспоминаниях кишиневских евреев.

**Ключевые слова:** Кишинев, евреи, устная история, архитектура, синагога, учебные заведения.

## Summary

**Interwar Chisinau in the memory of the Jews (I)**

This article is devoted to the reflection of specific realities and sites of Chisinau (mainly of the interwar period) on the mind map of Jews – natives and residents of the city. We mainly used as material for analysis interview texts collected, recorded and processed as part of the project for the collection of personal stories and photographs, implemented in Moldova by the Jewish Historical Institute Centropa (Germany) in 2001–2003; as well as other sources of memoir character. In the first presented part, Chisinau synagogues and educational institutions are examined. The article contains a brief view of the history of the Jews from Chisinau, as well as their recollections compared with historical information about significant sites of Chisinau, such as the Choral Synagogue and others, yeshiva, Princess Dadiani, Regina Maria, Jeanne d'Ark lyceums and gymnasiums, the vocational school for Jewish girls. The study shows how historical realities are transformed, being refracted through the prism of personal memories. According to childhood memoirs of the pre-war period, recorded more than half a century later, one can also trace the process of secularization of the Jewish community and its integration into Moldavian society. In the future, Jewish charity institutions will also be studied: hospitals, orphanages, almshouses; as well as the place of the Jewish cemetery in the history of the city and in private memoirs of Chisinau Jews.

**Key words:** Chisinau, Jews, oral history, architecture, synagogue, educational institutions.

Istoria evreilor din Chișinău a fost de mai multe ori și, desigur, în continuare va fi subiectul interesului istoriei locale și al cercetării științifice. Însă un alt aspect este interesant: cum arată Chișinăul în poveștile particulare, memoriile, pe harta minții martorilor vii și participanților la viața orașului. Am studiat 24 de interviuri în genul istoriei orale cu evreii din Chișinău, înregistrate la începutul anilor 2000 pentru Institutul Istoric Centropa<sup>1</sup>.

Să începem cu contextul istoric. Evreii locuiesc la Chișinău încă de la începutul sec. al XVIII-lea. În 1774, aproximativ 600 de evrei locuiau într-un oraș cu o populație de aproximativ 7.000 la sfârșitul sec. al XVIII-lea. La acea vreme, orașul era sub stăpânirea otomană. În perioada 1812–1918, Chișinăul a aparținut Imperiului Rus și a fost centrul administrativ al Basarabiei, iar din 1873 – capitala provinciei Basarabia.

Deja în sec. al XIX-lea Chișinăul era un oraș multiethnic și multi-confesional, locuit de evrei, ruși, ucraineni, români, polonezi, germani, armeni, greci, țigani. În această perioadă orașul a crescut rapid – și odată cu el a crescut populația evreiască.

În 1847, la Chișinău locuiau peste 10.000 de evrei, reprezentând aproximativ 12% din totalul populației. Până la sfârșitul secolului, când orașul însumase oficial aproximativ 100.000 de locuitori, numărul evreilor a crescut de cinci ori și reprezenta jumătate din populația Chișinăului. Conform Primului Recensământ General al Imperiului Rus din 1897, la Chișinău locuiau 108.483 de cetățeni (inclusiv în suburbii – 23.669): 57.018 de bărbați și 51.778 de femei<sup>2</sup>. Evreii dintre ei numărau 50.237 de locuitori: 24.630 – bărbați și 25.607 – femei, 46.5%<sup>3</sup>. Cu alte cuvinte, la sfârșitul secolului, evreii erau cel mai mare grup etnic din Chișinău. Mai mult, Chișinăul era cel mai „evreiesc” dintre marile orașe ale Zonei de reședință: la Odesa, Varșovia, Vilno, populația evreiască era mai mare ca cifră absolută, dar nu și în procente.

Odată cu industrializarea, au apărut fabrici, multe dintre ele aparținând evreilor. Dar și printre muncitorii de rând, inclusiv muncitorii zilieri, erau mulți evrei. Evreii au fost reprezentați în toate domeniile vieții, iar comunitatea evreiască a jucat un rol important în dezvoltarea, viața socială și economică a orașului.

Chișinăul a devenit cunoscut în toată lumea datorită infamului Pogrom din 1903. Pogromurile din Imperiul Rus au început încă în anii 1880, dar Pogromul de la Chișinău, care a izbucnit în timpul coincidenței calendaristice în 1903 a Paștelui ortodox și a Pesahului evreiesc, a devenit cel mai sângeros din istoria Imperiului Rus. 49 de evrei au fost uciși, peste 600 răniți, sute de case, magazine și fabrici au fost distruse și arse. În 1905, în Basarabia s-au petrecut din nou pogromuri anti-evreiești și, de data aceasta, nu numai la Chișinău, iar alte 19 persoane au fost ucise. Pogromurile de la Chișinău au devenit un moment de cotitură în istorie, dincolo de Basarabia.

Din 1918, Basarabia și, bineînțeles, și Chișinăul, intră în componența Regatului României. Deși, la sfârșitul anilor 1930, administrația română a supus evreii discriminării, o mare parte a perioadei interbelice, viața comunității evreiești a înflorit.

Iată cum, de exemplu, David Vanșelboim, născut în 1928, își amintește copilăria timpurie, petrecută la Chișinău: *Când eram copil, Chișinăul era un oraș destul de mare. Era locuit de moldoveni, ruși, evrei, greci, armeni, bulgari, polonezi. Am locuit într-un cartier preponderent evreiesc din centrul orașului. Evreii erau meșteșugari și comercianți, dar existau și medici, avocați evrei. În Chișinău erau peste 60 de sinagogi și case de rugăciuni. În afară de instituții religioase, existau școli evreiești pentru băieți și fete, orfelinate pentru orfani și copii din familii sărace, case de bătrâni, un spital evreiesc și o rețea dezvoltată de organizații de caritate. Tinerii evrei erau pasionați de ideile sioniste. Deși respectam tradițiile și sărbătorile, tatăl meu credea cu adevărat în știință și educație. A aparținut intelectualității evreiești progresiste și a lucrat ca pediatru<sup>4</sup>.*

Vom lua în considerare, dacă este posibil (în această publicație sau în continuarea ei) toate tipurile de organizații evreiești menționate în acest paragraf: sinagogi, spitale, organizații caritabile și instituții de învățământ. Dar să începem cu sinagogile ca centre tradiționale ale vieții evreiești.

Este interesant modul în care David Moiseevici estimează numărul de sinagogi din Chișinău: „mai mult de 60”. După cum se știe, există legendara „listă a lui Țirelson”, care include 77 de obiective. Totuși, această listă nu separă „beth kneset”-urile (clădire destinată serviciilor religioase evreiești și, de obicei, și pentru învățătură religioasă): sinagogile în sine, „kloitz”-urile (sinagogi mici) și „știbl”-urile (case și apartamente private, unde se adunau evreii în număr mic, un pic mai mult decât „minian”, – este cvorumul a zece adulți evrei necesari pentru anumite obligații religioase, adică minimum 10 persoane), dar și cele existente și închise la acel moment. Prin urmare, „mai mult de 60” sună destul de credibil. Desigur, nu ne putem aștepta la exactitate istorică de la amintirile din copilărie. Poate David Moiseevici a auzit această cifră în copilărie, sau poate mult mai târziu; important este că el vorbește despre ea.

Polina Leibovici ne vorbește și ea despre viața evreiască intensă și anevoiasă din Chișinăul copilăriei sale: *Chișinăul era împărțit în orașul de sus și orașul de jos. Orașul de jos era o zonă săracă și murdară, iar cel de sus era cu mult lux. Existau magazine scumpe pe strada centrală, Aleksandrovskaia. Unul dintre cele mai mari era cel de îmbrăcăminte deținut de familia Barbalat. <...> Proprietarii aduceau mărfuri din Franța și din alte țări europene. <...> Aceste magazine erau destinate oamenilor înstăriți. Existau magazine mai mici. Majoritatea aparțineau evreilor, dar existau și magazine ale proprietarilor ruși. <...> Locuitorii Chișinăului se plimbau pe strada Aleksandrovskaia,*

*lângă Arcul de Triumf. Mamele cu copii mici ieșeau la plimbare pe bulevard<sup>5</sup>.*

Exact un an, din iunie 1940 până în iunie 1941, Chișinăul și toată Basarabia au aparținut Uniunii Sovietice. În acest an, zeci de mii de basarabeni, inclusiv mii de evrei, au fost deportați în Siberia, în primul rând sioniștii, intelectualii și oamenii de afaceri. La 16 iulie 1941 trupele germane și române au intrat în oraș. În următoarele luni, mii de evrei au fost uciși, peste 11.000 au fost trimiși în ghetoul de la Chișinău, iar de acolo deportați în lagărele guvernământului din Transnistria. Puțini dintre evreii din Chișinău au supraviețuit.

După război, la Chișinău mai erau aproximativ 5.000 de evrei. Puțini dintre ei erau supraviețuitori ai ghetoului de la Chișinău, cei mai mulți s-au întors din evacuare, iar unii din lagărele de concentrare. În perioada sovietică, în oraș funcționa o singură sinagogă (Gleizer Șil, sinagoga geamgiilor și a legătorilor de cărți), viața religioasă evreiască a fost de fapt interzisă, deși, în 1970, numărul evreilor care locuiau în Chișinău a crescut la 50.000. În anii '70, mii de evrei au emigrat, în principal în Israel. Când Moldova și-a declarat independența în 1991, aproximativ 35.000 de evrei mai locuiau în capitală. În prezent, rămân doar câteva mii.

Cu toate acestea, din 1989, viața comunității evreiești a reînviat.

### I. SINAGOGILE. Sinagoga Corală

Bella Ceanina, născută în 1923, în interviul acordat Centropiei relatează despre importanța Sinagogii Corale pentru familia ei: *Părinții mei au respectat întotdeauna sărbătorile evreiești. Îmi amintesc bine că în vacanțe tatăl meu îmbrăca un costum negru și mergea cu mama la Sinagoga Corală, cea mai mare din Chișinău. Tatăl meu avea un tallit mic pe care îl purta de sărbători. Uneori mă luau cu ei. Stăteam la balcon cu mama. Sinagoga era foarte frumoasă și aglomerată<sup>6</sup>.*

Clădirea Sinagogii corale s-a păstrat, însă este de nerecunoscut. În prezent, în această clădire, se dau spectacolele teatrului rusesc Anton Pavlovici Cehov; dar până în 1940 aici cânta cantorul Sinagogii Corale. Sinagoga a fost deschisă în septembrie 1913. La inaugurare, cei prezenți au cântat „Боже, царя храни!” – imnul Imperiului Rus. Fotografii istorice ne arată impresionanta clădire a Sinagogii Corale – tipică pentru acea vreme arhitectură a sinagogilor, cupolă și fațadă în stil maur. Șirurile de cărămizi închise și deschise la culoare dădeau sinagogii un aspect impresionant. Dar nici cupola, nici fațada maură nu s-au păstrat.

*Rabinul sinagogii Iehuda-Leib Țirelson, era o cunoscută personalitate publică, membru al parlamentului românesc. L-am văzut probabil, dar nu-mi*

*amintesc cum arăta. Țirelson a murit în primele zile ale războiului. Se spune că o bomba a lovit apartamentul său<sup>7</sup>.*

Există două versiuni ale morții rabinului Țirelson, care se aseamănă doar în termeni generali și datare. Ambele coincid prin faptul că rabinul la vârsta de optzeci și doi de ani a refuzat să se evacueze din Chișinău și a murit în primele zile ale războiului. Dar o versiune prezintă o imagine romantică a unui luptător care încearcă să influențeze autoritățile de ocupație: fie să apeleze la umanismul lor, fie să-i intimideze cu autoritatea, statutul și legăturile sale (a fost membru al parlamentului român până în 1926 și era cunoscut la curtea regală românească etc.). O a doua versiune (adevăr istoric) este a unui chișinăuian, care, la fel ca mulți alții, a murit în timpul unuia dintre primele bombardamente, la începutul lunii iulie 1941.

Este interesant faptul că Bella Semionovna nu susține „legenda” populară în rândul oamenilor, ea urmărește versiunea istorică.

Riva Belfor, născută în 1934, își amintește și ea de viața religioasă din Chișinău înainte de al Doilea Război Mondial: *În 1939, familia noastră s-a mutat la Chișinău. Aveau nevoie de un șoihet, măcelar pentru sacrificare rituală. Am închiriat un apartament cu trei camere mici. În curte era un hambar unde lucra tatăl meu. Fratele meu mai mare, Motl, îl ajuta pe tata, așa învăța de la el. Motl a studiat la heder – școală religioasă pentru băieți. Tatăl și bunicul l'heil petreceau mult timp învățându-l. Fratele meu se pregătea pentru ritualul Bar Mițva – majoratul evreiesc. Ceremonia a fost susținută de rabinul Țirelson în Sinagoga Corală. După aceasta, Motl a fost înscris la ieșiva, școală religioasă unde se pregăteau viitorii rabini. Profesori de religie bine pregătiți, precum rabinul Țirelson și unchiul nostru Iosif Epelbaum predau la ieșiva din Chișinău<sup>8</sup>.*

Clădirea Sinagogii Corale nu a avut de suferit în timpul războiului, iar evreii care au supraviețuit Holocaustului, întorcându-se la Chișinău, au sperat să folosească din nou clădirea ca centru religios, dar nu li s-a permis. Teatrul rusesc Anton Cehov a primit clădirea fostei sinagogi după reconstrucție. În 1966, clădirea a fost complet reconstruită în spiritul constructivismului sovietic. Astfel, actuala clădire a teatrului Anton Cehov nu seamănă deloc cu cea din 1913.

### Sinagoga Lemnăria

Clădirea fostei sinagogi Lemnăria a fost construită în 1835 și mai bine de 100 de ani a servit ca lăcaș pentru una dintre sinagogile centrale ale orașului. De aici, în 1903, a pornit procesiunea funerară, care a petrecut la cimitirul evreiesc sulurile Torei, pângărite în timpul Pogromului.

Către sfârșitul sec. XX, din clădirea originală s-a păstrat doar demisolul, unde pe vremuri era mikve, și fațada, care, la începutul anilor 2000, în timpul reconstrucției clădirii, a fost împodobită cu un basoreliev, reprezentând o menoră. Conform proiectului lui Semion Șoihet, cunoscut arhitect și, în același timp, personalitate publică evreiască, clădirea a fost semnificativ reconstruită în partea istorică, iar în adâncimea curții alte două aripi i-au fost adăugate. Aici se află birourile și proiectele multor organizații evreiești: culturale, educaționale, caritabile și de tineret. Începând cu 2019, clădirea Sinagogii Lemnăria redvine casă de cult, deoarece la subsol, unde înainte era mikva, acum au fost înființate camere de rugăciuni pentru bărbați și femei.

„Monument de arhitectură de însemnătate locală, introdus în Registrul monumentelor de istorie și cultură a municipiului Chișinău, alcătuit de Academia de Științe. Datează de la sfârșitul sec. al XIX-lea, cu fațadele decorate în stil eclectic.

Clădirea sinagogii este aliniată la linia roșie a străzii. Are un plan aproape pătrat, cu planimetria tradițională pentru clădirile de cult iudaic: încăperea principală de rugăciuni ocupa întreg spațiu interior. Deasupra părții de nord a fost ridicat pe stâlpi locul pentru femei, unde se ajungea de pe o scară laterală. Printr-un culoar lateral din stradă, se ajungea în curtea din spatele clădirii, de unde avea loc intrarea în sinagogă, orientată spre nișa cu Tora. Nișa se afla în grosimea peretelui fațadei principale, care a fost întărită din exterior printr-un rezalit. Interiorul a fost modificat, folosit pentru Uzina experimentală a AȘM. Sub sala de rugăciuni se află un subsol utilizat, cu intrările din culoarul lateral.

Fațada are o compoziție simetrică, cu aspect de clădire cu destinație obștească. Etajul este ridicat pe un demisol masiv care corespunde subsolului, cu trei goluri de ferestre de aerisire și iluminare în arc în plin cintru. Etajul are patru axe de goluri de ferestre în arc în plin cintru, amplasate simetric câte două de o parte și alta a rezaliturii central, încununat de un atic. Colțurile clădirii sunt cu pilaștri, fațada fiind dominată de o cornișă susținută de console alungite”<sup>9</sup>.

Sala sinagogii era inițial la parterul clădirii. Astăzi ea este folosită ca sală pentru spectacole teatrale și concerte. În holul fostei sinagogii există mai multe vitrine cu exponate din istoria comunității evreiești.

În perioada dificilă din punct de vedere politic și economic de după 1990, organizațiile de caritate evreiești precum Joint și Hesed au jucat un rol important în viața evreiască. Ca mulți alții, Șlima Goldstein a relatat pentru Centropa cum Hesed și Joint au ajutat persoanele în vârstă: *Singurul lucru care ne bucură este că, de la momentul obținerii independen-*

*ței, comunitățile evreiești au reînviat. Există organizații caritabile: Joint și Hesed, ele ne ajută să ducem o viață decentă. Am revenit la respectarea tradițiilor evreiești pe care le cunoaștem din copilărie. Sărbătorim toate sărbătorile evreiești alături de prietenii noștri, pe care i-am găsit la Hesed. Pe lângă ajutorul material, simțim apropierea și sprijinul evreilor din întreaga lume*<sup>10</sup>.

Bella Ceanina, născută la Chișinău în 1923, vorbește și despre modul în care Casa Comunității Evreiești și sprijinul său a devenit foarte importantă, în special pentru persoanele în vârstă: *După perestroika, nivelul de viața a multor pensionari a scăzut semnificativ. Pensiile personale au fost anulate, ca urmare, am pierdut toate facilitățile și primeam o pensie foarte mică. Cheltuiam cea mai mare parte a pensiei pentru plata utilităților și medicamente. Dar am obținut libertatea, ce ne-a lipsit și am fost martori la renașterea vieții evreiești din Chișinău. Am fondat Biblioteca Evreiască, acum este centrul comunității noastre. În 1993, am devenit unul dintre primii membri ai clubului pensionarilor, care organiza ședințe la Biblioteca Evreiască, și voluntar la Hesed Iehuda, organizație de caritate. În 1997, am devenit conducătorul „Casei calde”. Îmi place foarte mult această muncă. Respectăm toate sărbătorile evreiești și încerc să fac totul în conformitate cu tradițiile evreiești. În ziua de Pesah pun pe o farfurie trei bucăți de mața, așezate între șervețele, un ou, hrean, un cartof – toate cum cere tradiția.*

Biblioteca evreiască este concomitent filiala bibliotecii municipale B. P. Hasdeu și a Centrului Cultural Evreiesc „Ițik Manger” și se află vizavi de KEDEM. Aceasta este una dintre cele mai vechi organizații ale comunității evreiești din Moldova post-sovietică.

### Sinagogile breslelor

Înainte de cel de-al Doilea Război Mondial, la Chișinău au fost mai mult de 60 de sinagogi (conform unor surse, chiar mai mult de 70), fapt care ne mărturisește despre viața evreiască activă a orașului.

Pe lângă sinagogile mari, deschise tuturor credincioșilor, la Chișinău au existat multe sinagogi mici și case de rugăciuni care modelau fizionomia vieții evreiești până în 1940. Aceste sinagogi erau întreținute de bresle, inclusiv sinagoga croitorilor, pielarilor, măcelarilor, cizmarilor, geamgiilor și legătorilor de cărți. Într-un interviu acordat Centropei, Ida Voliovici își amintește modul în care familia ei respecta tradițiile evreiești și participa la slujbe în sinagogă din Chișinău: *Bunicul Kelman mergea la Sinagoga măcelarilor de pe strada Izmailovskaia, nu departe de locul în care locuia familia mamei mele, astfel încât tata ar fi putut s-o întâlnească pe mama în sinagogă. Bunicul și bunica mergeau la sinagogă și respectau tradițiile evreiești, țineau kașrut și săr-*

bătoreau sâmbăta (*Şabbat*). Cu toate acestea, pentru bunic, afacerea era pe primul loc, așa că familia nu considera că este păcat faptul că vindea carne clienților sâmbătă<sup>11</sup>.

Zahar Benderski s-a născut la Chișinău în 1912. Într-un interviu pentru Centropa, el își amintește de viața religioasă dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial: *Familia tatălui meu era religioasă. La Chișinău au existat mai multe sinagogi. Populația era multinațională, formată din moldoveni, români, ruși și evrei, care constituiau aproximativ o jumătate din populație. Vorbeau idiș, rusa și româna. Există un teatru evreiesc, un gimnaziu evreiesc și școli medii evreiești. Toate acestea au fost închise după 1940, când armata sovietică a intrat în Basarabia și a „eliberat-o de români”. Bunicul meu și fiii lui mergeau la Sinagoga Mare, nu departe de casa lor. Sărbătoreau Şabatul și toate sărbătorile evreiești. Bunicul nu purta haine tradiționale evreiești, se îmbrăca obișnuit. Avea barbă și purta kippah. Înainte de a ieși, își puneă pălăria pe deasupra*<sup>12</sup>.

După al Doilea Război Mondial autoritățile sovietice au permis supraviețuitorilor Holocaustului să folosească o singură clădire religioasă: Gleizer Şil, sinagoga geamgiilor și a legătorilor de cărți. În prezent sinagoga este un centru important al vieții religioase din Chișinău.

„Sinagoga geamgiilor Gleizer Şil, datează din 1898 și este considerată monument de arhitectură de însemnătate locală, introdus în Registrul monumentelor de istorie și cultură a municipiului Chișinău, alcătuit de Academia de Științe, ca sinagoga «sticlărilor»”. Sinagoga Gleizer Şil cu fațadele construite în stil eclectic, cu detalii neoclasiche. Este un complex de clădiri, alcătuit din Casa de rugăciuni (Habad Liubovici, nr. 8) și brutăria pentru coacerea pâinii ritualice – azimei (Habad Liubovici, nr. 10). Sinagoga breslei a fost fondată în anul 1888. În 1896–1897 Secția de construcții a confirmat proiectul clădirii noi a casei de rugăciuni, executat de arhitectul Ț. Ghingher. În timpul celui de al Doilea Război Mondial, clădirea a fost parțial distrusă, fiind refăcută în 1946–1948 cu folosirea pereților și a decorului păstrat. Are un plan rectangular, aliniată cu latura scurtă liniei roșii a străzii. Sala de rugăciuni este pătrată în plan, cu firida unde se păstrează Tora, sculptată în lemn cu motive clasiche. În partea opusă, se află un balcon unghiular, sprijinit pe coloane din fontă de forme orientale, locul femeilor în timpul adunărilor. Spre curte sunt orientate câteva încăperi cu destinație specială, construite în două niveluri.

Fațada principală are o compoziție asimetrică, cu cinci axe, patru de goluri și unul al intrării, amplasat lateral, spre stânga. Gruparea elementelor

arhitecturale este în două registre, la cel inferior de forme rectangulare, la cel superior – în arc în plin cintru. Golurile de intrare sunt îngemănate, amplasate într-un rezalit, integrate în registrul superior printr-un gol în arc, accentuat de un fronton. Intrările sunt separate, ușa din dreapta conduce în sala de rugăciuni, din stânga – la balcon. Pereții sunt finisați în partea superioară printr-o cornișă cu o friză din denticule. Ferestrele mari au diviziuni care sugerează motive de inspirație gotică, în vogă în arhitectura Chișinăului de la începutul sec. XX.

Brutăria specializată este construită într-un nivel, alipită de clădirea principală. Are planul unghiular, cu alinierea laturii lungi la linia roșie a străzii. Comportă trei încăperi, cu o intrare din curte. Două încăperi înguste, cu un cuptor, deserveau procesul de producere a azimei. Fațada are o expresie austeră, determinată de golurile mari, dreptunghiulare ale ferestrelor, cu ancadramente simple, cu un brâu în continuarea plitelor de pervaz<sup>13</sup>.

Clădirea în două nivele a fost reconstruită de mai multe ori, însă, în linii mari, și-a păstrat originalitatea. Începând cu 1990, comunitatea ortodoxă hasidică Habad este înregistrată în Gleizer Şil, iar strada pe care se află sinagoga a fost redenumită Habad Liubavici. Astăzi, Gleizer Şil este una dintre cele patru sinagogi active din oraș.

## II. INSTITUȚIILE DE ÎNVĂȚĂMÂNT.

### Ieșiva din Chișinău

La sfârșitul sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX continua perioada eroziunii active a tradițiilor medievale evreiești și secularizarea rapidă a vieții evreiești. Acest lucru se reflectă, desigur, în educația evreiască: astfel, educația religioasă tradițională pentru băieți și educația la domiciliu pentru fete se combină și coexistă cu învățământul general laic din școlile moderne generale și profesionale, pentru băieți și fete. Acest fapt, desigur, se reflectă în memorii.

Riva Belfor, născută în 1934, își amintește de viața religioasă din Chișinău astfel: *În 1939, familia noastră s-a mutat la Chișinău. <...> Fratele meu mai mare Motl <...> a studiat la heder – școală religioasă pentru băieți. Tatăl și bunicul Ihil petreceau mult timp învățându-l. Fratele meu se pregătea pentru ritualul Bar Mițva – majoratul evreiesc. Ceremonia a fost susținută de rabinul Țirelson în Sinagoga Corală. După aceasta, Motl a fost înscris la ieșiva, școală religioasă unde se pregăteau viitorii rabini. Profesori de religie bine pregătiți, precum rabinul Țirelson și unchiul nostru Iosif Epelbaum, predau la ieșiva din Chișinău*<sup>14</sup>.

În Chișinău existau mai multe hedere – școli primare pentru băieți (obligatoriu pentru toți băieții evrei de la 3 la 13 ani). Însă Ieșiva Chișinăului, fondată la inițiativa rabinului Țirelson, cu renume

mondial, era unică. Cel puțin pentru o perioadă ea a fost adăpostită de complexul evreiesc de pe strada Popovskaia – acum Țirelson.

„Monument de arhitectură de valoare locală, inclus în Registrul de monumente de istorie și cultură a municipiului Chișinău, alcătuit de Academia de Științe. A fost construit în al doilea deceniu al sec. XX, construit în stil eclectic, stilizare istorică.

Este un complex alcătuit din două clădiri – o sinagogă și un azil pentru bătrâni, unite printr-o anexă, construite concomitent.

Sinagoga este ridicată pe un plan rectangular, alungit, orientat cu latura lungă în adâncul parcelei, cu fațada îngustă pe linia roșie a străzii. Sala de rugăciuni este luminată prin ferestre aranjate în două registre, cu încăperi ritualice etajate. Fațada are o compoziție simetrică, în care este reflectată structura clădirii, divizată în două registre de golurile ferestrelor, cu un rezalit central. Registrul de jos, care corespunde parterului, este cu bosaje orizontale. Decorul fațadei este eclectic, cu detalii baroce.

Azilul este o clădire construită în două etaje, pe un plan rectangular, aliniat străzii Rabi Țirilson. Planurile etajelor sunt identice, cu un culoar central și distribuirea camerelor de o parte și alta. Fațada este simetrică, cu două rezalite, care continuă motivele decorative ale sinagogii. Paramentul este divizat prin lesene, instalate în plinurile dintre golurile de ferestre în arc ogival la etaj și rectangulare – la parter.

Complexul de clădiri se află într-o stare avansată de deteriorare<sup>15</sup>.

#### **Colegiul profesional pentru fete evreice**

Colegiul a fost fondat în 1885 la inițiativa elitei intelectuale basarabene și datorită sprijinului financiar al familiei Micinic. Placa comemorativă din interiorul clădirii amintea de generozitatea soților Feiga și Israel Micinic, portretele lor atârând în același loc. Colegiul a fost numit Israel Micinic. Primul director al școlii a fost un renumit doctor și lider sionist Jacob Bernstein-Kogan, mult mai cunoscut în Israel decât în patrie.

Elevii erau veniți din toată Basarabia. Erau mai ales din cele mai sărace familii de evrei. Educația era gratuită, cei mai buni studenți primeau burse, iar școala organiza tabere gratuite de vară. La parterul clădirii se țineau cursurile teoretice, iar orele practice – în atelierul de la etaj. Erau atelier de cusut și pielărie, tot acolo era organizată și practica stomatologică.

Olga Anikst, pedagog de excepție, fondatoarea și primul rector al Institutului de limbi străine din Moscova (actualmente, Universitatea lingvistică de stat M. Terez din Moscova) ne-a lăsat note nepre-

țuite despre studiile sale la această școală în perioada 1897–1905. Olga Grigorievna Anikst (Elka, în alte surse Golda Gherșevna Braverman) s-a născut în 1886 la Chișinău, într-o familie evreiască săracă și tradițional religioasă, a treisprezecea din optsprezece copii. În ciuda rezistenței părinților ei, ea a studiat mai întâi la o școală de fete de o clasă, apoi s-a mutat la gimnaziul de doi ani, iar din clasa a patra la școala profesională.

*Școala noastră era finanțată din fondurile de caritate ECO – societate colonială evreiască, care a avut ca scop diseminarea meșteșugurilor și cunoștințelor în rândul tinerilor evrei. Studiile durau 6–8 ani. Programul general al colegiului corespundea celui de patru clase din gimnaziul pentru băieți. Unii absolvenți, după o ușoară pregătire la domiciliu, dădeau examenul extern pentru clasa a VII-a a gimnaziului pentru fete. Majoritatea absolvenților, după absolvirea colegiului, plecau în alte orașe în căutarea unui loc de muncă, deoarece la Chișinău la acea vreme practic nu exista industrie. În ce privește specializarea, școala avea trei secțiuni: croitorie, confecționarea pălăriilor și mercerie. Secția de croitorie era preferată de toți, la celelalte se înscriau la indicațiile directorului. Am fost repartizată la mercerie.*

*Învățam câte patru ore de teorie și patru ore de meserie. Colegiului îi lipseau tot timpul fonduri, atunci atelierul trebuiau să aducă venituri. Comenzile erau realizate, de regulă, de cele mai bune eleve. Atelierul nostru era condus de Evelina Isaakovna Rosen. De multe ori mergea personal la magazine și farmacii în căutarea comenzilor. Uneori clienții, ei înșiși veneau la atelier. Făceam cutii pentru cofetării și farmacii, genți și serviete, curele din piele fină, care erau atunci la modă, portofele și multe altele. Încuietorii și alte accesorii erau aduse din Polonia sau chiar din Germania, din moment ce la noi nu se produceau astfel de lucruri<sup>16</sup>.*

Una dintre eleve, Dora Nisman, născută în 1912, la Rezina, își amintește: *Tata a observat că eu coseam foarte bine și a decis că trebuie să continuu studiile la Chișinău. În 1925 am intrat la școală. Aveam 13 ani. Înainte de a pleca, vecinul nostru ucrainean mi-a dat o pungă cu nuci, mere, struguri și ceva bani. Școala era destinată fetelor evreice din familii sărace. Acolo am studiat limba română. Am avut un profesor de istorie foarte bun, evreica Sima Abramovna, și Kavarsky, artistul care ne-a învățat să desenăm: îmi amintesc de figurile pe care le-am pictat pe perete. Am fost învățați să coasem, să croim țesături și să ajustăm hainele după siluetă. Noi inventam modele. Toți profesorii noștri erau evrei, cu excepția profesorilor de limbă română, geografie și chimie. Pregătirea se făcea în limba română. Am studiat timp de doi ani și am primit un*

*certificat de absolvire a școlii. Închiriam o cameră cu trei fete, care veneau și ele din orașe mici. Proprietarii erau evrei, săraci și ei*<sup>17</sup>.

După terminarea studiilor, Dora Nisman s-a mutat la Cernăuți, unde și-a găsit de lucru într-unul din magazinele de haine ale orașului.

Băieții și fetele evrei studiau și în gimnaziile și liceele orașului: de exemplu, mulți (în limitele cotelor permise) băieți evrei au absolvit gimnaziile I, II, III și Colegiul comercial pentru băieți.

#### **Liceul Dadiani**

La începutul anilor 1880, tânăra Natalia Godlevskaya a absolvit gimnaziul privat Narodostavskaya, unde a rămas să predea geografia. „Un truditor neobosit în domeniul educației tinerelor”, așa cum scrie pe piatra de mormânt, ea și-a ridicat alma mater la o înălțime nouă, devenind directoarea gimnaziului după moartea lui Narodostavskaya. Sub conducerea lui Godlevskaya – după căsătorie principesa Dadiani – gimnaziul privat a devenit cel de-al doilea gimnaziu pentru fete, cu studii complete de opt ani. În 1901, gimnaziul s-a mutat într-o clădire nouă de pe strada Kievskaya (actualmente 31 august), luxoasă și elegantă, construită cu banii principelui Dadiani, conform proiectului lui Alexandr Bernardazzi, arhitectul principal al Chișinăului.

Natalia Dadiani a decedat subit în 1903, dar gimnaziul instituit de ea a păstrat nivelul înalt al instruirii până la începutul războiului.

Ida Volioivici, născută la Chișinău în 1920, în interviul pentru Centropa, își amintește anii de școală: *Când a murit tatăl meu, mi-am dat seama că ar trebui să obțin o educație bună, din moment ce eram responsabilă și de mama mea. Am decis să intru la gimnaziul românesc, așa-numitul liceu al principesei Natalia Dadiani. Principesa Dadiani era o rusoaică originară din orașul moldovenesc Bender. A devenit principesă prin căsătoria cu prințul Gheorghii Dadiani. <...> A decis să deschidă un gimnaziu și a angajat arhitecți cu renume pentru a construi o școală, care astăzi găzduiește Muzeul de Artă. Principesa Dadiani a murit la 38 de ani în 1903, dar gimnaziul numit în onoarea ei, a continuat cu succes activitatea. Initial școală rusă, în 1919 devine liceu românesc. Profesorii ruși care vorbeau limba română au continuat să lucreze la liceu. Directorul liceului a fost Raisa Galina, tot o rusoaică. Am dat examenele de admitere în clasa a patra și am fost primită la gimnaziu. Am prezentat așa-numitul „certificat de sărăcie”, confirmând că sunt orfană ca să primesc scutire de taxe de școlarizare. Fetele evreice constituiau aproape jumătate din clasă, și acolo mi-am făcut prieteni pe viață. Purtam uniformă: rochii negre cu gulere pe care erau brodate literele LPD (Liceul Principesa Dadiani) și numerele noastre. În acei*

*ani, Basarabia trecea rapid la limba română în toate domeniile vieții. În locurile publice, birourile guvernamentale, magazinele mari, pe piețe sau pe străzi, erau anunțuri „Vorbiți doar românește”. Limba mea maternă era limba rusă și vorbeam cu alte fete în rusă. La fel, înțelegeam idișul, deoarece îl vorbeau părinții mei. Știam bine și limba română. Într-o zi, unul dintre profesorii care treceau pe lângă mine a auzit cum eu cu prietena mea, părăsind liceul, vorbeam rusa. Nu ne-a spus nimic, însă a doua zi directoarea liceului, Raisa Galina, ne-a suspendat temporar de la cursuri. Eram fericite – am avut o săptămână întreagă de lăncezeală și citeam cărțile noastre preferate*<sup>18</sup>.

Apropiindu-vă de Muzeul Național de Artă, veți observa pe aripa dreaptă a clădirii, la ușă, un panou, care spune că clădirea aparține Liceului Principesei Natalia Dadiani. De fapt, liceul pentru fete nu se afla în această clădire, ci în clădirea centrală, care astăzi găzduiește Muzeul Național de Artă. Pe fotografiile istorice se poate vedea clădirea liceului aparte; clădirile cu două etaje pe părțile stânga și dreapta au fost construite mult mai târziu.

Clădirea a fost deteriorată în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. După reparații majore, până în 1964, a servit ca sediu al Comitetului Central al Partidului Comunist a Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești. În anii '70, în dreapta clădirii a fost adăugată o aripă cu două etaje, simetrică cu aripa stângă. În prezent, în clădirea istorică, se află Muzeul Național de Artă.

În Registrul monumentelor de istorie și cultură a municipiului clădirea liceului este menționată în felul următor: „Monument de arhitectură și istorie de însemnătate națională, introdus în Registrul monumentelor de istorie și cultură a municipiului Chișinău alcătuită de Academia de Științe. A fost construită în stilul eclectic, cu sursa de influență a goticului florentin.

În 1897 Consilierul de Stat Mitrofan Purișkevici a vândut Consiliului gimnaziului pentru fete în numele N. Dadiani o proprietate imobiliară, aflată la colțul cartierului. După demolarea construcțiilor vechi în 1901 a fost construită clădirea nouă cu 2,5 etaje, autor A. I. Bernardazzi. În timpul celei de a doua conflagrație mondială clădirea gimnaziului a fost deteriorată în partea superioară. Până în anul 1964 a servit drept sediu pentru comitetul central al partidului comunist al RSSM, când clădirea este eliberată și devine Palatul Pionierilor și a elevilor, iar aripa stângă – găzduiește Societatea republicană „Știința”. Din 1976 devine sediul Muzeului de istorie a partidului comunist al Moldovei. În scopul extinderii spațiului muzeistic, a fost construită la dreapta clădirii o aripă din două niveluri, simetrică cu cea

din stânga, atât după amplasament cât și după soluția arhitecturală. Astăzi este sediul Muzeului Național de Arte Plastice.

Clădirea gimnaziului, este aliniată străzii, ridicată în două etaje pe un subsol, pe plan în formă de teu. La joncțiunea aripilor se află scara monumentală cu trei rampe care urcă la etaj. Un perete longitudinal împarte spațiul interior în două părți inegale, un culoar și clase legate în anfiladă circulară.

Fațada principală are o compoziție simetrică, cu un rezalit voluminos central, accentuat de un acoperiș piramidal, încununat de un foișor aerat, prin care are loc accesul în clădire, și două rezalite laterale. Nouă axe compoziționale, reprezintă 8 goluri de ferestre și unul pentru ușa de la balcon, căruia, la parter, îi corespunde ușa accesului de onoare. Paramentul fațadei principale este variat, executat în zidărie aparentă, cu parterul în bosaje orizontale din piatră de gresie, și etajului din cărămidă arsă și detalii cioplite din piatră.

Intrarea era printr-un gol simplu în peretele parterului, neevidențiată în arhitectural, în afară de forma în arc, conturată cu bolțari în spiritul goticului timpuriu și de dominarea axei prin balconul-tribună de la etaj. Ferestrele de forme variate, cu golul în arc în plin cintru și în segment de arc, cu conturarea părții superioare în bolțari ce imită forme gotice. La etaj ferestrele au ancadramente, cu chenare din bosaje de diferită lungime, ce creează o margine în zigzag și cu panouri decorative.

În grosimea pereților rezalitului central și a rezalitelor laterale au fost sculpturi plasate în fride în arc. Partea superioară a pereților este terminată printr-o friză masivă rezultată din console legate printr-o arcatură<sup>19</sup>.

#### **Gimnaziul francez Jeanne d'Arc**

Familiile bogate de evrei din Chișinău își trimiteau adesea copiii la prestigioase școli private. În imediata apropiere a liceului Natalia Dadiani se afla gimnaziul francez Jeanne d'Arc, un alt gimnaziu pentru fete, unde învățau nu numai elevi evrei. Nu toată lumea își putea permite să își trimită copiii la acest liceu.

Polina Leibovici în anii '30 a fost una dintre elevele evreice ale gimnaziului Jeanne d'Arc. S-a născut la Chișinău în 1924 într-o familie evreiască bogată. Într-un interviu acordat Centropei în 2004, își amintește anii de școală: *După absolvirea școlii primare am intrat la gimnaziul francez „Jeanne d'Arc”. Era un gimnaziu privat, cel mai prestigios și cel mai scump din oraș. Pentru admiterea la gimnaziile Dadiani și „Regina Maria” trebuiau susținute examene, dar nu și la gimnaziul „Jeanne d'Arc”. Instruirea era scumpă și toți cei care își permiteau să plătească erau acceptați.*

*Profesori din Franța predau limba franceză la gimnaziu: M. Clement, Mme Pobelle și Mme Pisoli. Aceștia erau oameni inteligenți și educați, care cunoșteau eticheta. Aveam uniformă de vară și iarnă. Uniforma de iarnă era o rochie neagră, cu guler alb și emblema școlii, o haină bleumarin și o pălărie cu margine îngustă, decorată cu o panglică din aceeași țesătură. Vara purtam fuste și bluze albe. Când naștii au venit la putere în România, am început să purtăm o uniformă simplă, în stil militar. <...> Obiectele mele preferate au fost botanica și științele naturii. Mi-au plăcut florile și animalele, dar franceza a fost obiectul meu preferat. <...> Profesorii noștri ne-au spus că trebuie să citim cu voce tare și să ne ascultăm pe noi înșine pentru a stăpâni pronunția. Am citit cărți în franceză și m-a ajutat să-mi reamplific vocabularul. Am căutat mereu cuvinte noi în dicționar. Nu înțelegeam foarte bine matematica, iar la liceu părinții mei chiar au angajat pentru mine un meditator. La Chișinău, era o practică destul de obișnuită să angajezi absolvenți de liceu sau liceeni pentru ore în privat, și eu aveam un astfel de profesor. De cele mai dese ori aceștia erau băieți evrei, întrucât le era mai dificil să găsească de lucru la Chișinău, ei dădeau lecții în particular. În școala noastră nu era antisemitism. Cea mai apropiată și cea mai bună prietenă îmi era Manea Feider, evreică. Tatăl ei era agent de vânzări, iar mama era casnică. Erau bogați, dar nu aveau casa lor, închiriau un apartament. Ne petreceam tot timpul liber împreună. <...> Ne-am destăinuit secretele noastre și citeam cărți împreună. Mie și prietenei mele, Manea, ne-a plăcut tricotatul și broderia. Manea a murit în ghetoul de la Chișinău în timpul războiului<sup>20</sup>.*

Polina Leibovici a supraviețuit Holocaustului, după război s-a întors la Chișinău și a lucrat ca profesoară de franceză.

Clădirea gimnaziului francez Jeanne d'Arc era lângă Liceul Dadiani și actualmente nu există.

#### **Gimnaziul pentru fete „Regina Maria”**

În 1864, Liubovi Belugova a fondat la Chișinău o școală privată pentru fetele din familiile aristocraților. La început erau doar unsprezece eleve, lecțiile erau susținute în franceză în propria casă a fondatorului. Școala s-a dezvoltat rapid, deja în 1870 a devenit Gimnaziul nr. 1 a zemstvei, iar în 1881 a trecut într-o clădire nouă – un complex mare de clădiri la colțul străzilor Pușkin și București de astăzi.

Din 1918, când Basarabia a devenit parte componentă a României, școala a fost redenumită în cinstea Reginei Maria a României. Sub acest nume gimnaziul apare în multe interviuri pentru Centropa, deoarece multe fete evreice au frecventat această școală în perioada interbelică. Sara Șpitalnik, născută la Chișinău în 1928, a fost una dintre elevele

școlii: După ce am terminat clasa a patra, am intrat la școala românească „Regina Maria”. Am avut profesori buni. S-a instituit o normă procentuală prin care numărul copiilor evrei nu putea depăși 25% din totalul celor admiși. În clasele noastre „A” și „B” erau în total 100 de elevi, printre care doisprezece fete evreice în clasa A și 13 în B. Purtam uniforma străjerilor: pantaloni de culoare albastru închis până la genunchi, cămăși albe și pulovere bleumarin, curele cu cataramă de oțel, ca în armată, și diferite ecusoane: stema românească, etc. Străjeria era o mișcare a studenților, gen cercetași. În fiecare dimineață, bunica mă ajuta cu hainele, atașa insignele și mormăia în idiș „noh a țvoh”: „un alt ac...”. Aveam lecții de religie. Fetele creștine aveau lecțiile lor <...>, iar noi, fetele evreice, învățam rugăciunile cu un rabin. Din clasa I am studiat și contabilitatea. Băieții au învățat latina și greaca antică, dar noi nu. Am studiat limba franceză din clasa I și germana din a treia. În 1940, tatăl meu a decis să studiez limba ebraică. Întrucât nu a avut timp să mă învețe singur, părinții mei mi-au angajat un meditator. Numele ei era Hana Levina. De multe ori îmi amintesc de ea. Când părinții mei au întrebat-o despre talentele mele, ea a răspuns: „Nu are talente speciale, dar este un copil foarte deștept”. Am reușit să învăț alfabetul ebraic, dar când a venit puterea sovietică în vara anului 1940, a trebuit să renunț la cursurile de ebraică<sup>21</sup>.

În același timp cu Sara Șpitalnik, la gimnaziul de fete a învățat și Zlata Tkaci, primul compozitor-femeie din Moldova. Într-un interviu acordat Centropei, ea ne vorbește despre anii de școală: După ce am absolvit școala primară, am intrat la gimnaziul „Regina Maria” de pe strada Podolskaia. Până atunci, vorbeam fluent româna și eram o elevă bună și sârguincioasă. În mare parte am avut note excelente. Nu eram foarte versată în științe umaniste, dar aveam cunoștințe bune la unele materii. La matematică, am fost una dintre cele mai bune eleve. Profesoara noastră de matematică era o femeie nepoliticoasă. Când cineva greșea, ea spunea: „Aveți un cap cu gaură și este plin cu paie”. În general, în mare parte, profesorii noștri erau bine educați. Erau mai multe fete evreice în gimnaziu, dar atitudinea față de ele era corectă. Poate că acest lucru se datorează nivelului înalt de educație al profesorilor noștri. Copiii erau din familii educate. „Regina Maria” era considerată școală de prestigiu. În gimnaziu era o disciplină strictă<sup>22</sup>.

În prezent, în clădirea istorică a gimnaziului „Regina Maria” se află liceul „Gheorghe Asachi”.

#### Note

<sup>1</sup> Toate interviurile sunt disponibile pe [www.centropa.org](http://www.centropa.org). Din păcate, majoritatea transcrierilor originale în

limba rusă nu s-au păstrat, interviurile există doar în traducerea engleză.

- <sup>2</sup> Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Вып. 5. Окончательно установленное при разработке переписи наличное население городов. СПб., 1905.
- <sup>3</sup> Еврейская Энциклопедия Брокгауза и Ефрона, т. 4 Бе-Абидан-Брес, 1909, стлб. 372–391, ст. «Бессарабская губерния».
- <sup>4</sup> <https://www.centropa.org/biography/david-wainshelboim> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>5</sup> <https://www.centropa.org/biography/polina-leibovic> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>6</sup> <https://www.centropa.org/biography/bella-chanina> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> <https://www.centropa.org/biography/riva-belfor> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>9</sup> <http://www.monument.sit.md/diordita/5> (vizitat 15.04.2020).
- <sup>10</sup> <https://www.centropa.org/biography/shlima-goldstein> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>11</sup> <https://www.centropa.org/biography/ida-voliovich> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>12</sup> <https://www.centropa.org/biography/zakhar-benderskiy> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>13</sup> <http://www.monument.sit.md/habad-liubovici/8-10> (vizitat 15.04.2020).
- <sup>14</sup> <https://www.centropa.org/biography/riva-belfor> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>15</sup> <http://www.monument.sit.md/rabbi-tirilson/8-10> (vizitat 15.04.2020).
- <sup>16</sup> [http://www.anikst.com/FamilyTree/Vospominania\\_O.G.Anikst.html](http://www.anikst.com/FamilyTree/Vospominania_O.G.Anikst.html) (vizitat 25.03.2020).
- <sup>17</sup> <https://www.centropa.org/biography/dora-nisman> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>18</sup> <https://www.centropa.org/biography/ida-voliovich> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>19</sup> <http://www.monument.sit.md/31-august-1989/115> (vizitat 15.04.2020).
- <sup>20</sup> <https://www.centropa.org/biography/polina-leibovic> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>21</sup> <https://www.centropa.org/biography/sarra-shpitalnik> (vizitat 15.03.2020).
- <sup>22</sup> <https://www.centropa.org/biography/zlata-tkach> (vizitat 15.03.2020).

#### Referințe bibliografice / References

1. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Вып. 5. Окончательно установленное при разработке переписи наличное население городов. СПб., 1905. / Pervaia Vseobsceaia perepisi naselenia Rossiskoi imperii 1897 g. Vip. 5. Okoncatelno ustanovlennoe pri razrabotke perepisi nalicinoe naselenie gorodov. SPb., 1905.
2. Еврейская Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1908–1913. / Evreiskaia Entiklopedia Brokgaуza i Efrona. SPb., 1908–1913.

3. Тарнакин В., Матей З. Учебные заведения Кишинёва XIX – начала XX веков. Кишинев: Pontos, 2014. / Tarnakin V., Matei Z. Ucebne zavedenia Kishineova XIX – naceala XX vekov. Kishinev: Pontos, 2014.
4. <http://www.anikst.com> (vizitat martie-aprilie 2020).
5. <https://www.centropa.org> (vizitat martie-aprilie 2020).
6. <http://www.monument.sit.md> (vizitat martie-aprilie 2020).
7. <http://oldchisinau.com> (vizitat martie-aprilie 2020).

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

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

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

**E-mail:** [jewish.heritage.md@gmail.com](mailto:jewish.heritage.md@gmail.com)

**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:** [j.h.moldova@gmail.com](mailto:j.h.moldova@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3044-0205>

Вячеслав СТЕПАНОВ

## МНОГОВЕКТОРНОСТЬ ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ УЧЕНОГО

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956769

## Rezumat

**Caracterul multi-vectorial al creativității savantului**

Articolul prezintă principalele repere din viața unui strălucit cercetător, clasicului literaturii ucrainene moderne, academicianului Academiei de Științe a Moldovei Constantin Popovici (1924–2010). Se atrage atenția asupra caracterului multi-vectorial al creativității savantului: studii în eminescologie, relațiile literare transfrontaliere moldo-ruso-ucrainene, moștenirea folclorică a graniței moldo-ucrainești și, bineînțeles, creația literară. Publicația ne propune date noi despre C. Popovici ca organizator al științei, profesor și inovator. La rând cu informațiile biografice bine cunoscute, cititorul are ocazia să facă cunoștință cu amintirile personale ale autorului despre această personalitate versatilă și extraordinară.

**Cuvinte-cheie:** Constantin Popovici, Republica Moldova, Ucraina, scriitor, cercetător, relații interetnice.

## Резюме

**Многовекторность творческого пути ученого**

В статье представлены основные вехи жизни яркого исследователя, классика современной украинской литературы, действительного члена Академии наук Молдовы Константина Поповича (1924–2010). Обращается внимание на многовекторность творческого пути ученого: эминесковедение, литературные связи молдавско-украинско-русского фронта, фольклорное наследие украинско-молдавского пограничья и, конечно, писательское творчество. В публикации говорится об академике Поповиче как об организаторе науки, педагоге и новаторе. Наряду с известными биографическими сведениями читатель получает возможность познакомиться с личными воспоминаниями автора об этой разносторонней и неординарной личности.

**Ключевые слова:** Константин Попович, Республика Молдова, Украина, писатель, исследователь, межэтнические отношения.

## Summary

**The multi-vector nature of the scientist's creative career**

The article presents the main milestones of the life of a prominent researcher, classic of modern Ukrainian literature, academician of the Academy of Sciences of Moldova Constantin Popovich (1924–2010). Attention is drawn to the multi-vector nature of the scientist's creative career: eminescology studies, literary relations of the Moldovan-Ukrainian-Russian frontier, the folklore heritage of the Ukrainian-Moldavian borderland, and, of course, the writing profession. The paper proposes new data about Popovich as an organizer of science, a teacher and an innovator. Along with the well-known biographical infor-

mation, the reader gets the opportunity to get acquainted with the author's personal memories of this versatile and extraordinary personality.

**Key words:** Konstantin Popovich, Republic of Moldova, Ukraine, writer, researcher, interethnic relations.

Время неумолимо! Оно подчинено какому-то своему распорядку и на протяжении человеческой жизни протекает по-разному. В детстве время способно тянуться на удивление долго, а потом у него появляется свойство ускоряться... Уже десять лет как нет рядом Константина Поповича. Десять лет, а кажется, что еще вчера он, бодрый, со своей неизменной доброжелательной улыбкой, переступал порог Академии наук Молдовы.

Писать о Поповиче непросто. Во-первых, написано немало, во-вторых, необходима определенная новизна. Но я все же попробую.

Родился Константин Федорович Попович 21 мая 1921 г. в с. Романковцы Сокирянского района Черновицкой области. В 1944 г. окончил лицей им. Арона Пумнула в Черновцах. В его семье ценили знания.

У каждого поколения – своя война. Для одних это кровавые столкновения, для других – иные испытания. Не обошла она и судьбу Константина Поповича. В 1944 г. вчерашний лицеист надел военную форму. Война быстро сделала его взрослым, научила расставлять акценты.

Благодаря знанию языков юный К. Попович попал в СМЕРШ. Был переводчиком Управления контрразведки I и III Украинских фронтов. Несмотря на юный возраст, он являлся представителем советской военной администрации по связям с правительством Румынии. В 1946 г., в качестве переводчика, находился на судебном процессе над маршалом И. Антонеску.

СМЕРШ (название ряда независимых друг от друга контрразведывательных организаций в Советском Союзе во время Второй мировой войны) была той структурой, которая редко отпускала от себя, но молодой лейтенант, наверное, имел свою путеводную звезду и своего ангела-хранителя. Он и сам удивлялся, но система отпустила его в гражданскую жизнь и не преследовала. Как рассказывал Константин Федорович, у него имелась возможность сделать успешную военную карьеру. Его руководство прочило мо-

лодому офицеру серьезные перспективы. Но, как говорится, талантливый человек талантлив во всем. К. Попович не видел своего будущего в военном ведомстве, он хотел учиться в университете, изучать литературу и языки. В то непростое время его поняли и услышали.

В 1951 г. Константин Попович – студент-филолог Черновицкого университета. Уже тогда он заставил обратить на себя внимание. По филологическому факультету, а позже и по всему вузу распространился слух о том, что студент Попович пишет роман о родном селе. «Реакция была разной», – вспоминал К. Ф. Попович: кто-то смеялся, показывая пальцем, кто-то интересовался подробностями. Но так или иначе книга, ее первая часть, была написана.

Еще будучи студентом, К. Попович стал проявлять интерес к науке. Злые языки говорят, что в литературоведение идут те, кто не умеет сам заниматься писательским творчеством. Данное выражение явно не относится к Константину Федоровичу. Талант писателя помогал таланту литературоведа, а литературоведческие штудии шлифовали перо писателя.

По завершении университета Попович остался преподавать на родном факультете. Преподавательскую работу он старался не прерывать и позже, когда уже стал сотрудником молдавской Академии наук. Читал курсы по литературоведению в молдавском госуниверситете и в *almater*, – куда предпочитал ездить на автомобиле.

Константин Попович был страстным автомобилистом. В свободное время он с увлечением рассказывал о своих машинах, которые сменяли друг друга, оставаясь в памяти хозяина. После семидесяти пяти дети настояли на том, чтобы Константин Федорович перестал садиться за руль. Он честно выполнил обещание, но по ранке скучал.

В 1998 г. мне довелось вместе с Поповичем забирать тираж его книги «Сторінки літопису» (Кишинів, 1998) из типографии. За рулем находился он сам. Наверное, первые седые волосы у меня появились именно после той самой поездки. Визг тормозов, крутые повороты и непридуманное насвистывание водителя...

Молодым кандидатом филологических наук в 1955 г. Константин Попович приходит на работу в молдавскую Академию наук. Там он трудился всю свою жизнь. «Я из тех, у кого две записки в трудовой книжке», – любил говорить он.

Но творческое вдохновение К. Поповича не ограничивалось только научными изысканиями. Из-под пера писателя вышли романы: «Зарево

над Днестром», «Тревожный рассвет» и «Трудные судьбы». Первая книга посвящена небольшому, но очень насыщенному событиям промежутку от Февральской буржуазной революции 1917 г. до Хотинского восстания в конце января 1919 г.

В романе «Тревожный рассвет» отражена классовая борьба в Бессарабии и Северной Буковине. Произведение охватывает период революции и продолжается освещением сложного внутреннего и внешнего социального и политического противостояния, отражавшегося на жизни сообщества. Повествование продолжается в романе «Трудные судьбы», рассказывающем о жизни разных социальных слоев Северной Буковины и Бессарабии в 20–30-е гг. XX в. (Забегая вперед, скажу, что названными романами писательское слово Поповича не заканчивается.)

В 1984 г. киностудия «Молдова-фильм» по производству Константина Поповича «Зарево над Днестром» выпустила одноименный с другой его книгой фильм – «Тревожный рассвет» (режиссер В. Гаджиу).

Уже став известным писателем и исследователем, Константин Федорович, отвечая на вопросы коллег и журналистов о том, из чего выстраивается результат его успеха, неизменно подчеркивал, что в его основе две составляющие: три процента таланта и девяносто семь процентов работы. Константин Попович умел работать и получал удовольствие от творческого процесса.

Когда в советское время отношение к Эминеску со стороны партийных кругов было настороженным, заниматься изучением творчества румынского романтика поручили украинцу. «Из политических соображений», – как рассказывал автору Константин Попович. Годы изучения жизни и творчества последнего романтика европейской поэзии вылились в объемные фолианты: «Социальные мотивы в поэзии М. Эминеску» (1963), «Эминеску. Исследования и статьи» (1963), «Эминеску. Жизнь и творчество в документах, высказываниях, иллюстрациях» (1974, 1976, 2002).

Свой интерес к М. Эминеску Константин Попович пронес через всю жизнь. Редко кому доводилось слышать, как он исполняет песни на стихи великого поэта. Делал он это, как и писал на нескольких языках, с огромным вдохновением. Отсутствие особых вокальных данных замещалось большой харизмой и умением владеть аудиторией:

Vezi, rândunelele se duc,  
Se scutur frunzele de nuc,  
S-așează bruma peste vii –  
De ce nu-mi vii, de ce nu-mi vii?  
Прийди до мене, повернись!  
Хочу я знов, як колись,  
На груди голову склонить,  
І відпочить, і відпочить...

В 1962 г. он возглавляет отдел литературных связей Института языка и литературы АН Молдавской ССР. На этом поприще проработал тридцать лет. За это время получил степень доктора филологических наук (1974), звание профессора (1988), стал действительным членом АН Молдовы (1989). Уже в годы независимости ему было присвоено звание академика АНМ (1995).

Еще в советское время К. Ф. Попович был редактором серии коллективных монографий: «Молдавско-русско-украинские литературные и фольклорные связи» (Кишинев, 1967); «Молдавско-русско-украинские литературные связи второй половины XIX в.» (Кишинев, 1979); «Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в.» (Кишинев, 1982). По сути, еще в середине 60-х гг. прошлого столетия под руководством К. Ф. Поповича начинает развиваться компаративистское изучение межкультурного диалога через призму литературного и фольклорного наследия.

И когда начались глобальные трансформационные процессы конца 80-х гг. XX в., авторитет и опыт профессора Поповича пришлись как нельзя кстати.

В 1991 г. К. Ф. Попович возглавляет Отдел по изучению национальных меньшинств. В последующем эта структура становится основой академического Института национальных меньшинств, которым тоже продолжал руководить Константин Федорович.

Глубинные трансформационные процессы, характеризовавшие события начала 90-х гг. прошлого века, сказались и на этносоциальных процессах полиэтничной Молдовы. В последние годы своего существования власти Советской Молдавии, а точнее сказать ее отдельные представители, старались сохранить высокий научный потенциал, сформированный в республике. В этом отношении немало усилий приложил и президент АН Молдовы академик А. Андриеш, академик Х. Корбу, другие коллеги. Нашлись также единомышленники в ЦК Компартии Молдавии, Совете Министров.

Коллеги-историки подтверждают мысль о том, что «равная среди равных» союзных республик Советская Молдавия одновременно находилась на особом месте. Причин субъективного и объективного характера тому немало. Но именно в Молдове был открыт единственный среди постсоветских республик Институт национальных меньшинств в системе академической науки. Это было столь прорывное явление, что им откровенно интересовались специалисты из Израиля, США, стран Европы.

При этом было бы неверно утверждать, что новая академическая структура сформировалась только благодаря распаду советской системы. Это было скорее следствием длительных процессов накопления эмпирического, фактологического материала, который вместе с человеческим профессиональным капиталом должен был дать свой результат. Свидетельством длительности процессов оформления научных направлений в сфере изучения этносоциальных групп населения в составе молдавской академической науки может служить история становления болгаристики как отдельного научного направления [1].

Что касается украиноведения, то в этой сфере пальма первенства в Республике Молдова принадлежит непосредственно Константину Поповичу [4, с. 22-35]. Из-под пера ученого выходят первые работы по анализу литературного наследия украинских писателей [7; 14], продолжают раскрываться различные стороны динамики украинской культурной жизни в Бессарабии [10]. Помимо этого, писатель К. Попович (по сути, первый и единственный) творил в Молдове на украинском языке. Ко времени образования Института национальных меньшинств АН Молдовы он уже считался классиком украинской литературы. Его вклад в украинское литературное наследие был достойно оценен в Киеве. Высокая оценка творчества К. Ф. Поповича как писателя прозвучала из уст известных украинских писателей и журналистов во время вручения ему свидетельства Союза писателей Украины. Так получилось, что этот документ получал я, находясь на учебе в аспирантуре Института искусствоведения, фольклористики и этнологии НАН Украины в Киеве (Попович не смог тогда лично присутствовать на вручении), потому делюсь впечатлениями не понаслышке.

В силу своего названия Институт национальных меньшинств АН Молдовы (позже переименованный в Институт межэтнических исследований) по своей структуре строился не на основе научной проблематики (например, по научным

направлениям: восточнославянское направление; южнославянское направление; иудаика и т. п.), а в соответствии с этнической направленностью. В немалой степени этому способствовал процесс национальной ревитализации, в том числе и в среде творческой и научной интеллигенции.

В Институте были созданы научные отделы по комплексному изучению представителей тех этносов (кроме титульного) и этнических групп, которые массово проживают на территории страны. Отсюда столь длинные названия, например, Отдел истории, языка и культуры украинского населения Республики Молдова. В нем, кстати, до последнего дня трудился в качестве главного научного сотрудника директор Института национальных меньшинств К. Ф. Попович.

Его руководство научным институтом пришлось на очень непростое время формирования независимого государства, конфликта на Днестре, построения гагаузской автономии, реформирования науки.

Эти общесоциальные процессы накладывались на необходимость тонкого чувствования человеческого капитала. Константин Попович пытался поддержать сотрудников в сложных условиях переходного времени.

В силу того, что институт нацменьшинств сложился в ходе первой волны реформирования молдавской академической науки, его специалисты, в основной своей массе, обладали богатым исследовательским опытом. В кратчайшие сроки институт стал выпускать серьезную научную продукцию.

Объективные и субъективные обстоятельства, в которых далеко не последнюю роль сыграла научная и человеческая харизма Константина Поповича, позволили объединить в одном научном учреждении ярких, самобытных и состоявшихся исследователей. В силу экономии объема нет возможности перечислить всех достойных ученых Института нацменьшинств, при этом нельзя не назвать ярких историков: И. Левита, Я. Копанского (1930–2006), И. Анцупова (1920–2004), Л. Полевого, Л. Репиду, Н. Червенкова, И. Грека и др.; филологов: Г. Гайдаржи (1937–1998), Р. Клейман (1947–2008), Т. Зайковскую, Т. Млечко, С. Прокоп, Е. Колцу (1935–2001), И. Дрона (1948–2003), К. Шишкана (1933–2018); музыковедов и фольклористов: П. Стоянова (1934–2007), Я. Мироненко, З. Стояра (1924–2014); этнолога С. Курогло (1940–2011) и мн. др. Как уже отмечалось, у времени свои шаги. Увы, но ряда сотрудников первого состава Института уже нет, а многие действительно далеке.

Уже не понаслышке могу сказать, что руководить любым коллективом не просто, но особенно сложно, если он творческий. Константин Федорович достойно справился с этим. В силу времени и обстоятельств (полагаю, и личностный фактор в этом тоже играл не последнюю роль) первое десятилетие существования института под его управлением было для сотрудников и их научных результатов наиболее стабильным.

Несмотря на многочисленные социальные перипетии, институт пополняли новые сотрудники, молодые кадры: этнологи – Д. Е. Никогло, О. К. Радова, Е. Н. Квилинкова, В. П. Степанов; фольклористы – Л. С. Чимпоеш, В. И. Сырф, филологи – К. Б. Шишкан, И. Э. Шихова.

Среди представителей этнолитературного направления, возглавляемого академиком К. Ф. Поповичем, трудились его соратники, состоявшиеся исследователи Рита Яковлевна Клейман, Константин Борисович Шишкан.

К. Б. Шишкан – известный писатель, поэт, переводчик, в науку пришел в достаточно зрелом возрасте, но благодаря собственной многогранности и поддержке Константина Поповича добился очень многого.

И сегодня в секции нацменьшинств Центра этнологии Института культурного наследия (в которую был преобразован Институт межэтнических исследований АНМ после очередной оптимизации в 2006 г.) дело учителя продолжают Светлана Павловна Прокоп, Ирина Эммануиловна Шихова, Ирина Анатольевна Ижболдина и др. Ученики К. Ф. Поповича также продолжают его дело в научно-образовательных организациях Республики Молдова, на Украине, в России и в дальнем зарубежье.

В годы всплеска этнического самосознания, в 90-е гг., создаются общественные этнокультурные организации, государственные структуры по координации этнокультурного движения. Опыт и авторитет Поповича делает его активным участником не только родного ему украинского этнокультурного возрождения. Его привлекают для работы в координационном Совете при Департаменте национальных отношений, он входит в Совет при президенте П. Лучинском, консультируя вопросы межэтнических отношений в республике. Можно сказать, что 90-е гг., несмотря на свою противоречивость и неоднозначность, стали для К. Ф. Поповича годами творческого расцвета и заслуженного признания.

Мне несколько раз доводилось ездить с Константином Федоровичем на его малую родину в с. Романковцы. Там его высоко ценят и уважают.

Об этом свидетельствует высокое звание доктор Honoris Causa, присвоенное ему родным Черновицким университетом, именем писателя и учебного названа улица в его родном селе, открыта комната-музей в музее диаспоры в Черновцах. Он постоянно поддерживал творческую и дружескую связь со своими земляками филологом А. Романцом (1921–2006), поэтом В. Васканом, певцом И. Дердой, многими другими соратниками и единомышленниками.

Для того чтобы представить себе чувство юмора этого человека, достаточно привести такой пример: мы выехали из Кишинева, у «Автоваза» Константин Федорович начал рассказывать анекдоты, через пять часов непрерывного движения все пассажиры, журналист Драган, представитель украинского Посольства в Республике Молдова В. Котик и Ваш покорный слуга, под конец путешествия уже не могли смеяться из-за боли в мышцах.

Попович был кладезем всевозможных смешных историй, забавных случаев и шуток, которые он знал без счета.

Одним из любимых анекдотов К. Ф. Поповича, который он приводил, когда необходимо было сделать выбор в каком-либо вопросе или поторопиться, был следующий (обычно он звучал на украинском):

«Прибіг кум до кума: – Куме, позич дробину! – Та почекай, чарку кинеш? – Кину! На п'ятої чарці господар питає: – А нащо, куме, тебе дробина? – Та у мене хата горит!...»	«Прибежал кум к куму: – Кум, одолжи лестницю! – Да подожди, рюмку будеш? – Буду! На пятой рюмке хозяин спрашивает: – А зачем, кум, тебе лестница? – Да у меня дом горит!...»
--	--

Константин Попович обладал особой энергетикой, объединяющей вокруг него жизнелюбивых, ярких людей. На праздновании одного из дней рождения Константина Федоровича прозвучали слова коллеги Э. Левита, известного историка, ныне проживающего в Соединенных Штатах. Левит был старше Поповича на несколько лет и во время одного из тостов пожелал юбиляру дожить до ста двадцати лет, при этом не забыть пригласить и его на тот юбилей. С тех пор данный шуточный тост стал одним из любимых пожеланий младшим коллегам в запаснике шуток Поповича.

Все, кто знал Константина Федоровича, отмечают тонкое чувство юмора, присущее этому человеку. Он умел чувствовать юмор, умел шу-

тить и любил шутки других. Признаюсь, что во многом благодаря Поповичу я увлекся изучением специфики этнической смеховой культуры.

Не хотелось бы, чтобы эти записки воспринимались как панегирик Константину Поповичу. Меньше всего хочется этого.

Константин Федорович, безусловно, яркая личность, но он был человеком со своими сильными сторонами и слабостями. Известно высказывание «об умерших плохо не говорят». Однако оно перестает работать, когда речь заходит о публичной личности: общественном деятеле, политике, актере, писателе... В этом случае он себе уже не принадлежит.

Константин Федорович, как это часто случается с творческими личностями, был весьма доверчив, а с возрастом еще и подвержен влиянию лести. Этим зачастую пользовались его отдельные «окруженцы», пытавшиеся втянуть его в разного рода авантюрные проекты, вроде «фонда имени академика К. Ф. Поповича» или в рыцарский «орден Архистратига Михаила», в котором академик получил титул князя и заказал себе форму генерал-полковника [15], ссылаясь на признание его в казачьих подразделениях Украины.

И тем не менее за этими ошибками и случайными людьми, которые, увы, встречались в окружении Константина Поповича, фигура писателя и ученого-гуманиста продолжала оставаться незапятнанной.

В работе Попович умел расставлять приоритеты. У него всегда было несколько исследовательских тем. На протяжении своей продуктивной творческой жизни он к ним возвращался. Это эминесковедение, литературные связи молдавско-украинско-русского фронта, фольклорное наследие украино-молдавского пограничья и, конечно, прежде всего, это писательское творчество, которому он отдавался всей душой.

Творческий путь писателя и ученого условно можно разделить на два периода: советский и постсоветский. Об этом человеке нельзя сказать, что он серьезно изменился в своих ценностях. Единственное, что следовало бы выделить во втором периоде, – это активизация его разработок в области украиноведения и национальных культур.

Константин Федорович прекрасно знал историю, фольклор и традиционно-бытовую культуру ряда народов, которую он изучал на страницах своих статей и книг. Его энциклопедичность стала особенно заметной в последних работах.

Свой роман «На крутых перегонах» он закончил за несколько лет до ухода из жизни, в 2007 г. Во вступительном слове к этой книге литературный критик Д. Ольченко охарактеризовал ее как «историческое произведение с его социальными и психологическими элементами» [6, с. 4].

Интерес представляет мемуарное наследие писателя и исследователя. В 2005 г. вышло в свет дополненное издание воспоминаний Константина Поповича (первое издание вышло в Кишиневе в 1986 г., последнее – в ПСС К. Ф. Поповича в 2009 г.). В нем он пытался осмыслить страшное наследие войны, подчеркивая необходимость «оценить былое с позиций временной дистанции, правдиво воспроизвести быль военной поры...» [8].

Исследуя мемуары Константина Поповича, Светлана Прокоп подчеркнула вышеприведенную мысль писателя: «Для автора „Памяти времени” честь мундира, кодекс нравственности – превыше всего. Он предупреждает читателя об этом, заверяя его в своей искренности и чистосердечности. Более того, зачастую руководствуясь не сиюминутными оценками, а здравым смыслом, автор мемуаров „Память времени” старается выдвигать свою версию случившегося, давая ей однозначную оценку» [11, с. 37].

Эта книга лишней раз демонстрирует не только субъективную позицию писателя, но и двойственное отношение в среде интеллигенции к прошлому, которое испытал на себе этот на редкость отмеченный при жизни человек.

Константин Попович был удостоен множества наград за свой упорный и благородный труд. Награжден медалью Академии наук РМ «Дмитрий Кантемир», орденом Республики, украинским орденом «За заслуги». Кембриджский международный биографический центр Великобритании объявил Константина Поповича «Человеком года» (1999). Его творчество представлено в ряде музеев Республики Молдова и Украины, его именем назван румыно-украинский лицей в с. Нихорень.

Постсоветский период в развитии гуманитарной науки характеризуется активным применением компаративистского подхода, усилением междисциплинарных связей. В этом контексте литературное наследие Константина Поповича стало представлять для исследователей серьезный интерес. Это произошло с процессом этнологизации научной проблематики Института межэтнических исследований в новой структуре – Института культурного наследия АНМ.

В литературоведческих исследованиях появились попытки анализа художественных произведений как этнографического источника. Подобную попытку практически впервые применяет московский исследователь, выходец из Молдовы М. Н. Губогло (1938–2019), подвергший анализу в своем предисловии произведение гагаузского писателя Д. Танасоглу (1922–2006) «Узун кырван» [5] (Кишинев, 1985). Чуть позже единомышленник Константина Федоровича К. Б. Шишкан в анализе его художественного творчества обращает внимание на то, что «К. Попович широко и многосторонне использует в этом романе богатейший разнонациональный этнографический и фольклорный материал Бессарабии» [14, с. 335–336]. Можно сказать, что этнолитературное направление в российском и местном масштабах получает развитие на молдавском писательском материале.

Со временем появились многочисленные работы по анализу различных сторон народного бытописания в творчестве Поповича-писателя [12; 12, с. 25–36; 3, с. 63–69; 16, р. 138–140; 13, с. 127–133]. Этнографическая ценность работ К. Ф. Поповича заключается в том, что он родился и вырос в окружении народа, которому посвятил свое творчество. С детства он впитал в себя красоту и особенности народной украинской и молдавской речи, народного фольклора, богатую палитру традиционной культуры украинцев и молдаван.

Думается, круг благодарных исследователей, анализирующих творчество К. Поповича как ученого и писателя, будет шириться. В его творческом наследии прослеживается сразу несколько так называемых диссертательных направлений.

О трудоспособности Поповича ходили легенды. Несколько строк из личных наблюдений. Когда он работал над последней книгой, я встретился с ним у него дома на ул. Академической. Стол (не в кабинете) был покрыт стопками испанской бумаги. Оказалось, это были разложены сюжетные линии рождающегося романа.

Уже сидя на кухне и угощая меня горячим вином с медом (дома Попович часто вспоминал буковинские традиции), он неожиданно сказал: «Никогда, слышите, никогда не ограничивайтесь одной темой. Это скучно и утомительно – всю жизнь заниматься только одним. У Вольтера было несколько столов, на которых лежали начатые им произведения... Нужно уметь переключаться, необходимо давать отдохнуть и себе и теме, а затем, с новыми силами и мыслями, возвращаться к начатому».

Признаться, эти слова произвели на меня впечатление. Мне довелось работать и черпать опыт профессиональной сноровки у многих известных ученых академического цеха в Молдове и на Украине, но Попович в этом списке на особом месте.

Нет, он не являлся моим учителем. Скорее, уважаемым мною старшим коллегой, который был ко мне расположен, часто приглашал поговорить, несмотря на большую разницу в возрасте и жизненном опыте, обсуждал некоторые вопросы, даже советовался и, естественно, делился своими мыслями.

Хочу рассказать, как писал Константин Федорович. Я тогда работал ученым секретарем Института межэтнических исследований (1998–1999). Только вступив в должность, я проводил сверку личных дел сотрудников. Для этого требовалось много места, и документы были разложены в просторном кабинете директора Института.

Попович вообще работал дома. Писал ночами. По утрам отсыпался, а ближе к обеду приходил в Академию наук. Так вот, утром его никто не ждал. Неожиданно он пришел: оказывается, Президент Академии наук назначил совещание на 11.00.

Попович зашел, поздоровался и уже через несколько минут сидел и что-то писал за рабочим столом. Со стороны казалось, что кто-то невидимый диктует ему. Такая сосредоточенная работа продолжалась больше полутора часов. Позже, в ответ на вопрос, что он писал, Попович признался: «Просто мысли пришли, нужно было зафиксировать». За годы работы с этим человеком я видел подобное несколько раз. Вместе с тем необходимо отметить (хотя пусть это звучит каламбурно, но, думаю, самому Поповичу такое выражение пришлось бы по душе), что он не любил работать на работе. Вернее, заниматься творческой деятельностью.

В стенах Академии наук Константин Федорович решал административные вопросы, встречался с руководством, принимал участие в обсуждении научной продукции. Это тоже была работа, нужная и важная, но иная, а творил он дома, там, где можно было сосредоточиться. Както он признался: «За всю жизнь работы в Академии наук я не написал на работе ни одной книги». Их у него было свыше пятидесяти...

Работоспособность К. Поповича была действительно колоссальной. Раз в полгода он сдавал научную продукцию в сто-двести страниц.

В среде коллег гуманитарного цеха бытует мнение о том, что литературоведам легче всех,

что им не нужны архивы (кстати, это частое заблуждение), как, например, историкам, или данные опросов, как социологам или этнологам. А попробуйте ежегодно выдавать на-гора двести-триста машинописных страниц! Отсюда и результат – десятки книг и более пятисот статей, вышедших из-под пера писателя и ученого Константина Поповича [17].

Несколько слов необходимо сказать о близких Константина Федоровича. Его супруга Надежда на протяжении всей жизни поддерживала и вдохновляла мужа. Она раньше покинула этот мир и, конечно, ему ее очень не хватало.

Константин и Надежда вырастили прекрасных дочерей – Людмилу и Ларису. Дети проявляли об отце постоянную заботу, любят и гордятся его заслугами. Их внимание к нему особенно возросло после смерти матери, супруги Константина Федоровича. Это позволило ученому абстрагироваться от многих бытовых забот и сосредоточиться на творческой деятельности, что было очень важным в последнее десятилетие его жизни.

Кстати, благодаря его детям было выпущено прижизненное полное собрание сочинений К. Ф. Поповича в шестнадцать томах.

Практически до последних дней Константин Попович не расставался с пером и творчеством.

Его не стало 5 декабря 2010 года...

Книги, статьи К. Ф. Поповича живут и востребованы, его многочисленные ученики продолжают его дело. Продолжает жить и секция национальных меньшинств Института культурного наследия, многие из сотрудников которой трудились в 90-е гг., под руководством академика. А это значит, что его наследие живет, как и память о нем.

#### Литература / References

1. Грек И. К 25-летию отдела болгаристики в составе АНМ. In: <https://ava.md/2014/03/03/k-25-letiyu-otdela-bolgaristiki-v-sostave/> (дата обращения – 20.04.2020). / Grek I. K 25-letiyu otdela bolgaristiki v sostave ANM In: <https://ava.md/2014/03/03/k-25-letiyu-otdela-bolgaristiki-v-sostave/> (data obrashcheniya – 20.04.2020).
2. Кожолянюк Г. Етнографічна діяльність Костянтина Поповича з дослідження /українців Буковини та Молдови. / Kozholyanko G. Etnografichna diyal'nist' Kostyantina Popovicha z doslidzhennya ukrainciv Bukovini ta Moldovi. In: Simpozionul științific internațional în memoria academicianul Constantin Popovici „Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene”. Culegere de articole științifice. Vol. 2. Probleme actuale de istorie, limbă și cultură a ucrainenilor din Republica Moldova Молдова. Chișinău: S. n., 2016, pp. 25-36.

3. Кожолянко Г. К. Ф. Попович про календарні обряди українців і молдован. / Kozholyanko G. K. F. Popovich pro kalendarni obryadi ukrainciv i Moldovan. In: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Simpozion științific internațional In memoriam academicianului Constantin Popovici. Vol. 3. Chișinău: Stratum Plus, 2017, pp. 63-69.
  4. Кожухар К., Кожухар В. Академік Костянтин Попович – засновник українознавства в Республіці Молдова. / Kozhuhar K., Kozhuhar V. Akademik Kostyantyn Popovich – zasnovnik ukraїnoznavstva v Respublici Moldova. In: Simpozionul științific internațional In memoriam academicianului Constantin Popovici. Vol. 1. Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Chișinău: Elan Poligraf, 2015, pp. 22-35.
  5. Никогло Д. Е. Этнические особенности и нравственные основы литературного процесса (опыт Республики Молдова). Ч. I. In: Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). № 1 (11) 2020. / [http://abyss.su/\\_media/abyss\\_issue/11/nikoglo\\_d.e\\_ehtnitcheskie.pdf](http://abyss.su/_media/abyss_issue/11/nikoglo_d.e_ehtnitcheskie.pdf) (дата обращения – 21.04.2020). / Nikoglo D. E. Et-nitcheskie osobennosti i npravstvennye osnovy literaturnogo processa (opyt Respubliki Moldova). Ch. I. In: Abyss (Voprosy filosofii, politologii i social'noj antropologii). № 1 (11) 2020. / [http://abyss.su/\\_media/abyss\\_issue/11/nikoglo\\_d.e\\_ehtnitcheskie.pdf](http://abyss.su/_media/abyss_issue/11/nikoglo_d.e_ehtnitcheskie.pdf) (data obrashcheniya – 21.04.2020).
  6. Ольченко Д. Вступна стаття до роману «На крутих перегонях». In: Попович К. На крутих перегонях. Кишинів: Elan Poligraf, 2007. 656 с. / Ol'chenko D. Vstupna stattiya do romanu «Na krutih peregonah». In: Popovich K. Na krutih peregonah. Kishiniv: Elan Poligraf, 2007. 656 s.
  7. Попович К. Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови. Кишинів: Бізнес еліта, 2007. 609 с. / Popovich K. Narisi ukraїns'kogo fol'kloru ta hudozhn'oi literaturi Moldovi. Kishiniv: Biznes elita, 2007. 609 s.
  8. Попович К. Ф. Память времени: записки военного разведчика. М.: ИЦ Классика, 2005. 240 с. / Popovich K. F. Pamyat' vremeni: zapiski voennogo razvedchika. M.: IC Klassika, 2005. 240 s.
  9. Попович К. Ф. Сторінки літопису. До українсько-молдавських фольклорно-літературних взаємин і проблем історії та самобутності українців Молдови. Кишинів: Парагон, 1998. 241 с. / Popovich K. F. Storinki litopisu. Do ukraїns'ko-moldavs'kih fol'klorno-literaturnih vzaemin i problem istorii ta samobutnosti ukraїnciv Moldovi. Kishiniv: Paragon, 1998. 241 s.
  10. Попович К. Ф. Український театр на Кишинівській сцені. Chișinău: Știința, 1995. 216 с. / Popovich K. F. Ukraїns'kij teatr na Kishiniv'skij sceni Chișinău: Știința, 1995. 216 s.
  11. Прокоп С. Сквозь пламя времен (мемуаристика К. Ф. Поповича). / Prokop S. Skvoz' plamyu времен (memuaristika K. F. Popovicha). In: Simpozionul științific internațional: In memoriam academicianului Constantin Popovici. Vol. 1. Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Chișinău: Elan Poligraf, 2015, pp. 35-41.
  12. Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законодательства, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005). Кишинев: Ин-т культурного наследия АНМ, 2007. 710 с. / Stepanov, V. P. Ukraincy Respubliki Moldova: vliyanie etnogosudarstvennogo zakonotvorchestva, gosuchrezhdenij i vedomstv, etnokul'turnoj sredy na sohranenie i razvitie identichnosti. Oчерki transformacionnogo perioda (1989–2005). Kishinev: In-t kul'turnogo naslediya ANM, 2007. 710 s.
  13. Шишкан К. Наше наследие. Полиэтнолог земли молдавской: феномен Константина Поповича (к постановке проблемы). / Shishkan K. Nashe nasledie. Polietnolog zemli moldavskoj: fenomen Konstantina Popovicha (k postanovke problemy). In: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Simpozion științific internațional In memoriam academicianului Constantin Popovici. Vol. 3. Chișinău: Stratum Plus, 2017, pp. 127-133.
  14. Шишкан К. Нитью дыханья: избранные строки и страницы: 1953–2003. Кишинев: Инесса, 2004. 446 с. / Shishkan K. Nit'yu dyhan'ya: izbrannye stroki i stranicy: 1953–2003. Kishinev: Inessa, 2004. 446 s.
  15. Academicianul Constantin Popovici: Omul. Savantul. Scriitorul: Biografia. Opera. Precieri. Iconografia. Bibliografia. Chișinău: Elan-Poligraf, 2006. 740 p.
  16. Procop S. Constantin Popovici (1924–2010) – 90 ani de la naștere. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVI. Chișinău, 2014, p. 138-140.
  17. Șpac I. Academicianul Constantin Popovici: Omul. Savantul. Scriitorul: Biografia. Opera. Precieri. Iconografia. Bibliografia. Chișinău: Paragon, 2002. 640 с.
- Veaceslav Stepanov** (Oriol, Federația Rusă). Doctor habilitat în istorie, profesor, Universitatea de Stat „I. S. Turgenev” din Oriol.
- Вячеслав Степанов** (Орел, Российская Федерация). Доктор хабилитат историей, профессор, Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева.
- Vyacheslav Stepanov** (Oryol, Russian Federation). Doctor of history, professor, Oryol State University “I. S. Turgenev”.
- E-mail:** vpstepanovpochta@gmail.com  
**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5026-9505>

Aleksy ROMANCHUK

## ONCE AGAIN ABOUT THE NAMES OF BULAESTI AND WOLOKA: SOME REFINEMENTS TO THE ISSUE OF ORIGIN OF BULAESTIAN UKRAINIANS

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956773

### Rezumat

#### Încă o dată despre toponimele Bulăiești și Voloca: noi detalii referitoare la originea ucrainenilor bulăieșteni

În prezentul articol sunt analizate noi argumente și idei cu referire la originea denumirii Bulăiești în contextul problemei originii ucrainenilor bulăieșteni. Un factor cheie îl constituie prezența cuvintelor dialectale moldovenești *bul'lai* și *bul'la*, care sunt evident legate de slavicul „*bulava*” și respectiv pre-slavicul \**bula* – “umflătură; măciulie”. Este important că aceste lexeme sunt fixate în zona Prutului, în acea parte a Bucovinei, unde graiurile ucrainene întâlnesc cea mai apropiată înrudire cu cel bulăieștean, în aspecte lexicale și fonetice. Pe lângă aceasta, nu putem să omitem că aici de mai multe ori se întâlnește și un toponim important pentru regiunea Bulăiești precum este Voloka. Și anume în satul Voloka, raionul Vijnîțkii (inclusiv) a fost observat lexemul *bula*. Astfel, către unul și același areal, și anume arealul Prutului de Sus-Bucovina al graiurilor ucrainene suntem ghidați nu doar de caracteristicile lexicale și fonetice ale graiului bulăieștean, dar și de însăși toponimele Bulăiești și Voloka. Cel mai probabil, toate faptele analizate trebuie privite ca un argument important pentru afirmația că oiconimul Bulăiești și toponimul Voloka au apărut printre purtătorii graiului bulăieștean care au și adus tradiția toponimică respectivă din arealul graiurilor din Prutul de Sus-Bucovina în regiunea Codrilor Orheiului.

**Cuvinte-cheie:** istorie, toponimie, onomastică, graiuri ucrainene, Moldova medievală, Codrii Orheiului, Bucovina.

### Резюме

#### Еще раз о топонимах Булэешть и Волока: новые штрихи к происхождению булаештских украинцев

В статье рассматриваются новые факты и идеи относительно происхождения названия Булэешть в контексте проблемы генезиса этнографической группы булаештских украинцев. Ключевым здесь является существование молдавских диалектных слов *bul'lai* и *bul'la*, которые очевидным образом связаны со славянским *булава*, и, соответственно, праславянским \**bula* «гуля, набалдашник». Существенно, что указанные лексемы фиксируются в Попрутье, в той части Буковины, украинские говоры которой обнаруживают наибольшее родство с булаештским в лексическом и фонетическом отношении. Помимо того, нельзя не отметить, что здесь же, и неоднократно, фиксируется и такой весьма значимый топоним округа Булэешть, как Волока. И именно в селе Волока Вижницкого

района (в том числе) отмечена и лексема *bula*. Таким образом, к одному и тому же ареалу (ареалу надпрутско-буковинских украинских говоров) нас адресуют не только лексика и фонетические характеристики булаештского говора, но и сами топонимы Булэешть и Волока. По всей видимости, все представленные факты следует рассматривать как важный аргумент в пользу того, что и ойконим Булэешть, и топоним Волока возникли в среде именно носителей булаештского говора, которые и принесли соответствующую топонимическую традицию из ареала надпрутско-буковинских говоров в регион Орхейских Кодр.

**Ключевые слова:** история, топонимика, ономастика, украинские говоры, средневековая Молдова, Орхейские Кодры, Буковина.

### Summary

#### Once again about the names of Bulaesti and Woloka: some refinements to the issue of origin of Bulaestian Ukrainians

The article considers some new facts and ideas concerning the origin of the toponym Bulaesti in the context of the issue on the origin of the Bulaestian Ukrainians ethnic group. The key fact is the existence of Moldavian dialectal words *bul'lai* and *bul'la*, which are evidently related with the Slavic *булава*, and, consequently pre-Slavic \**bula* “bump, bulge; knob”. These words were found in the Prut river basin, in the area of those Ukrainian dialects that are closely related to Bulaestian dialect in the lexis and phonetics. In the same region, and in several times, we encounter another important toponym of the Bulaesti vicinity, *Woloka*. It is namely *Woloka* village (of Vijnitsa district) where the lexeme *bula* was found. Therefore, not only the lexis and phonetics of Bulaestian dialect points to the area of Pokutian-Bukovinian Ukrainian dialects, but the place names of *Bulaesti* and *Woloka* as well. Apparently, all considered in the article facts present important arguments to the idea that the names of *Bulaesti* and *Woloka* arose namely among Bulaestian dialect speakers, that brought this toponymic tradition from the area of Prut-Bukovinian Ukrainian dialects to the region of Orhei Kodry.

**Key words:** history, toponomy, onomastics, Ukrainian dialects, medieval Moldova, Orhei Kodry, Bukovina.

More than ten years ago, considering the issue of origin of the Ukrainians of Bulaesti village (Orhei district, Republic of Moldova), we suggested some ideas about the origin of Bulaesti village name [6, pp. 68-84], as well as in regards to some toponyms

of Bulaesti's neighbourhood, including a key one, *Woloka*/Волока (/Wo'лока/). In the next years, the reflections on this issue continued and some new facts were accumulated. Therefore, it is time, I think, to present some new considerations on the issue.

Let us start with a brief synthesis concerning the principal conclusions on the issue of the origin of Bulaesti's name.

The key question here is the origin of the anthroponym *Bulai*, from which, using a Romanian suffix, *-esti*, the oikonym *Bulaesti* derived. As we tried to demonstrate from the very beginning, two main hypothesis are possible here, the Slavic and the Turkic ones. The specific of the issue of Bulaesti oikonym's origin consists of the equal probability of both hypotheses.

Indeed, P. Chuchka suggested some arguments to the idea of the Slavic origin of this name, *Bulai* [7, pp. 96-97]. According to him, this name, *Bulai*, came from another ancient Slavic name, *Bula*, with the help of (Slavic also) anthroponymic suffix *-ай*. *Bula*, in turn, is a hypocoristic form of Slavic names Budislav, Budimir, Bulimir. For example, he pointed out to some Serbian (as well as Croatian) male names, Bule, Bula, Bulo [7, p. 97]. The surname *Bulai* (which derived from *Bulai* as a first name) is very popular in Belorussia [5, p. 79].

P. Chuchka had pointed out that we encounter such names as *Bulai*, *Bula*, and some other derivatives from *Bula*, in the Trans-Carpathian region as well.

The origin of the Bulaestian Ukrainian dialect and, consequently, the origin of the Bulaestian Ukrainians as well, is evidently related to the Carpathian area of Ukrainian dialects. The closely related to Bulaestian dialect are the Pocutian-Bucovinian and Hutsulian ones; very important specific analogies of Bulaestian dialect we see in the areas of some other Carpathian Ukrainian dialects, including the Trans-Carpathian one [10, pp. 341-342, note 8]). Thus, this gives us good reasons to prefer the Slavic version of the origin of the name *Bulai*.

However, the name *Bulai* is common among Turkic peoples (such as Kasimov Tatars and Balkarians, for example) also. For the Belorussian area this name, *Bulai*, is considered to be of Turkic origin also (I doubt if it is really so, as this (sur)name is popular in Belorussia, while among the Turkic peoples it is rare, as I can see); in the Ukrainian area it is mainly encountered in the regions that border the steppe areas.

At the same time, we have good reasons to consider some Turkic, post-Golden Horde influences in the area of the Bulaesti village during the Early Mol-

davian period [5, pp. 344-345]. The Bulaesti village is situated in the former rural district of a Golden Horde town, Shekhr al Djedid (later, an Early Moldavian town appeared in the same place, (Old) Orhei); the closest neighbouring (Moldavian) villages are Mirzaci and Mirzesti, which evidently derived their names from the Golden Horde title *mirza/murza*.

Thus, in such a situation, it is quite difficult to choose one of these versions. Both are valid to the present moment.

However, there are some other facts that I have not considered before. These facts allow us to suggest another, the third version of Bulaesti's name origin. Based on the principle of priority of the closest spatial, temporal cultural and linguistic analogies, we have to prefer namely this version.

I have found these facts in the dictionary of Moldavian dialects ('Дикционар диалектал (Кувинте, сенсурь, форме). Вол. 1-5. Кишинэу, 1985-86') [1]. Let me present them here.

First, there is a Moldavian dialectal lexeme *bulai* (/бу'лай/, 'прэжинэ ла фынтынэ ку кумпэнэ' [1, p. 174], i.e. «well crane pole» (it is used as a counterweight, with a roundish thickening at the end opposite to the bucket)). Second, also the Moldavian dialectal *bul'a* (/бу'ла/ "бэц gros ку мэчукэ ла ун капэт, бытэ; мэчулие ла бытэ; огринжэ де попушой" [1, pp. 173-174]; it means "thick stick with a rounded thickening at the end; thickened rounded part of the baton; scraps of corn stalks").

These two lexemes are obviously related both semantically and by origin. It is quite clear that they are related to the Slavic булава "club, club with a rounded thickening at the end", and, subsequently, derive from pre-Slavic \*bula "bump, bulge; knob" [2, p. 289]<sup>1</sup>.

Let me emphasize that the Moldavian dialectal *bula* conserved more archaic, pre-Slavic variant of the word. None of the Ukrainian dialectal dictionaries I have used match this variant (as well as *bulai*); this does not exclude the possibility, of course, that such variants, nevertheless, exist (existed) somewhere in the Ukrainian dialects.

Therefore, looking for the origin of the name *Bulai* (from which the name of Bulaesti derived) we now have no need to address either the more distant Slavic, or the Turkic groups, as the source root for this name existed in a more closer context. This is a mixed Romanian and Slavic (East Slavic) context, where a Romanian ethnic group assimilated a Slavic substrate in early enough times. This word could be used by the members of this mixed, East Slavic-Romanian environment as a nickname of a person; in the names of people, mentioned in the medieval

Moldavian land certificates (like *Jeremiah Bulai*, *Dumitru Bulai*, and others), *Bulai* is a nickname.

In the context, we are interested in, the area where these words were found is important. Namely, *bula* is mentioned in Woloka (previously Storoinets, now – Vijnitsa districts), Forostna and Dinautsi villages (Novoselitsa district) of Chernovtsy region of Ukraine, as well as in Tsetsina (now it is a suburb of Chernovtsy city), while the lexeme *bulai* was found in the Dinautsi village of Novoselitsa district. To make the situation clearer: Tsetsina is situated at the border with Kitsman and Zastavna districts; Forostna and Dinautsi are the neighboring villages (though, separated from each other by the Cherlena river valley), and are situated not far from Tsetsina; Woloka is close to the mentioned villages as well.

Thus, this is a quite small area in the Prut river basin, and namely those parts of Bukovina (and neighbouring territories), from which Ukrainian dialects come that demonstrate the greatest relationship with the Bulaestian one in lexis and phonetics. First of all, these are Kitsman, Zastavna and Gliboca districts, and then, in lesser degree, Novoselitsa, Storoinets and Vijnitsa districts.

Although, we should remember here that this area is a remnant, a relict of a larger area. Apparently, the formation of this dialectal area should be dated to the times when the so called Terra Shipintsy existed, which was included in the XIV century in the possession of the Moldavian Principality. Namely in the Terra Shipintsy, the area of Bukovinian (or Bucovinian-Prut, according to K. F. German and M. Bigusyak), the Ukrainian dialects appeared from which the Bulaestian Ukrainian one derived.

We could suppose that the lexeme *bulai* existed in the Moldavian dialects on a wider territory than that of the Moldavian villages of Bukovina. For instance, according to the information received from my colleague S. Bodean (he was born in Tsarigrad village, Drobia district of the Republic of Moldova, in 1975), there is a generic nickname *Bulai* in his native village. Nowadays, the meaning of this nickname is obscure for the villagers; this is a nickname of a group of families, who have a surname *Albu* (Moldavian/Romanian *Albu* means “white”; perhaps, it could be considered as a hint to the possible Ukrainian origin of this group of people). The *Albu* are village natives for many generations (as far as the villagers could remember); people from Korbul village of Donduseni district of the Republic of Moldova founded the Tsarigrad village, according to S. Bodean.

However, this example comes, as we see, from the northern part of the Republic of Moldova, which is territorially, as well as culturally related (even now-

adays) with Bukovina; in early times, the same Slavic dialectal groups inhabited both regions.

Besides, let me remind that one more *Bulaesti* (or *Bulaesti-Belzeni*) village (and the eponym of the village, *Jeremiah Bulai*) mentioned by medieval Moldavian land certificates, is placed far to the southwest from Bukovina, in the region of Byrlad plateau, Tutova district of Vaslui region, Romania [6, p. 68].

However, we have good reasons to assert that the Slavic (assimilated later by Romanians) population of Tutova region came during the Early Moldavian period (or even earlier) from Bukovina<sup>2</sup>.

Thus, returning to the key question, we need to point out here that not only the lexical and phonetic features of Bulaestian Ukrainian dialect address us to the area of Bukovinian-Prut Ukrainian dialects. The search for the origin of Bulaesti village name directs us to the same region. This fact should be considered as a correlation of two independent parameters.

Besides, we have to mention that right in the same area, there exists another important toponym of Bulaesti village *Woloka*. As we remember, it was namely in the Woloka village of Storoinets (Vijnitsa) district that the lexeme *bula* was found.

Earlier we described in details the spectrum of our possibilities to explain the meaning and origin of the toponym *Woloka* [6, pp. 69-74, 89-91]. The best decision here is to reaffirm that the precise meaning of this toponym still needs further clarification. Although, in the first place, the options that come from the semantics of “field, arable land; deaf forest tract; low wetland’ are more preferable.

However, the Slavic etymology of this toponym is doubtless; this is a very important fact. In addition, probably it was (like in the case with *bulai* and *bula*) a rather early Slavic influence on a particular East Romanian group/groups in the same region of the Prut river basin in Bukovina.

In any case, although *Woloka* is rarely encountered (only six times according to medieval Moldavian land certificates of XIV – early XVII centuries A. D. [9, p. 281]) in more southern regions of former Moldavian Principality as well, it especially concentrates on a small limited area (near the Prut and Cheremosh rivers) in Bukovina [6, p. 79]. Thus, there are two toponyms *Woloka* in Gliboka district (*Woloka* village and a forested valley with the same name to the west of this village) and *Woloka* in Vijnitsa region, as well as *Zawoloka* village in Storoinets districts of Chernovtsy region of Ukraine.

In the more southern regions of the Moldavian Principality, the toponym *Woloka* is evidently associated with the areas of high density of Slavic (East Slavic) toponyms. We can suppose that *Woloka* ap-

peared in the south regions of the Moldavian Principality as a result of the migrations of some East Slavic groups (assimilated by Romanians later) from the north.

In this regard, it is noteworthy the existence of a Romanian dialectal lexeme *năvoloacă* (from the Ukrainian *наволок*), with the meaning «miriște în care se seamănă grâu de toamnă fără să se fi arat înainte; teren lăsat necultivat o perioadă» exists [8], which in English means: “stubble field in which winter wheat is sown without having been plowed before; land left uncultivated for a period”.

The semantics of this lexeme is important (which is evidently close to the assumed semantics of *Woloka* toponyms), as well as the fact that both in Romanian and Ukrainian languages there exists the variant *năvoloacă/наволок* with this meaning, and not a variant of *volocă/волока*.

Therefore, the toponym *Woloka* also points to the same area, the area of Bukovinian-Prut Ukrainian dialects. This is a third (but not the last) independent parameter.

I mean that besides *Woloka* there is one more toponym from Bulaesti village, which demonstrates a correlation with the mentioned above zone. This is *Kotelnik* (Bulaestian: Котэлнэк /Котелни<sup>к</sup>/), the name of a district of Bulaesti village, and the name of the forest situated to the southeast from the village. This toponym evidently comes from *Котель/Kotel*; on the Prut river, near Chernovtsy exists *Котелев/Котелева* village (firstly mentioned in the XV century [9, p. 69]), which also comes from *Котель*. It is noteworthy that according to the Moldavian medieval land certificates both *Kotelnik* and *Woloka* are mentioned in the region of the modern village *Hyrtopul Mare* [9, p. 69], which is forty kilometers to the south from Bulaesti; *Woloka* is mentioned as a “forest in *Kotelnik*” [9, p. 281]). We should emphasize that *Котельник* is a rare toponym for the Romanian and Moldavian areas, and *Hyrtopul Mare* village is the only locus mentioned by the Moldavian medieval land certificates of XIV–XVII centuries A. D.

Thus, I think that all these facts apparently should be considered as a very important argument for the conclusion that these place names, *Bulaesti* and *Woloka*, appeared namely in the medium of Bulaestian dialect speakers, which brought this toponymical tradition to the region of Orhei Kodry<sup>3</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> Let me emphasize that the stress in Moldavian dialectal word *bula* is on the second syllable: *bu|la*.

<sup>2</sup> Earlier we have pointed out that the surname *Bulai* exists in some more southern regions of the Republic of

Moldova, such as Stefan Voda district, for example [6, p. 81]. However, it remains questionable when and through which ways this surname appeared in these southern regions.

<sup>3</sup> It is worth considering once again another important place name of Bulaesti village vicinity, *Княж*.

*Княж (/Кн'аж/)* is the name of the large forest between Bulaesti, Vyskautsi, and Susleni villages. People of neighbouring Moldavian villages name this forest *Кней/Кнеж (Сней)*. Therefore, I suggested earlier that Bulaestian *Княж* does not derive from the Moldavian *Сней* [5, pp. 341-342].

I proceeded from the fact that in the Bulaestian dialect do not exist such phonetic features as the shift of /e/ to /a/ sounds (this feature could explain the form /Кн'аж/ from *Кнеж*), which is common for such (closely related to Bulaestian) Ukrainian dialects as Hutsulian and Pokutian-Bukovinian ones. This is evidently so, despite the existence of some sporadic exclusions in the Bulaestian dialect [10, p. 80], that demonstrate the shift of /e/ to /a/ (such as /y'ч'ара/ 'yesterday', /ко'ч'ара/ 'fire iron'), as well as of /a/ to /e/, /i/ shift: /ко'ч'ило/ 'stove ring', /Гане За'ч'і'к'а/ 'The Conception of Saint Anna' Holiday', /гил'етка/ 'wine barrel'; an interesting question is presented here by some Bulaestian numerals, such as /д'ев'і'к'/ 'nine', /д'ес'і'к'/ 'ten', /о'д'е'на'ц'ы'к'/ 'eleven', /д'ва'на'ц'ы'к'/ 'twelve', /п'ят'на'ц'ы'к'/ 'fifteen', /д'э'в'і'т'на'ц'ы'к'/ 'nineteen', /д'ва'ц'ы'к'/ 'twenty' (for the recent discussion of the issue of continuants of pre-Slavic nasal \*ǣ in Ukrainian dialects see: [3, pp. 86-95]).

However, there is an important (and significantly underestimated by me earlier) fact. I mean that the neighboring Moldavian village, *Sherkani/Шеркань* is named by Bulaestians as *Шарканэ/Шар'кани<sup>е</sup>*, i.e. it demonstrates the shift of /e/ to /a/ sounds.

Well, the mentioned above exceptions could be explained based on the contacts (and, consequently, as the lexical borrowings only) of Bulaestians with some other Ukrainian dialects that were characterized by this phonetic feature, the shift of /e/ to /a/. However, the variant /Шар'кани<sup>е</sup>/ is impossible to explain, otherwise but concluding that the Bulaestian dialect knew the shift of /e/ to /a/ sounds in the times when this people came to the region of Orhei Kodry; and later it lost this phonetic feature under the influence of some new groups of Ukrainian migrants (see: [4]).

Thus, this explanation answers the question of the origin of Bulaestian *Княж*. Accordingly, the same explanation can be applied to the origin of the Moldavian *Сней*.

#### References

1. Дикционар диалектал (Кувинте, сенсурь, форме). Суб. ред. Р. Я. Удлер. Вол. 1. Кишинэу: ШТИИЦА, 1969. 205 п. / Diktsionar dialektal (Kuvinte, sensur', forme). Sub. red. R. Ia. Udler. Vol. 1. Kishineu: Shtiintsa, 1969. 205 p.
2. Етимологічний словник української мови. Під ред. О. С. Мельничука. Т. 1. Київ: Наукова думка,

1982. 631 c. / Etimologichnii slovník ukraïns'koï movi. Pid. red. O. S. Mel'nichuka. T. I. Kiiiv: Naukova dumka, 1982. 631 s.
3. Мойсієнко В. Історична діалектологія української мови. Північне (поліське) наріччя. Київ: Академія, 2016. 284 с. / Moisienko V. Istorichna dialektologiiia ukraïns'koï movi. Pivnichne (polis'ke) narichchia. Kiiiv: Akademia, 2016. 284 s.
  4. Романчук А. А. Имена, прозвища и фамилии булаештских украинцев как исторический источник: предварительные наблюдения. In: Філологічний вісник Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини. Вип. 1. Умань: ВПЦ «Візаві», 2011, с. 304-310. / Romanchuk A. A. Imena, prozvischcha i familii bulaeshtskikh ukraintsev kak istoricheskii istochnik: predvaritel'nye nabliudeniia. In: Filologichnii visnik Umans'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Pavla Tichini. Vip. 1. Uman': VPTs «Vizavi», 2011, s. 304-310.
  5. Романчук А. А. Ойконим Мэрзаке/Мырзачь и славяно-восточноромано-«постзолотоордынские» этноязыковые взаимодействия в микронеоне Булэешть – Мырзачь Суслень (Орхейский р-н, Республика Молдова) в раннемолдавский период (XIV – начало XVI вв.). In: Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Под ред. В. Г. Кожухаря и К. С. Кожухар. Vol. III. Chişinău: Stratum plus, 2017, с. 333-352. / Romanchuk A. A. Oikonim Merzake/Myrzach' i slaviano-vostochnoromano-«post-zolotoordynskie» etnoiazukovye vzaimodeistviia v mikrozone Buleesht' – Myrzach' – Suslen' (Orkheiskii r-n, Respublika Moldova) v rannemoldavskii period (XIV – nachalo XVI vv.). In: Ukraïns'ko-moldovs'ki etnokul'turni zv'iazki: mizhnarodni naukovii chitannia pam'iatii akademika Kostiantina Popovicha. Pod red. V. G. Kozhukharia i K. S. Kozhukhar. Vol. III. Chişinău: Stratum plus, 2017, s. 333-352.
  6. 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 ukrainskogo sela Bulaeshty v kontekste istorii Moldovy (XIV – nachalo XVII vv. ot R. Kh.). Kishinev: Vysshiaia Antropologicheskaia Shkola, 2010. 144 s.
  7. Чучка П. Прізвища закарпатських українців: Історико-етимологічний словник. Львів: Світ, 2005. 704 с. / Chuchka P. Prizvishcha zakarpats'kikh ukraïntsiv: Istoriko-etimologichnii slovník. L'viv: Svit, 2005. 704 s.
  8. DEX online: <https://dexonline.ro/definitie/n%C4%83voloac%C4%83>. (vized 05.03.2020).
  9. Gonța A. Indicele numelor de locuri. Documente privind istoria României. Seria A (Moldova). Veacurile XIV–XVII (1384–1625). Bucureşti: Editura Academiei Române, 1990. 799 p.
  10. Romanchuk A. A. Bulaestian idiom “мокрей як щур”: to the reconstruction of meaning. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXIII. Chişinău, 2018, pp. 77-82.
- Alexei Romanciuc** (Chişinău, 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>

Natalia GRĂDINARU

## TRADIȚII DE GESTIONARE RAȚIONALĂ A RESURSELOR MEDIULUI ÎNCONJURĂTOR ÎN CONSTRUCȚIA CASEI

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956790

### Rezumat

#### Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei

În conformitate cu noua paradigmă a dezvoltării durabile, bazată pe principiile coexistenței echilibrate a societății și a mediului natural, în ultimele decenii s-a acordat o atenție sporită conservării resurselor naturale și diversității biologice. În acest scop, au fost create rezervații naturale, care reprezintă spații naturale valoroase din punct de vedere științific, destinate păstrării și restabilirii unui sau a mai multor componente ale naturii. Aceste spații reprezintă concomitent și rezervații culturale, adevărate „depozite” de elemente ale patrimoniului cultural. Semenii acestor locuri sunt purtătorii unei culturi milenare și modele vii de organizare a unei economii „verzi”, integrându-se perfect în mediul înconjurător și formând împreună un tot armonios. Așezările, gospodăriile, locuințele sunt mostre ce indică dorința omului de adaptare la condițiile naturale, de cunoaștere a specificului lor și de utilizare/reutilizare a resurselor naturale. Plecând de la această observație, am considerat oportun de a dezvălui în acest studiu formele tradiționale de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei, dar și cunoștințele tradiționale legate de proprietățile resurselor folosite.

**Cuvinte-cheie:** tradiții, resurse naturale, raționalitate, materiale de construcție, spațiul pruto-nistean.

### Резюме

#### Традиции рационального управления ресурсами окружающей среды при строительстве жилища

В соответствии с новой парадигмой устойчивого развития, основанной на принципах сбалансированного сосуществования общества и природной среды, в последние десятилетия повышенное внимание уделялось сохранению природных ресурсов и биологического разнообразия. С этой целью были созданы природные заповедники, которые представляют собой ценные с научной точки зрения природные пространства, предназначенные для сохранения и восстановления одного или нескольких компонентов природы. Данные пространства одновременно выступают и культурными заповедниками, подлинными «кладовыми» элементов культурного наследия. Жители этих мест являются носителями тысячелетней культуры и живыми примерами организации «зеленой» экономики, которая органично интегрируется в окружающую среду и образует вместе с ней гармоничное единство. Поселения, домохозяйства, жилища – это модели, в которых отражено желание человека адаптироваться к природным условиям, познать их особенности, а также его стремление к использованию / повторному

использованию природных ресурсов. Исходя из этого наблюдения, мы сочли целесообразным раскрыть в данном исследовании традиционные формы рационального управления ресурсами окружающей среды при строительстве жилища и традиционные знания, связанные со свойствами используемых ресурсов.

**Ключевые слова:** традиции, природные ресурсы, рациональность, строительные материалы, Пруго-Днестровское пространство.

### Summary

#### Traditions of environmental stewardship in the construction of houses

According to the new paradigm of durable development based on the principles of equilibrated coexistence of a society and of natural environment, natural resources conservation and biological diversity claimed increased attention in the recent decades. In this scope, natural reservations were created – valorous natural areas from the scientific point of view, designed to save and reconstruct one or more components of nature. These areas are at the same time cultural reservations, true “deposits” of cultural heritage elements. Similar to those places are representatives of millennial cultures and live models of a “green” economy management, which perfectly integrate in environment and form with it a harmonious unit. Settings, households, and houses are samples indicating human desire of adaptation to the natural conditions, their knowledge and usage/recycling of natural resources. Considering this, I found it suitable to reveal in this article some traditional forms of environmental stewardship in the construction of the houses, as well as traditional knowledge about characteristics of the utilized resources.

**Key words:** traditions, natural resources, rationality, construction materials, Prut-Dniester space.

În era „locuințelor inteligente”, ce asigură un plus de confort prin preluarea unora din sarcinile omului (încălesc casa în preajma venirii locatarilor, aprind lumina electrică, urmăresc bugetul de cheltuieli și venituri și chiar povestesc basme copiilor), o mare parte din populația Terrei își duce existența la limita sărăciei, printre mormane de gunoaie sau în locuri infecte de radiații dăunătoare.

Asigurarea cu locuințe constituie una din sarcinile ce necesită rezolvare urgentă pentru guvernele multor țări, în special pentru administrația megapolisurilor. Chiar dacă în unele orașe oferta de vânzare a caselor depășește cererea, condiția materială a populației nu se schimbă, or majoritatea dispune de ve-

nituri modeste. Pentru a ieși din criză, designerii de interior vin cu soluții originale, de creare a unor case accesibile oricărui buzunar.

Una dintre aceste soluții manifestă ca esență ideea reîntoarcerii către experiența în domeniul construcției, acumulată de fiecare țară în parte, consecință a condițiilor geo-climatice, economice și sociale.

Dar, o locuință de tip tradițional implică, în primul rând, înscrierea în cadrul natural, abordând astfel probleme ce țin de valorificarea resurselor naturale, conservarea lor și reciclarea deșeurilor menajere.

Toate aceste fapte ne duc cu gândul la modul de viață tradițional, la formele tradiționale de construcție, amenajare și menținere a locuinței, într-un final, dumerindu-ne de raționalitatea existenței în cadrul comunităților rurale și de felul non-invaziv de acțiune asupra mediului.

Raportarea perfectă la mediul natural, dezlegarea tainelor lui și folosirea acestora în scopul creării de bunuri materiale și culturale, relevă gândirea și filosofia de viață a țaranului; o filosofie în care nimic nu este făcut la întâmplare. În cadrul acestui sistem, fiecare verigă funcționează ireproșabil, antrenând la rândul ei și alte resorturi. Uzarea cel puțin a uneia dintre verigi era în stare să provoace tulburări întregului sistem. Această funcționare ireproșabilă este numită în literatura de specialitate organizare rațională a societății [11, pp. 30-33] și denotă faptul că omul din mediul nostru rural a știut, poate mai bine decât alții, să exploateze terenul și resursele naturale fără să ajungă la degradarea lor. Mai mult ca atât, ajunge să-și organizeze viața într- așa fel, încât și puținele deșeuri care-i rămâneau, erau reintroduse în circuit, devenind stimulatori de creștere (cenușa aruncată peste zarzavaturi/ la rădăcina pomilor) sau materiale aderente în crearea de bunuri materiale (lâna pusă în ceamur).

Pornind de la aceste realități, am inițiat acest studiu care, trasând punți de legătură între diferite discipline (etnologie, botanică, economie), nu pretinde, totuși, a fi exhaustiv, ci, mai degrabă o încercare de sinteză asupra unor puncte de vedere și a rezultatelor cercetării de teren, care vor putea fi luate, probabil, în considerație în proiectarea de locuințe ecologice sau în găsirea de soluții pentru diminuarea efectelor de poluare asupra mediului rural.

Ne propunem, așadar, să demonstrăm că posedând un bagaj impresionant de cunoștințe despre mediu inconjurător, țaranul din spațiul pruto-nistrean și-a creat locuința chibzuit și rațional, ținând cont de realitățile istorice (desele invazii ale străinilor), social-economice și de mediu.

Condițiile de mediu au determinat pentru locuințele tradiționale rezolvări spațiale și volumetrice

specifice fiecărei zone. Una din principalele norme prevăzute era *orientarea casei corect în raport cu miediu*.

Astfel, teritoriu aferent oricărei așezări a fost bine gândit, ca un sistem, ca un „tot” unitar, fiecărei palme de pământ dându-i-se o utilizare bine definită. În aceste sens, amplasarea gospodăriei propriu-zise se făcea spre punctele cardinale favorabile ecologic. Deosebit de semnificative în acest context sunt gospodăriile din zonele de deal, unde denivelările pământului l-a obligat pe localnic să recurgă la tot felul de soluții, în scopul utilizării oricărei bucăți de teren. Așa se explică temeliile inegale ca înălțime, la aceeași casă (într-o parte foarte joasă, aproape de nivelul solului, în cealaltă ajungând până la 1 m–1,5 m), adăposturile pentru animale, amplasate chiar în coasta dealurilor (specific satelor din zona de nord – Edineț, Briceni), altele ele sunt săpate într-un mal, format din înclinările terenului.

De asemenea, se insistă ca principalele încăperi să fie amplasate cu orientare spre zona însorită. Astfel, în spațiul nostru cultural casele, de cele mai dese ori, erau orientate cu fața spre răsărit. „Se așează casa cu fața la răsărit sau la miazăzi, ca să aibă lumină multă și să fie ferită de crivăț sau de vânt mare” [8, p. 63].

Spre mijlocul sec. XX, casa a început a fi poziționată paralel cu căile de acces [9, p. 68]. Acest fapt se explică de către țaranii români în următorul fel: „casa se pune cu fața la drum înadins, să mai vadă omul cine trece pe drum, că doar nu or fi pustnic” [8, pp. 63-64].

Nu se îndătina de a se face case pe locuri pustii, pietroase, fiindcă se credea că acolo locuiesc duhuri necurate. La fel, erau evitate locurile de la răscruci, care în concepția populară sunt nefaste, or „pe la răscruci mereu se întâmplă să moară vreo-unul în vreo întâmplare... mai înainte se călcau de căruțe, amu sî fac accidenti” di ajung cu mașinile pâni în casa omului”.

Modalitatea de folosire a fiecărei categorii de teren extravilan a creat, în ultimă instanță, ocupația, aceasta la rândul ei solicitând un anumit tip de adăpost, cu funcții bine precizate. Forma caselor depindea în mare măsură de lungimea lemnului adus din pădure sau cumpărat; dimensiunile caselor erau mici – 5/4 sau 6/4, 7/8 [4, p. 135]. Acoperișul, de înălțime mijlocie, are patru pante sau două și fronton (lunca Prutului).

Urmărind evoluția *sistemului constructiv al pereților*, consemnăm câteva tehnici de construcție tradiționale: casele de amnare, tehnica chirpiciului, case cu pereți din lut turnat cu scândura, mai târziu case din cărămidă/cotileț.

*Tehnica chirpiciului* a fost bine cunoscută. Chirpiciul se făcea dintr-un amestec de lut, paie și băligar de cal, în locurile lutoase și cu apă îndeajuns, pentru a nu utiliza resursele de apă din fântâni. Se frământa bine cu picioarele sau cu caii, apoi se puneau în tipare dreptunghiulare. Uscarea se face prin expunere la soare. Pentru zidire se folosește în general ca liant o pastă obținută prin amestecul pământului cu apa și, în unele cazuri cu adaos de var. Construcțiile realizate din chirpici se comportă bine în timpul activității seismice deoarece materialul este flexibil și permite deplasări ce nu afectează structural clădirea, fiind case care „respiră” foarte bine, mai ales cele cu acoperiș de paie și pardoseala de lut. Dacă casa era periodic lipită și îngrijită, durata de viață a unei construcții din chirpici putea să întrecă vârsta de 100 de ani. În general, casele din chirpici nu aveau temelie, fiind așezate pe o structură din lemn, cu compartimentări făcute din piatră.

O altă tehnică de construcție din argilă este specifică mai mult zonelor complet lipsite de lemn. Tehnica prevedea ridicarea pereților prin suprapunerea succesivă a unor straturi de pământ moale numit ceamur sau lut amestecat cu paie (*pereti din lut turnat*), care se realiza prin punerea între scânduri a lutului amestecat cu paie. După ce se usca lutul, scândurile se ridicau, și se turna alt rând de lut. Acțiunea se repeta până nu se ridică întreg peretele.

În partea de răsărit a zonei centrale, unde piatra de calcar se găsește chiar la suprafața solului, casele sunt construite cu pereții din piatră. Detaliile decorative sunt asemănătoare cu cele în lemn (zonei Răutului de jos).

*Pentru o bună protecție termică*, locuința tradițională din unele zone (zona de sud) dispune de anexe alipite spre direcția vânturilor dominante, care constituiau atât elemente cu rol protector, cât și cu un grad înalt de utilitate. Fiind inclusă în componența unei clădiri alungite, locuința din zona de sud cuprinde sub același acoperiș grajdurile pentru vite, hambarele și spre deosebire de alte zone este amplasată cu axa perpendiculară străzii și acoperită în două pante.

Tot în scop de protecție termică, locuințele din spațiul pruto-nistean sunt dotate cu tindă, care de multe ori încorporează și un cuptor de copt.

Dimensiunile ferestrelor și modul de deschidere al lor sunt dovezi grăitoare despre raționalitatea construcției tradiționale și dorinței de conservare a resurselor naturale. Astfel, mărimea ferestrelor era la limita necesară asigurării iluminării și ventilării, evitându-se pierderile suplimentare de căldură și material combustibil pe timp de iarnă și păstrarea răcorii pe timp de vară. Deschiderea spre exterior a acestora nu permitea vântului din timpul furtunilor

să distrugă tocul ferestrelor și să aibă acces în spațiul locuibil.

Tot în acest scop, ușile erau prevăzute cu praguri (împiedicau circulația liberă a aerului rece), iar coșurile de fum se opreau în acoperiș, podul încălzit de aerul cald devenind o zonă tampon între interior și exterior.

În concepția tradițională, o casă se considera reușit construită dacă îndeplinea două criterii: „să păstreze căldura iarna și răcoarea primăvara” și „pereții să poată respira”. Pentru a urma aceste deziderate, țaranul nostru a știut să-și aleagă cu iscusință cele mai corecte și ecologice resurse naturale și să le folosească abil și rațional în producerea noilor materiale de construcție.

Trăind în armonie cu mediul său, omul din spațiul rural a ținut să se folosească în construcția locuinței sale resursele care îi erau la îndemână. *Materialele folosite* depindeau, desigur, în mare măsură de specificul zonei în care se afla gospodăria. Pentru noi acesta a fost în primul rând lemnul, apoi lutul și piatră. Treptat lemnul este înlocuit de lut sau lut și piatră etc.

Lemnul a fost utilizat în Moldova și datorită ușurinței cu care poate fi prelucrat. Cea mai accesibilă tehnică de construcție au fost cununile din bârne, așezate orizontal. Elevația locuinței se realiza pe o talpă masivă din stejar ce marca conturul construcției, cioplită în muchii și sprijinită pe o fundație din piatră de carieră sau bolovani de râu. În dependență de mărimea construcției, pereții se executau dintr-o singură lungime de bârnă sau din două lungimi înădădite. Prinderea bârnelor în rama ferestrelor sau în tocul ușii se făcea în tehnica amnarelor [4, p. 133].

Odată cu defrișarea pădurilor lemnul devine deficitar și una din tehnicile care au venit să înlocuiască cununile din bârne lungi, a fost în „paiantă”, numită și „nemțească”, iar în mediul popular – „în furci”. La casele în paiantă, talpa, bârnele cosoroabei alcătuiesc scheletul lemnos de rezistență al construcției, care se completează cu o structură lemnoasă de armare din nuiele și apoi cu pământ.

Se spunea că, lemnele pentru casă trebuie tăiate doar în anumite anotimpuri, până ce nu dădea frunza, altfel nu erau rezistente [2, pp. 90-96]. Acest fapt indică repetat despre cunoștințele aprofundate ale strămoșilor noștri a ciclurilor biologice ale arborilor, cărora le sunt caracteristice perioade de creștere intensă și dezvoltare și perioade de stagnare, de pregătire pentru iarnă. Tot în acest sens, se obișnuia de a tăia copacii numai în lună plină, astfel se credea că lemnul va fi mâncat de cari [1, pp. 72-79].

Pentru a evita omiterile unor norme și reguli, când se făcea vreo casă în sat, proprietarul se con-

sulta neapărat cu meșterul lemnar în privința tipului de lemn pe care urme să-l aleagă. De obicei, aceste persoane erau buni meseriași și cunoscători ai proprietăților lemnului. Potrivit lor, informație validată și de literatura de specialitate, „lemnul crescut la față soarelui, la loc gras e slab”, iar cel crescut „la dos și la loc rău e mai tare” [3, p. 303].

În alegerea lemnului existau și foarte multe restricții. Astfel, nu se recomanda a pune la case lemn de carpen, căci se credea că „se aprinde și pocnește întotdeauna” [10, p. 158] sau „lemn trosnit” [7, p. 18], adică atins de fulger. Aici, regăsim voalat sub superstiție reminiscențe ale cunoștințelor populare despre capacitatea unor specii de copaci de a atrage fulgere.

Pentru a evita risipa de material lemnos, se întâmpla ca în construcția caselor noi, oamenii să folosească lemn rămas din dărâmarea construcțiilor mai vechi. Mai mult ca atât, uneori ușile și ferestrele de la o casă mai veche, dacă nu erau mâncate de carii, puteau fi refolosite în construcția noilor locuințe, a bucătăriilor de vară, acareturilor etc.

Un alt material sănătos și rezistent, foarte des uzitat de poporul nostru în construcția caselor, a fost lutul. El constituia elementul indispensabil din oricare amestec tradițional, folosit la ridicarea pereților. Pentru că are o încărcătură magnetică, făcea posibilă alipirea altor ingrediente, cum ar fi nisipul și pietrișul. Când este ud, lutul devine atât de lipicios și alunecos, încât poate fi întins și modelat foarte ușor. O argilă maleabilă era preferată în cazurile în care era luată pentru tencuiala pereților, iar una mai nisipoasă, pietroasă – în cazurile când se lua pentru construcția zidurilor din pământ.

Meșterii, dar și majoritatea gospodarilor, cunoșteau foarte bine proprietățile lutului. De aceea, cu cel puțin 24 de ore înainte de folosirea lui, lutul se amesteca cu apă pentru o omogenizare corespunzătoare și o aderență sporită, apoi se călca cu caii sau însăși de către oamenii veniți la clacă și doar apoi se puneau pe pereții casei. Pentru a mări efectul de termoizolare, țăraniii îndătinau a pune în amestecul de lut cu bălegar și paie, stuf, lână, cânepă (materiale ce au în componență lor celule mici de aer). Adăugarea paielor se făcea, de obicei, cu furcile la nivelul solului, în apropierea peretelui unde urmau a fi puse<sup>2</sup>.

Remarcabil e faptul că, toate materialele folosite de săteni au proprietăți de înmagazinare și acumulare a căldurii. Dar, acestea puteau avea „efect termoizolator” numai dacă pereții aveau o anumită grosime (de exemplu: lemn minimum 40 cm, lut minimum 60-70 cm sau piatră minimum 100 cm).

*Protecția contra infiltrației apei/ umezelii* era asigurată prin diferite mijloace, cum ar fi: ridicarea locuințelor de la nivelul terenului și prevenirea infil-

trațiilor prin executarea infrastructurii din materiale rezistente la apă sau tratate contra pericolului de deteriorare în contact cu apa [5, p. 158], ridicarea înălțimii acoperișului, utilizarea varului pentru mortar și tencuiei, avansarea streșinilor în consolă etc.

Deseori, hidroizolarea se realiza prin intermediul unei tălpi de lemn acoperit cu smoală, saci cu pietriș, sau talpă construită din lemn acoperit cu smoală, umplută cu pietriș. Acest timp de izolare termică se făcea mai ales începând cu a doua jumătate a sec. XX, odată cu intrarea în uz a betonului, care datorită capilarității sale, a cauzat destulă umezeală în case.

După cum am remarcat și mai sus, pentru a evita umiditatea și a avea o casă sănătoasă, se recomanda ca pereții să fie construiți cât mai groși posibil. Acest fapt se explică astfel: „dacă grosimea pereților e relativă, aerul rece din exterior intră mai adânc în perete (pe timp de iarnă) și, întâlnindu-se cu aerul cald din interior va produce în perete condens, care va distruge materialele organice mai slabe (paiele, apoi stuful și lemnul), ceea ce, inevitabil, duce la apariția mușgaiului sau chiar la slăbirea structurii peretelui.

Zugrăveala și lipitul pereților (tencuiala) era simplă și, desigur, din materiale ecologice, permițând peretelui să respire. De obicei, interiorul casei era lipit de către femeii cu argilă, amestecată cu pleavă [4, p. 137] în două straturi și zugrăvit cu var, iar pereții din exterior erau cu tencuiala din nisip și var, dar și cu zugrăveala cu var. La mijlocul sec. XX, în unele case din nord există tendința de a decora pereții și pe interior cu o tencuială din nisip grunjos și amestecat cu var. După punerea lutului pe pereți, casa trebuia să rămână un an așa, să se zvânte bine. Nu erau recomandate tencuiele pe baza de ciment.

Elemente succint enunțate pot fi incluse în proiectarea locuințelor contemporane, fapt ce va conduce la creșterea gradului de confort în raport cu mediul înconjurător.

În aceste condiții credem că o reîntoarcere la principiile constructive tradiționale poate reduce semnificativ din poluarea mediului și cheltuielile pe care un echipament sofisticat le poate impune, totodată respectând nevoile oamenilor.

Rezumăm prin a conchide că, populația autohtonă a știut să se adapteze perfect potențialului natural oferit de relieful, clima și biodiversitatea regiunii. Neacceptând degradarea echilibrului ecologic, țăraniii au reușit să obțină rezultate bune și să evite sărăcirea terenului, a știut să folosească calendarul solar și pe cel lunar în scopul unui randament cât mai ridicat al muncilor sale, fie că este vorba de agricultură sau de oricare altă ocupație.

Zonele naturale au inspirat un anumit tip de case, la construirea cărora se folosesc materiale na-

turale, ca lemnul, lutul, piatra, varul. Acoperișurile de paie/stuf sau oale, ferestrele înguste și mici, care lasă lumina să intre, dar protejează de bătaia directă a razelor soarelui, sunt numai câteva dintre caracteristicile acestor construcții elegante și raționale.

#### Informatori

1. Donea T, 86 ani, satul Crihana Veche, raionul Cahul.
2. Munteanu E, 94 ani, satul Lăpușna, raionul Hâncești.

#### Note

- <sup>1</sup> Donea T., 86 ani, satul Crihana Veche, raionul Cahul.
- <sup>2</sup> Munteanu E., 94 ani, satul Lăpușna, raionul Hâncești.

#### Referințe bibliografice / References

1. Budiș M. Gospodăria rurală din România. Vol. I. Muntenia, Oltenia, Dobrogea. București: Editura Etnologică, 2004. 220 p.
2. Budiș M. Gospodăria rurală tradițională. In: Imagini și permanențe în etnologia românească. Chișinău: Știința, 1992, pp. 90-96.
3. Butură V. Străvechi mărturii de civilizație românească: Transilvania, studiu etnografic. Editura și Enciclopedică, 1989. 303 p.
4. Ciocanu M. Cartea etnografului. Colecții muzeale, obiceiuri și tradiții populare. Chișinău, 2019. 135 p.
5. Cocheci D. Întoarcere în trecut. In: Ethnos. Revistă științifică de etnografie, folclor, artă populară. București: Museion, 1994. 158 p.
6. Grădinaru N., Ciocanu M. Cunoștințe, practici și simboluri despre om, natură și cosmos. In: Registrul Patrimoniului Cultural Imaterial. Ghid practic. Cap. VI. Chișinău: Unesco Moscow Office, 2011. 120 p.
7. Olărescu A. Tradiția spațiului rural construit. Argeș și Muscel. Editura Universității Transilvania din Brașov, 2012. 18 p.
8. Olteanu A. Reprezentări ale spațiului în credințele populare. București: Paideia, 2009. 348 p.
9. Șișcanu E. Gospodăria și locuința din s. Lozova: tradiție și modernitate. In: Viața cotidiană în spațiul Est-European din cele mai vechi timpuri până în prezent: abordări interdisciplinare. Programul și rezumatetele comunicărilor. Chișinău, 30 octombrie, 2018. 68 p.
10. Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Vol. I-II. București: Saeculum Vizual, 2015. 942 p.
11. Моисеев Н. Н. Современный рационализм. М.: МГВП КОКС, 1995. 376 с. / Moiseev N. N. Sovremenny ratsionalizm. М.: MGVP KOKS, 1995. 376 s.

**Natalia Grădinaru** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Наталья Грэдинару** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Natalia Gradinaru** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** gradinarunatalia23@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-8144-5997>

## COMUNICĂRI

Tatiana MĂRGĂRINT

## VIAȚA ÎN DETENȚIE. ANTROPOLOGIA COTIDIANULUI

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956777

## Rezumat

**Viața în detenție. Antropologia cotidianului**

Gestionarea defectuoasă a spațiului, profilul persoanelor în detenție, infracțiunea ca criteriu comun, imposibilitatea de a gestiona eficient un număr mare de persoane simultan, permit perpetuarea subculturii penitenciare cu tradițiile sale, ierarhie deosebită, argou, norme informale, fond informal al deținuților etc. Depășirea relațiilor negative dintre straturile informale poate fi realizată prin schimbarea orientării valorice a celor care ispășesc pedeapsa. Subcultura penitenciară împarte deținuții în categorii informale, stratificarea respectivă din start face existența deținuților să se bazeze pe relații de conflict. Ispășirea pedepsei se transformă pentru categoriile neprivilegiate într-un stres, însoțit de ostilitate, sentiment de inferioritate etc. Deținuții se supun normelor informale adoptând gesturi, ținută, expresii, roluri, din teama de sancțiuni. Argoul este parte a interacțiunii verbale, rar utilizat în scris; presupune prezența informalului, deseori nerespectarea sau sfidarea formalului; este un vocabular al comunității deținuților care se modifică rapid în cazul în care prea multe din el se cunoaște. Argoul sporește coeziunea grupului și separă pe cei din grup de cei aflați în afara grupului.

**Cuvinte-cheie:** detenție, subcultură penitenciară, argou, folclor penitenciar, norme informale.

## Резюме

**Жизнь в заключении.****Антропология повседневности**

Неправильное управление пространством, профиль заключенных, правонарушение как общий критерий, неспособность эффективно управлять большим количеством людей одновременно – все это ведет к упрочению тюремной субкультуры с ее традициями, особой иерархией, сленгом, неформальными правилами, неформальной стратификацией заключенных и т. д. Преодоление негативных отношений между заключенными может быть достигнуто путем изменения ценностной ориентации тех, кто отбывает наказание. Пенитенциарная субкультура делит заключенных на неформальные категории, соответствующая стратификация с самого начала обуславливает существование задержанных в конфликтных отношениях. Отбывание наказания превращается для «непривилегированных» категорий заключенных в стресс, сопровождающийся враждебностью, чувством неполноценности и т. п. Задержанные, опасаясь мер воздействия, подчиняются неформальным нормам, принимая жесты, манеру держать себя, выражения, роли. Сленг является частью словесного

взаимодействия, редко используя в письменной форме; он предполагает наличие неформального, часто несоблюдение формального или пренебрежение им; это словарь сообщества заключенных, который быстро меняется в том случае, если становится известным слишком многим. Сленг повышает групповую сплоченность и отделяет тех, кто входит в группу, от находящихся вне ее.

**Ключевые слова:** заключение, тюремная субкультура, сленг, пенитенциарный фольклор, неформальные нормы.

## Summary

**Life in detention. The anthropology of everyday life**

Defective management of space, profile of detainees, crime as a common criterion, inability of employees to manage a large number of people simultaneously, allow the perpetuation of the prison subculture with its traditions, special hierarchy, slang, informal rules, informal stratification of detainees, etc. Overcoming the negative relationships between the informal layers can be achieved by changing the value orientation of those serving the sentence. The penitentiary subculture divides detainees into informal categories; the respective stratification from the beginning makes the existence of detainees to be based on conflict relations. Atonement for punishment turns for the underprivileged into stress, accompanied by hostility, feelings of inferiority, etc. Detainees submit to informal norms by adopting gestures, dress, expressions, roles, for fear of sanctions. Slang is part of the verbal interaction, rarely used in writing, involves the presence of the informal, often non-compliance or defiance of the formal, it is a vocabulary of the detainee community that changes rapidly if too much of it is known. Slang enhances group cohesion and separates those in the group from those outside the group.

**Key words:** detention, prison subculture, slang, penitentiary folklore, informal norms.

## Introducere

Detenția unei persoane presupune că acesta este plasat într-un mediu în care acceptă un anumit mod de trai, gândire, apreciere, comportament, relații interpersonale care sunt în conformitate cu subcultura penitenciară. În mediul carceral un element al subculturii este argoul, prin intermediul căruia înțelegem celelalte elemente ale subculturii cum sunt stratificarea specifică, normele informale, porecla, tatuajul etc.

O lucrare sugestivă în studiul vieții în detenție îi aparține lui V. M. Anisimov, „Криминальная

субкультура и ее нейтрализация в исправительных учреждениях России” (1998), în care este analizată subcultura criminală existentă în penitenciarele din Rusia, specificul relațiilor informale dintre deținuți, elementele subculturii: argoul, tatuajul, porecele, jocurile etc. V. Sereda, V. Toncoglaz, I. Plohotniuc, L. Boliuh în 2002 publică un îndrumar „Криминальная субкультура” cu o analiză a normelor informale penitenciare și a normelor criminale. Lucrarea dată este propusă drept sursă pentru pregătirea teoretică a angajaților din sistemul penitenciar din Republica Moldova. În 2006 apare lucrarea „Mediul penitenciar românesc. Cultură și civilizație carcerală” în care sociologul Ș. Bruno prezintă elementele culturii penitenciare: simbolurile, ritualurile, argoul, etc. în urma realizării a sute de interviuri cu deținuți și membri ai personalului din penitenciarele românești, precum și a analizei documentelor, lucrărilor publicate în domeniu. În 2018 în Republica Moldova a fost realizată o cercetare sociologică de către A. Gasparyan, G. Slade, J. Van Poecke, V. Zaharia a cărei rezultate le regăsim în raportul acestui studiu „Baseline Study into Criminal Subculture in Prisons in the Republic of Moldova”. Acești autori abordează subiectul vieții în instituțiile penitenciare, relația dintre subcultura criminală și violență, normele informale recunoscute de către angajații și deținuții din instituțiile penitenciare din Republica Moldova etc.

Scopul principal al cercetării este analiza elementelor subculturii penitenciare precum argoul, stratificarea specifică, tatuajul, fondul comun al deținuților, normele informale etc. În cadrul activității de teren am aplicat metoda interviului individual, complementată de metoda observației directe în penitenciarele și izolatoarele de urmărire penală. O parte de interviuri au fost realizate cu deținuți în penitenciarele din Republica Moldova: femei și bărbați, adulți și minori, o altă parte de interviuri individuale a vizat grupul persoanelor eliberate din detenție, unii dintre care și-au ispășit pedeapsa în penitenciarele din Rusia. Pentru o comunicare eficientă cu grupul-țintă al cercetării, au fost respectate următoarele principii etice: acordul informat; protecția bunăstării psihologice; contribuțiile individuale a celor intervievați; confidențialitatea răspunsurilor individuale etc. Perioada realizării cercetării de teren în instituțiile penitenciare este 2014–2019.

**Tabel. Categoria de persoane interviuate**

Nr.	Categoria de intervievați	Genul interviuatului	Numărul interviurilor
1	Persoane eliberate din penitenciarele din Rusia	Bărbați	3

2	Persoane eliberate din penitenciarele din Republica Moldova	Bărbați	6
		Femei	5
3	Deținuți minori	Bărbați	6
4	Tineri eliberați din penitenciarul pentru minori	Bărbați	2
5	Angajați ai penitenciarelor	Femei/ Bărbați	14

Realizarea activității de teren a fost însoțită de câteva piedici printre care dificultatea de a convinge deținuții, persoanele eliberate de a accepta să participe la interviu, chiar dacă le-am vorbit despre asigurarea confidențialității. Toți deținuții și persoanele eliberate ne-au spus sau ne-au dat de înțeles că despre viața în penitenciar nu se vorbește deoarece este interzis de normele informale. Informația relatează în primele interviuri a fost greu de înțeles pentru că intervievații utilizau multe expresii argotice și era necesar de a concretiza cele spuse de către ei etc. Următoarele discuții au fost mai ușor de realizat, cu o mai mare înțelegere a celor relatate. Majoritatea persoanelor eliberate au fost deschise atunci când i-am întrebat despre straturile informale și fondul comun al deținuților „obșeac”, însă deținuții intervievați au confirmat că este o așa realitate în penitenciar, fără a oferi amănunte.

### Rezultate obținute

#### Argoul

Celebrul savantul român Iorgu Iordan consideră că este necesară diferențierea dintre argoul răufăcătorilor (considerat argou propriu zis) și argoul școlaresc sau milităresc (descrise drept limbaje speciale), întrucât ea corespunde unei deosebiri terminologice însemnate: pentru limbajul studenților, elevilor, soldaților, termenul potrivit este acela de „jargon” sau limbaj special, rămânând să se numească *argou* numai vorbirea răufăcătorilor. „Cu alte cuvinte, se numește argou doar ansamblul faptelor lingvistice al căror semnificație denotă încifrarea voluntară și care se manifestă numai în conversațiile dintre răufăcători. Pe aceeași linie de interpretare, identitatea jargonului este dată fie de lipsa, fie de manifestarea accidentală a ocultării semnificațiilor. Atât argoul, cât și jargonul se încadrează, din punctul de vedere al particularităților lingvistice, în tipologia limbajelor speciale” [4, pp. 88-89].

Limbajul deținuților din Republica Moldova conține cuvinte, expresii practic în întregime preluate din limba rusă. Unele din aceste cuvinte sunt intrate în vorbirea curentă, precum: *stucaci* – persoană care denunță; *hata* – casă, apartament, celulă din penitenciar; *pricol* – glumă; *bratan* – frate; *cefir* – ceai infuzat pentru a se consuma fără ai adăuga apă; *nișteac* –

bine; *coliosa* – pastile, droguri sub formă de pastile; *loh* – prost, victimă etc. Cuvintele date sunt folosite de adolescenți cu scopul de a se integra în grupurile lor, pentru a fi percepuți duri, independenți, maturi. Adulții le folosesc cu scopul de a mai colora discuția, de a anima, de a arăta că pot fi informali, pentru a demonstra duritate într-o anumită situație.

Prin intermediul argoului deținuții consolidează și transmit din generație în generație principiile de comportament și modul de existență a „comunității penitenciare” astfel stabilizând relațiile subculturale în locurile de detenție. Argoul, diverse simboluri folosite în transmiterea de informații permit de a proteja grupul și de a organiza în comun activități interzise, neacceptate social.

În cadrul cercetărilor de teren realizate, deținuții au utilizat diverse expresii argotice care sunt evidențiate de autorii ce abordează tematica subculturii criminale. Argoul folosit de deținuți indică clar structurile existente în penitenciar, normele informale din penitenciar care necesită a fi respectate cu strictețe, sancțiunile care urmează în caz de nerespectare a normelor.

#### **Casetă. Fragmente din interviuri în care un deținut minor și tineri eliberați folosesc elemente de argou**

Atunci când venea un deținut nou, băieții din cameră (în penitenciarul Nr. 13 erau câte 5–6 persoane în cameră) aveau o „*obșenie*” (comunicare), unde se puneau „*poniatii*” (norme de conduită), care este „*zapretul*” (interdicții), și „*sprosul*” (solicitări, valori materiale). Dacă persoana înțelege și încalcă regulile, atunci este bătut; se întâmplă că unii se consideră fără motiv mai superiori decât alții – „*drabuha*” – atunci „se disumflă roțile”. *Minor penitenciarul Goian.*

La minori viața este mai simplă, acolo poți să fii ori *blatnoi*, ori *neputevii*, ori *obijenii*. *Blatnoi* el este de alde *crutoiu*, nu lucrează, nu face în genere nimic, stă cu pedalele în sus.

*Neputiovii* el este om simplu, el *șnîrește*, adică: „Băi, fă-mi un ceai, băi, spală hainele” un așa fel de om. El ca și cum ar fi slugă. El nu este *obiazan*, dar dacă el *chică* cu oameni de alde *blatniie*, el trebuie să facă lucrul acesta, că el nu are voie să ridice mâinile. Ei pot lucra și la bucătărie. *Tânăr eliberat.*

Sunt *pastanove* pentru fiecare categorie de deținuți. Dar sunt *pastanove* pentru toți: nu trebuie să *dopustească bespredel* de ex. omul când se odihnește, nu ai voie să îl atingi, cât de important nu ar fi, nu ai voie să îl scoli din somn sau ceva de genul un chibrit la picioare. Pentru așa ceva foarte tare se bate. *Tânăr eliberat.*

Argoul ca limbaj neînțeles de către angajați, autorități, restul lumii este în permanentă modificare.

Asta pentru a putea fi și în continuare un limbaj care diferențiază de restul și protejează de ceilalți.

#### **Folclorul carceral**

Folclorul carceral este un alt element important prin care putem descrie, analiza viața din penitenciar. Autori precum V. Sereda, V. Toncoglaz, I. Plohotniuc, L. Boliuh consideră că folclorul carceral este totalitatea creațiilor literare, muzicale existente în spațiul penitenciar ale căror autor nu este cunoscut. Folclorul carceral abordează tematica libertății și dorinței de a o recăpăta, atitudinea față de mamă, atitudinea față de femeie, atitudinea față de activitatea criminală, atitudinea față de organele de drept, atitudinea față de sine etc. Folclorul carceral are în conținutul său diverse istorii, mituri povestite de către deținuți, în care condamnații sunt mai „șmecheri” decât cei care îi supraveghează [7, p. 100].

Cercetătorul român Bruno Ștefan afirmă că folclorul carceral este „o formă de exprimare a spiritualității unor grupuri marginale, ce valorizează acele lucruri pe care grupurile dominante, la un moment dat, într-o societate le interzic o dată cu arestarea, adică libertatea, dragostea, bunăstarea” [1, p. 56]. Temele centrale ale folclorului carceral sunt: disperarea, condamnarea nedreaptă, mama, femeia iubită, țigara etc. Suntem de acord cu aprecierea dată de către Bruno Ștefan că „folclorul penitenciar este unul anarhist, rebel, cultivând poetica subversiunii. Iar reacția autorităților față de el variază de la ignorare la dispreț” [1, p. 56].

În unul dintre interviurile realizate persoana eliberată din penitenciar a folosit o expresie, parte din folclorul penitenciar, a spus-o în rusă, chiar dacă e moldovean și discuția noastră a avut loc în limba română. Prin expresia dată a dorit să arate că el având statut superior în penitenciar nimic nu făcea, că în locul lui lucrează alți deținuți.

#### **Casetă. Elemente din folclorul carceral**

Без лоха, жизнь плоха (Fără de cel prost, viața nu este una reușită). Eu stăteam toată ziua cu pedalele în sus. Neputioviie și ceilalți, majoritatea, se ocupau cu confecționarea blocnoatelor, florilor, jurnalelor, ciotci și totul costă bani. Ori perezareadcă, ori bani în partea cealaltă, la larioce ceai, țigări etc. Eu știu să le fac, dar să le fac și să le vând cuiva, nu, nu merge. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar RM.*

În penitenciare este ascultat *șansonul rusc*, această denumire este un eufemism introdus în anii 1990 atunci când *blatniacul* – gen de muzică care descrie viața grea a deținuților în penitenciare, a celor care sunt lipsiți de libertate de către autorități, a început să fie difuzat la radio și televiziuni. *Șansonul rusc* în mare parte constă din cântecele cu tematică în care este descrisă soarta grea a deținuților, despre

acea că nu își pot vedea mama ce are nevoie de susținere, despre copilul deținutului care crește fără tată, despre libertatea de care este lipsit, despre soarta care este dură cu deținuții minori, descriu reprezentanții lumii criminale din perspectivă pozitivă, descriu trăirile autorităților criminale care sunt la libertate sau sunt întemnițați etc. Preferințele muzicale ale unor persoane eliberate nu se schimbă foarte mult, argumentul principal invocat într-unul din cazuri este că 10 ani a ascultat doar asta și îi este greu să renunțe.

Este important de a cerceta acest fenomen care nu este inofensiv, chiar dacă pare, pentru a putea contribui la resocializarea deținuților.

### Tatuajele

Studii privind tatuajele în penitenciare sunt puține, putem menționa autorii ruși și ucraineni preocupați de tematica dată: Arcady Bronnikov, criminolog rus care între anii 1963–1991 mergea la instituțiile penitenciare din Ural și Siberia unde aduna informație despre criminali și îi fotografia; Alexandr Kucinski vorbește despre tatuaj în lucrarea sa „Криминальная субкультура и ее нейтрализация в исправительных учреждениях России”; I. K. Alexandrov le analizează în „Очерки криминальной субкультуры. Краткий словарь уголовного жаргона”. Lucrările date au fost publicate cu tiraj redus și, practic, erau inaccesibile pentru cei interesați, astăzi însă pot fi găsite online.

Clasificarea tatuajelor deținuților poate fi făcută în funcție de diferite criterii:

- de gen: pentru femei, pentru bărbați, pentru ambele genuri;
- tematica desenului: religioase, istorice, politice, pornografice etc.;
- în dependență de partea corpului pe care este desenat tatuajul: piept, spate, mâini, picioare, etc.;
- conținutul mesajului: mesaj ascuns, mesaj cunoscut de ceilalți;
- valoarea pentru lumea criminală: valoroase – cu semnificație criminală; nevaloroase – fără semnificație criminală;
- tipul mesajului: desen, cuvânt, expresie.

Tematica, conținutul, tipul și valoarea mesajului tatuajelor se intersectează: imaginile religioase pot fi alături de mesajele politice; imaginile istorice să fie intersectate cu imaginile care au semnificație criminală etc.

V. M. Anisimkov în anul 1998, afirmă că tatuajele nu sunt făcute pentru decorare ci au o anumită semnificație. Cauzele aplicării tatuajelor pe care le indică autorul sunt:

- cei care sunt inițiați în ceea ce este subcultura penitenciară nu pot să nu urmeze tradițiile ei;

- mulți dintre condamnați își fac tatuaje pentru a imita pe ceilalți și din dorința de a se prezenta ca persoane experimentate în activitatea criminală;
- perioada îndelungată de izolare de societate, viața monotonă îi face pe unii deținuți să își dorească pe corp un simbol al viselor, al dorințelor, al exclusivității lor etc. [6].

Astăzi, însă, la distanță de aproximativ 20 de ani, din interviurile realizate în mediul penitenciar se observă că sunt făcute și tatuaje care au funcție estetică, de a decora corpul, nu neapărat cu semnificație. Astfel, dacă la început tatuajele aveau strict rolul de a marca statutul unei persoane în penitenciar, astăzi este suficient să placă și să fie frumoase în opinia deținătorului.

### Casetă. Persoane eliberate privind semnificațiile tatuajelor

Tatuajele oferă informație despre om dacă știi să le citești. Unele au semnificație, altele nu. Nu este permisă tatuarea în penitenciar. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar RM.*

Acuma nu au (semnificație), fiecare poate oricare tatuaj să î-și facă și nu o să fie nimic cum era în trecut. Asta e peste tot în Moldova. În Rusia mai este aceasta dar în Moldova nu este aceasta. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar RM.*

Statutul înalt în penitenciar nu obligă astăzi de a avea tatuaj. Este sec. XXI, sunt tehnologiile informaționale, repede poate fi aflat statutul pe care îl are persoana în penitenciar. Nu este necesar să ai indiciile statutului pe corp. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar Rusia.*

Tatuarea nu este permisă în penitenciar. Trebuie să fii atent să nu observe cei din administrație. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar Rusia.*

Interzicerea realizării tatuajelor în închisoare, afirmă D. Le Breton în lucrarea sa „Semne de identitate. Tatuajul, piersingul și alte însemne corporale”, incită la încălcarea interdicției, apelând la precauții. Procesul de tatuare devine o afirmare a demnității personale, un gest de nesupunere față de reguli. Atât persoana care tatuează cât și clientul său î-și asumă riscul pedepsei, dar știu să folosească lacunele instituției pentru a-și realiza proiectul. Aceste momente sunt episoadele unei ceremonii secrete, care „deschid” zidurile închisorii și oferă deținutului o regăsimă a sinelui [3, p. 51].

Persoanele eliberate din detenție spun că pentru a face un tatuaj în penitenciar, este nevoie de ac, mină pentru pix, mic motorăș, persoană care să tatueze. O problemă care poate apărea este să se infecteze locul în care a fost bătut tatuajul, alta este să regrete tatuajul făcut. Cei care regretă anumite tatuaje, ca să se debaraseze de ele tatuează deasupra altceva.

### Fondul comun, așa zisul „obșeac”

„Obșeac” este fondul comun al deținuților format din bani, produse alimentare, diverse articole, țigări etc., adunate de la cei aflați în detenție sau sunt aduse de unele persoane din afara penitenciarului (foști deținuți). Acești bani sau bunuri sunt distribuite la necesitate celor care ajung în detenție. Noțiunea de „obșeac” a apărut la sfârșitul anilor 1940 începutul anilor 1950 și semnifica taxă ilicită, impusă deținuților care lucrau în penitenciar, care varia între 1/3 și 2/3 din salariul lunar. „Obșeacul” a fost creat pentru a oferi sprijin material cauzei comune, pentru apărarea cauzelor comune și pentru a ajuta deținuții defavorizați.

În cadrul interviurilor realizate cu persoane eliberate din penitenciarele din Republica Moldova, ni s-a vorbit că deținuții pot oferi în „obșeac” tot ce este necesar pentru a organiza un trai decent din punct de vedere material. Există o anumită tensiune între două principii, voluntar și obligatoriu de a contribui la acest fond comun. A oferi în „obșeac” este pe de o parte benevol, pe de altă parte impus de către autoritățile din penitenciar pentru a avea un trai liniștit, pentru a nu fi percheziționat de angajați.

### Casetă. Relatări despre fondul comun din penitenciar

Ca să poți fi lăsat să dormi în liniște, să ai un telefon mobil, pe care îl cumperi tot din banii tăi, trebuie să dai lunar anumită sumă de bani. Ei nu te impun prin violență, dar ei spun așa: „Dacă vrei telefon, trebuie să joci în cărți sau alte jocuri de noroc”, nu îți iau banii aceștia așa. Trebuie să plătești. Este diferență între instituțiile penitenciare. La Soroca 300–400 de lei dacă dădeai pe lună asta se considera normal, suficient. Dar la Leova chiar și o mie se considera puțin. În Soroca e un penitenciar mai greu, e mai mult regim și e mai complicat același telefon să îl cumperi și să îl aduci, deoarece aceasta tot prin intermediul angajaților totul se face. Când eu eram acolo era totul, totul era deschis, angajații nu puneau pe tine mâna. Era totul normal. Iar dacă e liniște și e totul bine înseamnă că trebuie și să plătești mai mult. Oricum o anumită sumă de bani se duce și angajaților. Asta cu siguranță, deoarece nu este posibil ca ei să te lase în pace pur și simplu și să nu facă percheziție, pur și simplu că ei asta nu-și doresc. Respectiv și o sumă mai mare trebuie să fie direcționată. Lor (autorităților din penitenciar) le este indiferent de la cine tu ai să ceri bani aceștia de la mama, de la tata. Dacă nu ai bani atunci te vor bate. Multe ce poate fi. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar RM.*

Obșeacul este adunat pentru barac. Această cutie se află la o persoană anumită și el duce evidența, lista. În general acestea sunt pentru cei care au nevo-

ie. Poți să te apropii și să rogi să îți dea. Pentru neputințările care fac ceva lor la fel li se dă ceai și țigări, la cei care sunt obijenție și spală WC-le în aceleași baracuri, ori mătură afară li se dă pentru aceasta, (ca o plată). *Persoană eliberată din detenție, penitenciar RM.*

Din fiecare pachet tu dai o parte și o parte îți rămâne ție, țigările la fel. Nimeni nu te impune, dar oricum o anumită parte tu trebuie să o dai. Ceai, produse poți da. Când este închis în carceră, din acei poriadacinaie, la fel este pregătită mâncarea și este trimisă lor: țigări, ceai. Aceasta nu este permis dar se înțeleg cumva și... Sau la carantină când vine cineva cu etapul. *Persoană eliberată din detenție, penitenciar RM.*

Pentru trai liniștit în penitenciare se plătește autorităților penitenciare, care mai apoi au înțelegeri cu angajații privind anumite înlesniri, privind posibilitatea evitării respectării unor norme formale din penitenciar. Suma este diferită de la penitenciar la penitenciar. Din bunuri se oferă deținuților din castele inferioare pentru muncile prestate în penitenciar, celor care sunt închiși în carceră, deținuților etapați din alt penitenciar etc.

### Normele informale

Persoanele private de libertate se conduc de un set de norme informale care reglementează relațiile deținut – deținut, deținut – angajat. Aceste norme sunt necesar de respectat paralel cu normele formale, care organizează activitatea instituției. Normele informale ca și castele deținuților sunt pe de o parte negate, dar pe de altă parte confirmate în cadrul interviurilor de către angajații din instituțiile penitenciare. Respingerea existenței acestor norme nu face decât să neghe nevoile, problemele deținuților din straturile inferioare. Normele informale sunt cele care permit ierarhizarea deținuților în funcție de anumite criterii, permit un anumit mod de relaționare cu angajații și cu deținuții.

Autorii studiului „Baseline Study into Criminal Subculture in Prisons in the Republic of Moldova” Arshak Gasparyan, Gavin Slade, Jurgen Van Poecke, Victor Zaharia, afirmă că o problemă cu care se confruntă categoria obijenție, este că regulile privind interdicțiile din codul deținuților sunt ambigue și sporesc abuzurile sau aplicarea violenței față de această categorie de deținuți. Cei din stratul *obijenție* trebuie să respecte reguli specifice care nu pot fi încălcate, acestea sunt:

- să folosească obiectele, ustensilele proprii, în special în cantină dar și în afara ei;
- să se ferească din cale făcând loc să treacă cei din alte categorii când merg pe coridoare;
- să meargă pe lângă perete și nu prin spațiu deschis;

- să nu privească pe cei din alte categorii în ochi;
- să nu dea mâna pentru salut persoanelor din alte categorii [2, p. 34].

Dacă nu sunt respectate aceste norme persoana este pedepsită prin violență fizică. Este în interesul deținuților să respecte aceste norme, chiar dacă pare a fi contrar, deoarece deciziile privind poziția în caste poate fi schimbată prin respectarea normelor și plata unei sume de bani, iar *obijenâie* ar putea reveni, urca în ierarhie [2, p. 34].

#### **Casetă. Normele privind stratul informal al umilițiilor**

Umiliții nu se intersectează cu ceilalți și ei sunt cumiți, lucrează, sunt receptivi. *Angajat penitenciar.*

Umiliții sunt evitați, neglijați de ceilalți deținuți. Umiliții nu trebuie să se atingă de lucrurile celorlalți deținuți. *Angajat penitenciar.*

Natura antisocială a tradițiilor subculturii penitenciare constă în faptul că acestea mențin în stare stabilă orientarea inițială a celor care le păstrează și transmit de a continua un mod de viață amoral, parazită. Subcultura penitenciară dă naștere unor forme de comportament ilegal cum ar fi: extorcarea de bani, extorcarea de produse alimentare, formarea de fonduri de asistență financiară a infractorilor, organizarea jocurilor de noroc pentru a obține beneficii materiale și beneficii de altă natură, eschivarea de la muncă, umilirea celor care refuză să respecte normele informale etc. Pericolul tradițiilor și obiceiurilor rezultă din faptul că ele oferă comunității de „autorități” din instituțiile penitenciare norme pentru consolidarea influenței lor, confruntarea cu organele de drept și protejarea grupurilor de deținuți din straturile superioare de intervenții din exterior [6, pp. 24-25].

#### **Problemele cotidiene ale deținuților**

În cadrul interviurilor realizate deținuții au indicat o serie de probleme care fac parte din cotidianul lor:

- condițiile rele de detenție în penitenciare. Aproape în fiecare penitenciar deținuții au indicat această problemă. Angajații spun că deținuții își pot face condiții dacă au sursele financiare necesare. Într-unul dintre penitenciare, în cadrul verificărilor făcute în celule, au fost deposezați de termoplonjoarele electrice cu care: „Măcar un ceai să ne facem”, spuneau deținuții. Răspunsul unui angajat a fost că dacă ar fi fost fierbătoare nemodificate, așa cum sunt ele de la uzină, nu ar fi fost confiscate. „...posibilitatea de a crea condiții normale într-un mediu anormal: a avea un pat bun, o pătură bună, a-și bea cafeaua de di-

mineață, a putea comunica ușor cu ceilalți deținuți și cu familia, a putea telefona oricând, a fi tratat cu respect de către ceilalți etc.” [1, p. 72]. Toate acestea sunt ritualuri adaptative care au menirea de a face detenția mai ușoară, după Bruno Ștefan;

- asistența medicală care este de calitate joasă, iar din cauza numărului mare de deținuți, greu de accesat. Conform recomandărilor internaționale este necesar de a asigura monitorizarea, în mod regulat, a sănătății deținuților la primire și pe toată durata detenției. Experții în domeniu afirmă că în penitenciare există un procent mai ridicat de persoane cu probleme de sănătate, mai ales de sănătate mintală, decât în rândul populației generale. „Mai mult, încarcerarea în sine este susceptibilă de a duce la deteriorarea sănătății fizice și psihice a unui deținut, decât dacă nu se iau măsuri pozitive pentru asigurarea unui regim adecvat de activități” [5, p. 33];
- absența locurilor de muncă, că unora dintre ei nu li se acceptă cererea de angajare. La unul dintre penitenciare, un deținut ruga să i se ofere un loc de muncă în brigada agricolă. Răspunsul a fost negativ, deoarece după pronunțarea sentinței condamnatul mult timp nu a putut fi găsit și acum este văzut ca persoană cu risc sporit de a evada din penitenciar. Unul dintre angajați ne-a vorbit despre cei care lucrează în brigada agricolă, că muncesc până la ora 16.00, apoi se întind pe pământ și o oră nu se mișcă, se bucură de momentul de a fi în afara penitenciarului.

Studiul dat ne-a oferit o experiență deosebită, am avut posibilitatea să observăm o comunitate la care doar puțini au acces. Am cunoscut persoane care aparțin unei lumi diferite, care au nenorocul de a își ispăși pedeapsa prin privare de libertate. Argoul, folclorul, tatuajul, fondul informal al deținuților etc. sunt mecanisme ce permit integrarea mai ușoară a individului în comunitatea de deținuți. Între persoana aflată în detenție și comunitatea de deținuți se stabilesc relații formale, cât și informale, care capătă consistență și continuitate, fiind întărite de valorile, normele și scopurile comune ale comunității respective.

Detenția constituie o etapă din viața deținuților ce trebuie folosită cât mai eficient în scopul recuperării sociale a acestora. Resocializarea începe din momentul încarcerării și trebuie să continue întreaga perioadă a detenției. În acest sens sunt necesare programe derulate de specialiști în domeniul psihologiei, asistenței sociale, pedagogiei etc. și sprijin din

partea administrației penitenciarului prin alocarea de timp și de spațiu adecvat pentru aceste activități.

Ținem să menționăm că opiniile și remarcele formulate în prezentul studiu le aparțin persoanelor intervievate. Cercetarea dată reprezintă o încercare de a reflecta subiectul abordat, fără a pretinde că îl acoperă în totalitate.

#### Referințe bibliografice / References

1. Bruno Ș. Mediul penitenciar românesc. Cultură și civilizație carcerală. Iași: Institutul European, 2006. 250 p.
2. Gasparyan A., Slade G., Van Poecke J., Zaharia V. Baseline Study into Criminal Subculture in Prisons in the Republic of Moldova. Chishinau: Council of Europe, 2018. 281 p.
3. Le Breton D. Signes d'identité. Tatuages, piersings et autres marques corporelles. Paris: Métailie, 2002. 227 p.
4. Milică I. Expresivitatea argoului. Iași: Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, 2009. 352 p.
5. Murdoch J., Jiricka V. Combaterea relelor tratamente în penitenciare. Chișinău: Tipografia Centrală, 2016. 104 p.
6. Анисимков В. М. Криминальная субкультура и ее нейтрализация в исправительных учреждениях России: Автореф. дисс. ... докт. юрид. наук.

Саратов, 1998. 45 с. / Anisimkov V. M. Kriminal'naya subkul'tura i yeye neytralizatsiya v ispravitel'nykh uchrezhdeniyakh Rossii: Avtoref. diss. ... dokt. jurid. nauk. Saratov, 1998. 45 s. / <http://law.edu.ru/book/book.asp?bookID=1213123> (vizitat 27.07.2019);

7. Середя В., Тонкоглаз В., Плохотнюк И., Болух Л. Криминальная субкультура. Кишинэу: Museum, 2002. 168 с. / Sereda B., Tonkoglaz V., Plokhotnyuk I., Bolyukh L. Kriminal'naya subkul'tura. Kishineu: Museum, 2002. 168 s.

**Tatiana Mărgărint** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand. Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Istorie și Filosofie, Departamentul Antropologie și Filosofie.

**Татьяна Мэргэринт** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант. Государственный университет Молдовы, факультет истории и философии, кафедра антропологии и философии.

**Tatiana Margarint** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, State University of Moldova, Faculty of History and Philosophy, Department of Anthropology and Philosophy.

**E-mail:** margarinttatiana@yahoo.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0217-3613>

Emilia BANKOVA

## PORTUL POPULAR DE NUNTĂ AL BULGARILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956782

### Rezumat

#### Portul popular de nuntă al bulgarilor din Republica Moldova

Portul tradițional bulgăresc reprezintă un fenomen cultural distinct și semnificativ, care s-a dezvoltat și s-a îmbunătățit de-a lungul secolelor. Acesta este unul dintre cele mai populare elemente ale culturii etnice, reprezentând un fel de cod social, care transmite informații din trecut în viitor. Anume portul tradițional acumulează și transmite experiența culturală a poporului. Păstrând însemnele diferitor epoci, particularitățile portului popular constituie o verigă importantă în studiul istoriei etnice a populației, a structurii sale sociale, a opiniilor și ideilor sale estetice. La etapa actuală, problemele legate de identitatea etnică și conservarea patrimoniului cultural al grupurilor etnice sunt deosebit de acute. Studiul portului popular de nuntă al bulgarilor din Republica Moldova ne permite să urmărim starea și păstrarea tradițiilor acestora, să identificăm, prin intermediul limbajului material al portului național, păstrarea conștiinței lor etnice și să atragem atenția asupra necesității păstrării moștenirii lor culturale, portul popular de nuntă făcând parte din aceasta. În articol este prezentat portul tuturor participanților la nuntă, atributele acestuia, realizate în conformitate cu tradițiile locale stabilite, precum și terminologia de nuntă, adoptată în satele bulgărești din Moldova.

**Cuvinte-cheie:** bulgarii din Moldova, costum ritualic, portul popular de nuntă, tradițiile bulgarilor.

### Резюме

#### Свадебный национальный костюм болгар в Республике Молдова

Болгарский национальный костюм – яркое и самобытное культурное явление, которое развивалось и совершенствовалось на протяжении столетий. Он является одним из наиболее массовых элементов этнической культуры, который представляет собой своеобразный социокод, передающий информацию из прошлого в будущее. Именно в традиционной одежде аккумулируется и передается культурный опыт. Сохраняя знаки разных эпох, особенности народного костюма являют собой важное звено изучения этнической истории населения, его социальной структуры, эстетических взглядов и представлений. На современном этапе особенно остро стоят вопросы этнической идентичности и сохранения культурного наследия этносов. Исследование свадебного костюма болгар Республики Молдова позволяет проследить состояние и поддержание традиций болгар-переселенцев, показать через вещественный язык костюма степень сохранности этнического сознания болгар,

проживающих в Молдове, а также обратить внимание на необходимость сохранения болгарского культурного наследия, частью которого является свадебный наряд. В статье описывается одежда всех участников свадьбы, ее атрибуты, которые изготавливались в соответствии с принятыми локальными традициями, а также приводится свадебная терминология, принятая в болгарских селах Молдовы.

**Ключевые слова:** болгары Молдовы, обрядовый костюм, свадебный костюм, традиции болгар.

### Summary

#### The national wedding costume of the Bulgarians in the Republic of Moldova

The Bulgarian national costume is a bright and distinctive cultural phenomenon that has developed and improved over centuries. It is one of the most popular elements of ethnic culture, which is a kind of sociocode that transfers information from the past to the future. It is in traditional clothing that cultural experience is accumulated and transmitted. Preserving the signs of different eras, the features of the folk costume are an important link in the study of the ethnic history of the population, its social structure, aesthetic views and ideas. At the present stage, issues of ethnic identity and the preservation of the cultural heritage of ethnic groups are particularly acute. The study of the wedding costume of the Bulgarians of the Republic of Moldova allows us to trace the state and preservation of the traditions of Bulgarian immigrants, to show through the material language of the costume the preservation of the ethnic consciousness of the Bulgarians living in Moldova, as well as to draw attention to the need to preserve the Bulgarian cultural heritage, the wedding attire being part of it. The article describes the clothes of all participants in the wedding, their accessories, made in accordance with the accepted local traditions, as well as the wedding terminology adopted in the Bulgarian villages of Moldova.

**Key words:** Bulgarians of Moldova, ceremonial costume, wedding costume, Bulgarian traditions.

Spre deosebire de alte ceremonii de familie, nunta se caracterizează prin elemente mai spectaculoase și mai distractive, având și o atmosferă festivă deosebită.

Îmbrăcămintea tuturor participanților la nuntă, începând cu personajele principale – mireasa și mirele, nașii, părinții mirelui și ai miresei, vorniceii, domnișoarele de onoare etc., și toate celelalte atribute erau confecționate în conformitate cu tradițiile locale stabilite.

La împlinirea vârstei de 15–16 ani, fetele erau considerate deja pregătite pentru măritiş, prin urmare, acestora li se permitea să participe la horele festive și duminicale (*хоро*), la șezători (*сидянка*), unde puteau fi văzute și alese ca mirese. Îmbrăcămintea lor din această perioadă a vieții se deosebea mult de cea a unor copii și arăta la fel cu cea a femeilor adulte, dar era mult mai festivă și mai ornamentată. Fiecare fată avea grijă să-și pregătească zestrea, care includea neapărat, în funcție de tradiția locală, o rochie de culoare roșie (*рокля*), un șorț (*престилка*) de lână, bogat ornamentat, o basma festivă (*шалче, кърпа*), prosoape brodate și împodobite cu dantelă (*нешикур*). Toate acestea erau adunate și păstrate într-un șal mare, brodat cu mărgelile (*бохча, нишанлийска кърпа*), pentru a fi dat pețitorilor din partea mirelui (*сватовници*), în semn de consimțământ la căsătorie (*нишан, залог, знак, белег*) (Taraclia, Tvardița, Corten, Valea-Perjei).

După o pețire reușită, adică când mireasa și părinții acesteia cădeau de acord, ambele părți se înțelegeau în privința logodnei (*годеж*), care avea loc în casa miresei.

Darul de logodnă (*чеуз*), primit de fată de la părinții mirelui, conținea hainele ei de logodnă (*нишанлийски дрех*) și un șirag de mărgelile perlate (*седефени нишанлийски маниста*). Toate acestea erau purtate când ieșea în sat la horă (*хоро*), pentru ca toată lumea să afle că ea este logodită.

În satul Valea-Perjei, rudele mirelui îi aduc miresei rochia, șorțul, pantofii și cerceii, pe care aceasta le va purta în ziua nunții, de asemenea o oglindă și monede de aur sau argint (*алтѣнчета*).

În localitatea Corten, fratele mirelui (*девяр*) îi aduce în dar miresei, pe o tavă mare, acoperită cu un prosop brodat, o rochie (*рокля*), două basmale (*барез и калинкеръ*), un șorț de lână (*престилка*), mărgelile (*синци*), brățări de aur sau de argint (*интишии*), catarame originale de argint pentru brăul brodat (*пyfти, пафти*) și o podoabă de metal – un ac, pe care fata pețită era obligată să-l poarte, acesta simbolizând logodna ei. Acul era prins de basmaua viitoareii mirese și era scos doar după nunta acesteia. În sat erau doar câteva astfel de accesorii, care puteau fi temporar împrumutate.

Toate lucrurile dăruite fetei logodite trebuiau purtate de aceasta până la nuntă, mai ales în zilele de sărbătoare, când în satele bulgărești erau organizate hore (*хоро*).

A doua zi dimineața, după logodnă, fata le oferea tuturor rudelor mirelui prosoape țesute și bucăți din stofă de lână pentru rochii (în prezent bărbaților li se dau cămașe, iar femeilor – bucăți de pânză de mătase). Soacra îi dăruia viitoareii mirese haine și o cruciuliță de aur.

În timpul logodnei, rudele se înțelegeau în privința darurilor (cine, cui și ce va oferi) și a zestrei (*чеуз*). Fiecare fată trebuia să aibă ca zestre nu mai puțin de două saltele (*дюшек*) și două plapume (*юрган*) țesute, 6–8 perne, cearșafuri (*прустинета*), cuverturi de pat, rochii din stofă, brodate la piept și la poale (*платняни ризи, нашишти по назвите и полите*), diferite basmale (*месали и кърпи*), covoare și covorașe țesute (*килим*), dantele croșetate (*тантели*), rochii de lână și straie de iarnă. Zestrea trebuia să conțină haine gata, care să-i servească fetei de-a lungul întregii sale vieți, covorașe de perete, pentru lavițe și podea (*килими, черги*); cuverturi, fețe de masă, perne etc. Toată zestrea era adunată și păstrată într-o ladă frumoasă de lemn, confecționată special pentru această trebuință. Toată zestrea miresei era pregătită cu ajutorul mamei, surorilor și prietenelor acesteia. Cantitatea și calitatea zestrei determina atitudinea rudelor și a vecinilor mirelui față de mireasă. Judecând după calitatea zestrei, mireasa era apreciată ca fiind o bună sau mai puțin bună țesătoare, meșterită sau viitoare gospodină.

În vremurile ulterioare, pentru zestre au început să fie preferate țesăturile și obiectele casnice de fabrică. Lada miresei a fost înlocuită cu un dulap sau o garnitură de mobilă.

În prezent, fetele continuă să-și pregătească zestrea. Este mai rar întâlnit ca la o nuntă bulgărească să nu vezi toată avuția, exprimată în numeroase saltele de puf, plapume, perne și prosoape. „Inspecția zestrei” s-a transformat demult într-o ceremonie fastuoasă de nuntă.

**În joia sau vinerea dinaintea nunții**, pentru a fi expusă la vedere, toată zestrea era scoasă din ladă și așezată deasupra acesteia sau pe o laviță. Acest ritual se numea *редене на дрехи* și consta în stivuirea lucrurilor din ladă într-o anumită ordine: mai întâi saltelele (*дюшеци*), apoi plapumele (*юргани*), covorașele (*черги*), cuverturile (*покривки*) și fețele de masă (*завивки*), prosoapele (*нешикури*). Încununau această piramidă 4–6 perne brodate și înfrumusețate cu dantelă. Lada sau lavița cu zestre era pusă în unul din colțurile camerei mari, unde urma să fie împodobită mireasa – *пребулване на булката*. Zestrea trebuia aranjată frumos și în conformitate cu tradiția stabilită în comunitatea dată, deoarece veneau să se uite la aceasta rudele, vecinii și sătenii.

**Sâmbătă seara, în satul Corten**, era organizată o petrecere, numită *венци*. În casa mirelui se adunau fete și băieți, care confecționau coronițe pentru naș și însoțitorii acestuia. Duminică, în ziua nunții, domnișoara de onoare – *момянка* prindea de căciula nașului și a însoțitorilor lui coronițele pregătite. Acestea erau lucrate din hârtie, fire de ață roșie, busuioc și

flori uscate roșii – *черешки*. După aceasta, tinerii, care sunt rude și prieteni de-ai mirelui, merg la casa miresei, pentru a lua de acolo rochiile acesteia, atâr-nate pe pereți (vreo 20 la număr), ca să le aducă în casa mirelui.

Personajele participante la nunta bulgărească prezintă un sistem relativ stabil, cu o anumită ierarhie internă și responsabilități determinate. În satele bulgărești din Moldova, proaspăt căsătoritei i se spune *булка*, iar soțului acesteia – *младоженец* sau *зет*. Alte personaje sunt: socrul și soacra (*свекър* и *свекърва*), nașul (*кумът-кръстник*) și nașa (*кума-кръстница*), vorniceii (*девери*), alaiul de băieți și fete (*момени* и *моменки*), verisoarele din partea mirelui (*зълви*). *Побащим* și *помайчима* sunt alte două personaje distincte și importante în ritualul de nuntă la bulgari, care nu se regăsesc la moldoveni, ucraineni, găgăuzi și alte etnii din R. Moldova. Rolul de bază al acestora este să-i ajute pe nași la buna desfășurare a nunții, conform obiceiurilor și tradițiilor stabilite.

Fiecare persoană ceremonială poartă un anumit semn distinctiv. Un astfel de semn, comun pentru toți nuntașii, era floarea – *китка*, iar pentru mire și vornicelul acestuia existau flori speciale, deosebite de celelalte. Mirele și vornicelul erau legați de cele mai multe ori cu prosoape de nuntă. [5, p. 52].

Ceea ce indica rolul unui sau altui personaj la ceremonia de nuntă nu erau doar hainele și accesoriile acestuia, dar și recuzita ritualică. Așadar, pomul de nuntă era în grija nașului, iar vornicelul ducea steagul de nuntă. Mireasa este personajul principal al ceremoniei de nuntă. Statutul ei special este accentuat de un văl (*прекривка*, *було*, *вало*, *дувак*, *фата*) și o coroană de nuntă (*сватбен венец*), confecționată din flori de ceară albă [2, p. 178].

Abundența podoabelor, numărul mare de elemente în ținuta de nuntă a miresei, broderia bogată de pe îmbrăcămintea acesteia sunt destinate nu numai distragerii atenției sporite a celor din jur, pentru a evita deochiul, dar și pentru a-i ursi miresei o viață avută și îmbelșugată. [7, p. 66]

Pe lângă podoabe și îmbrăcăminte, elementele distinctive suplimentare conturează imaginea personajelor participante la ceremonia din cadrul nunții bulgărești. Toate aceste particularități sunt asociate cu orientarea de bază a obiceiurilor și ceremoniilor de nuntă, formând un ansamblu complex. Tocmai de aceea, ele dezvăluie legătura multilaterală și profundă a acestor obiceiuri și ritualuri cu alte părți ale sistemului ritual tradițional.

Locul central în recuzita ceremonială de nuntă la bulgari este ocupat de steagul de nuntă (*нряпор*, *оруглица*, *байрак*). Acesta este confecționat din unul sau două prosoape brodate de casă – roșu și alb, cren-

guțe verzi, înfășurate cu fire roșii, mere și floricele de porumb, înșirate pe un fir roșu. Suportul acestui steag trebuie să fie realizat dintr-o ramură de pom fructifer [2, p. 178].

Pomul de nuntă (*кумово дръвце*, *ела*) este răspândit peste tot la bulgari. El se face din aceleași materiale ca și steagul, dar de crengile lui sunt prinși colacii de nuntă. În prezent, steagul și pomul sunt pregătite doar în cazul când cineva dorește să respecte tradițiile și să facă înregistrări video cu practicarea unor obiceiuri de nuntă.

La începutul secolului XX, la nunțile bulgărești, miresele au început să-și pună văluri albe. Se spune că odinioară miresele purtau pe cap o pânză roșie sau purpurie, care avea o textură plină și acoperea aproape întreaga siluetă a miresei, dar nimeni nu-și mai amintește să fi văzut asta.

În satele unde s-au făcut cercetări, rochia de mireasă (*венчана рокля*), șorțul (*престилка*) și încălțăminte miresei erau oferite acesteia de către mire. Toate lucrurile erau aduse în casa miresei sâmbătă seara. Pe rochia de cununie se regăseau predominant culorile roșu și alb, care simbolizau fertilitatea, bogăția, sănătatea și puritatea miresei. Fiecare fată își cosea de asemenea o cămașă purtată pe sub rochie, care era frumos brodată la piept și la poale. Setul de nuntă includea încă o cămașă, care era îmbrăcată pe sub prima și nu avea nicio broderie. Aceasta era oferită de soacra miresei la logodnă (*годеж*) și era destinată pentru prima noapte de nuntă, fiind arătată apoi tuturor rudelor și muzicanților. Vălul, coroană, oglinda și alte accesorii erau pregătite de nașă și erau aduse chiar în ziua nunții. Datoria acesteia era să pieptene mireasa și să împletească în cosița ei o panglică purpurie, după care cosița era răsucită frumos la spatele capului, iar panglica era fixată așa ca să fie văzută sub văl. Se prindea apoi vălul (*бул*), era fixată coroană din flori de ceară (*непо*), fruntea era legată cu o panglică ce avea fire lungi, tari și subțiri de culoare aurie (*тел*, *сирма*). La finele acestui ritual, nașa îi dădea miresei oglinda, ca aceasta să se privească și să se admire în ea. Un dar obligatoriu din partea nașei era și o bucată de țesătură scumpă, care era prinsă de mâna dreaptă a miresei. De menționat că, până la mijlocul sec. XX, această țesătură trebuia să fie de culoare roșie.

În ritualurile calendaristice ale bulgarilor există o sărbătoare de primăvară, numită *Лазаруване*, la care participau fete de 10–14 ani. Până în anii 50 ai secolului trecut, fetițele – *лазарки* – împrumutau de la femeile tinere, căsătorite recent, portul lor de nuntă sau o parte a acestuia. Un atribut obligatoriu al portului fetițelor era coroană miresei sau măcar o floare de nuntă.

Costumul de nuntă al mirelui era de obicei doar un costum festiv, care îi era oferit acestuia de mama

miresei la logodnă. Unica deosebire dintre costumul de nuntă și cel festiv era floarea de nuntă, pe care nașa o prindea mirelui în piept, pe partea dreaptă a sacoului. Până la începutul secolului XX, la logodnă, mireasa îi oferea mirelui cele mai frumoase prosoape, făcute de ea pentru această ocazie, ca acesta să le poarte în timpul nunții.

După ce mirele și mireasa sunt frumos gătiți, ei sunt scoși din casa părintească a miresei. Acest ritual este realizat numai de un bărbat – tatăl miresei, iar dacă din anumite motive acesta lipsește, mireasa este scoasă din casă de fratele ei, chiar dacă acesta este un minor.

Cununia reprezintă un element necesar al nunții, deși nu este asociată cu obiceiurile populare.

În a doua jumătate a secolului XX, nunta bulgărească din Moldova și-a păstrat, în mare parte, bogăția ritualurilor sale. Unele ceremonii au dispă-

rut, altele s-au schimbat, în conformitate cu cerințele timpurilor moderne. Ținuta de nuntă a miresei a suferit cea mai mare schimbare. În majoritatea cazurilor, rochia miresei este acum doar albă, mai rar – de culoare roz sau albastru deschis, și este decoltată. Vălul este de asemenea doar alb, uneori lipsește totalmente, mireasa purtând doar o floare albă în păr. Astfel, tradiționalul port al miresei s-a schimbat complet, preluând toate elementele unei rochii de mireasă moderne europene. Acum toate miresele seamănă una cu alta, iar rochia purtată nu mai poate fi elementul distinctiv pentru nunta jucată: fie că aceasta este una moldovenească, găgăuză, ucraineană sau bulgară. Din păcate, tendința de nivelare a naționalului și pierderea identității portului de nuntă persistă în continuare.

#### Anexa



Foto 1. Mire și mireasa (arhiva autorului)



Foto 2. Nunta (arhiva autorului)



Foto 3. Vorniceii (arhiva autorului)



Foto 4. Nașul și nuntașii cu pomul de nuntă (arhiva autorului)



Foto 5. Ladă (arhiva autorului)



Foto 6. Mire și mireasa moderne (arhiva autorului)

#### Referințe bibliografice / References

1. Arhiva autorului.
2. Етнография на България. Т. III. Духовна култура. София, 1985. 387 с. / Etnografia na Bolgaria. T. III. Duhovna kultura. Sofia, 1985. 387 s.
3. Калашникова Н. Коллекция одежды бессарабских болгар в собрании государственного музея этнографии. In: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, АН Республики Молдовы, 1995. / Kalašnikova N. Kolekția odejdi bessarabskih bolgar v sobranii gosudarstvennogo muzeia etnografii. In: Straniți istorii i etnografii bolgar Moldovi i Ucraini. Kișinev, AN Republici Moldovi, 1995.
4. Калашникова Н. М. Этнокультурные особенности в одежде бессарабских болгар. In: Субэтнос в СССР. Ленинград, 1986. / Kalašnikova Na. Etnoculturnie osobennosti v odejde bessarabskih bolgar. In: Subetnosi v SSSR. Leningrad, 1986.
5. Михайлова Г. Костюмът в българската обредност. In: Обреди и обреден фолклор. София: Изд-во на БАН, 1980, с. 52-84. / Mihailova G. Kostiumat v bolgarskata obrednost. In: Obredi i obreden folclor. Sofia: Izd-vo na BAN, 1980, s. 52-84.
6. Михайлова Г. Обредната функция на престилката в българското народно облекло. In: Въпроси на етнографията и фолклористиката. София: Изд-во на БАН, 1980, с. 58-67. / Mihailova G. Obrednata funcția na prestilcata v bolgarskoto narodno obleclo. In: Voprosi na etnografiata i folcloristicata. Sofia: Izd-vo na BAN, 1980, s. 58-67.
7. Узенева Е. С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М.: Индрик, 2010. 280 с. / Uzeneva E. Bolgarscaia svadba: etnolingvisticscoe issledovanie. M.: Indric, 2010. 280 s.

**Emilia Bancova** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand. Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Эмилия Банкова** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант. Центр Этнологии, Институт культурного наследия.

**Emilia Bancova** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student. Center of Ethnology, Institute Heritage Cultural.

**E-mail:** emilia\_bankova@mail.ru

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3839-2786>

## DIN ISTORIA VIEȚII MONAHALE ÎN BASARABIA (PRIMA JUMĂTATEA A SEC. AL XIX-LEA)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956784

### Rezumat

#### Din istoria vieții monahale în Basarabia (prima jumătatea a sec. al XIX-lea)

În articolul prezentat, autorul, pe baza surselor arhiviste, a reflectat poziția și dezvoltarea comunității monahale din Basarabia în prima jumătate a sec. al XIX-lea. O atenție deosebită este acordată activităților Mitropolitului Chișinăului și Hotinului Gavriil Bănulescu-Bodoni în legătură cu reglementarea situației frăției monahale. Ca exemplu, este publicată o instrucțiune a Înaltpreasfinției sale (1812), conform căreia călugării nu aveau dreptul să părăsească mănăstirile și schiturile fără permis. Pentru aceasta a fost necesară obținerea permisiunii episcopului. Articolul se concentrează asupra compoziției cantitative, sociale și etnice a frăției monahale. Se atrage atenția asupra faptului că nu numai laicii de rând se călugăreau ci și clericii care doreau să-și petreacă ultimele zile departe de viața lumească. De asemenea, autorul concluzionează că, după 1812, compoziția novicilor din mănăstiri a crescut. O atenție deosebită este acordată statutului căminului, care a fost introdus în 1819 pentru a elimina diferențierea socială între frați. De asemenea, autorul publică materiale despre unii stareți ai mănăstirilor care au monitorizat ordinele din sfintele mănăstiri încredințate acestora. Se subliniază că, în perioada indicată, mănăstirile au fost conduse, de regulă, de reprezentanți iluminați ai clerului.

**Cuvinte-cheie:** mănăstire, biserică, călugări, Gavriil Bănulescu-Bodoni, hram.

### Резюме

#### Из истории монашеской жизни в Бессарабии (первая половина XIX в.)

В представленной статье автор, основываясь на архивных источниках, отразил положение и развитие монашеской общности в Бессарабии в первой половине XIX в. Особое внимание обращено на деятельность митрополита Кишиневского и Хотинского Гавриила Бәнulesку-Бодони в отношении регулирования положения монастырской братии. В качестве примера анализируется инструкция Его Высокопреосвященства (1812), согласно которой монахи не имели права самовольно покидать свои монастыри и скиты. Для этого нужно было получить архиерейское разрешение. На основе материалов и документов, обнаруженных автором в различных архивах, представлены сведения о социальном, этническом и количественном составе монашеской братии в рассматриваемый период. Отмечается тот факт, что постригались в монашество не только простые миряне, но и церковнослужители, которые хотели провести свои последние дни вдали от мирской жизни. Автор также приходит к заключению, что по-

сле 1812 г. состав послушников в монастырях увеличивается. Отдельное внимание в статье уделено общежительскому уставу, который был введен в 1819 г. с тем, чтобы устранить социальную дифференциацию среди братии. Также автор описывает биографии некоторых старцев монастырей, которые следили за порядком во вверенных им святых обителях. Подчеркивается, что в указанный период монастыри возглавляли, как правило, просвещенные представители духовенства.

**Ключевые слова:** монастырь, монахи, церковь, Г. Бәнulesку-Бодони, устав.

### Summary

#### From the history of monastic life in Bassarabia (first half of the 19th century)

Within the present article, based on archival sources, the author reflected the position and development of the monastic community in Bassarabia in the first half of the 19th century. Particular attention is paid to the work of the Metropolitan of Chisinau and Khotin, Gabriel Banulescu-Bodoni, in relation to the regulatory measures in the monastic fraternity. As an example, an instruction of His Eminence (1812) was published, according to which the monks did not have the right to leave their monasteries without permission. A bishop's permission was needed to obtain this right. The article focuses on the quantitative, social and ethnic composition of the monastic fraternity. Particular attention is drawn to the fact that not only ordinary people were tonsured to monasticism, but also clergymen who wanted to spend the rest of their days away from worldly life. Also, the author comes to the conclusion that after 1812, the composition of novices in the monasteries was increasing. Special attention is given to the hostel statute, which was introduced in 1819 in order to eliminate social differentiation among the brethren. At the same time, the author publishes material about some monasteries' elders, who monitored orders in the holy monasteries entrusted to them. It is highlighted that throughout the indicated period, the monasteries were headed, as a rule, by the enlightened representatives of the clergy.

**Key words:** monastery, church, monks, Gabriel Banulescu-Bodoni, charter.

Din cele mai vechi timpuri, mănăstirile au fost locuri unde oricare persoană putea să-și găsească liniște, să-și potolească setea sufletească și să afle o poavă. Tradițiile vieții monahale și a celei mănăstirești au rădăcini adânci în spațiul pruto-nistean.

În perioada jumătatea a sec. al XIX-lea aceste tradiții s-au adâncit prin susținerea autorităților du-

hovnicești din Chișinău. Un mare rol în acest sens l-a avut mitropolitul Chișinăului și Hotinului (Bănulescu-Bodoni).

Trebuie de menționat că unul dintre aspectele fundamentale ale vieții religioase din Basarabia, asupra căruia și-a concentrat atenția mitropolitul Gavriil ținea de situația comunității monahale, fiind preocupat în special de combaterea fenomenului de vagabondaj. În legătură cu aceasta, la 30 decembrie 1812, el i-a trimis arhimandritului Onisifor, blagocin al mănăstirilor și schiturilor din ținutul Soroca *Instrucția*, în care se avertiza ca mănăstirile și schiturile din ținutul Soroca să nu primească persoane fără adevărâte scrisse, în care să fie specificate originea lor socială și scutirea lor de impozite. Despre doritorii de a intra la mănăstire și de a se tunde în monahism se solicita informarea prealabilă a Înaltpreasfinției sale. Diriguitorii mănăstirilor aveau dreptul să elibereze călugărilor din lăcașul lor dovezi (certIFICATE) scrise doar pentru vizitarea unor localități din ținutul Soroca [10, p. 57]. Iar cei care intenționau să viziteze locuri mai îndepărtate, trebuiau să primească bilete de învoire (dovezi scrise) de la Dicasterie. De asemenea, se cerea urmărirea cu strictețe ca monahii să nu treacă dintr-o mănăstire în alta. În același timp, egumenii aveau responsabilitatea „de a avea grijă ca în fiecare mănăstire și schit să fie smerenia și liniștea cuvenite, iar călugării să se îndepărteze de viața cu ispite, să înalte rugăciuni și să muncească pentru binele comun, al lor și al lăcașului lor, astfel încât pretutindeni să domine frumusețea bisericească și îndatoririle monahale să fie îndeplinite...” [10, p. 57].

Înaltpreasfinției Sale Mitropolitului Gavriil nu-i era pe plac faptul că, după transferarea lui la Chișinău, călugării și maicile au început să vină la el fără niciun fel de trimitere scrisă din partea diriguitorilor lor, iar alții hoinăreau prin Basarabia, fără a avea asupra lor vreun act care să le confirme statutul. Ca urmare a acestei situații, la 25 iunie 1813, Gavriil Bănulescu-Bodoni a emis un ordin, conform căruia călugării și călugărițele erau atribuiți mănăstirilor sau schiturilor lor [2. F. 205, inv. 1, d. 8, f. 2]. Ucazul le interzicea călugărilor să se mute de la o mănăstire la alta, iar diriguitorii au fost lipsiți de dreptul de a da bilete de învoire călugărilor pentru a pleca de la mănăstire. Se admitea excepție doar în cazul în care monahul urma să se îndepărteze de mănăstire la o distanță de „35 de verste și doar pentru cel mai scurt timp” [2. F. 205, inv. 1, d. 8, f. 5]. În momentul eliberării acestor bilete de învoire, diriguitorul mănăstirii sau schitului trebuia să raporteze blagocinului plășii (circumscripției) cine este persoana care iese din incinta mănăstirii, unde, cu ce scop și cât timp va lipsi de la mănăstire.

Pentru ca să poată vizita liber orașele și satele, monahii, la fel, se adresau cu o cerere la Mitropolitul Basarabiei, după care Înaltpreasfinția Sa le oferea rezoluție arhierescă și un bilet (pașaport) de plecare. De exemplu, la 19 februarie 1813, ieromonahul Teodosie, egumen al Schitului Frumoasa, s-a adresat la Gavriil Bănulescu-Bodoni cu cererea de a le permite la doi monahi să părăsească mănăstirea pentru două luni, ca să aibă grijă de animalele mănăstirii „la păscut”. În acest caz a urmat aprobarea [2. F. 205, inv. 1, d. 8, f. 12].

La 21 aprilie a aceluiași an, Mitropolitului Basarabiei i s-a adresat monahul Varnava de la Schitul Dobrușa, județul Soroca. El solicita permisiunea de a părăsi schitul pe 3 săptămâni pentru a aduce înapoi la mănăstire animalele care se aflau la iernat în Valea Schinoasa, ținutul Căușeni [2. F. 205, inv. 1, d. 8, f. 12]. Alte cereri erau legate de activitatea gospodărească a mănăstirilor și schiturilor. Astfel, de exemplu, în iunie 1813, ieromonahul Macarie, diriguitorul Schitului Tabăra, s-a adresat lui Gavriil Bănulescu-Bodoni cu cererea de a i se permite să lipsească, împreună cu 3 monahi, „pentru a cumpăra din locurile basarabene de lângă hotarul de pe Dunăre: pește, sare, funii și alte lucruri necesare pentru schit” [2. F. 205, inv. 1, d. 8, f. 22]. Bilet de învoire pentru achiziționarea sării din olatul Chilia pentru Mănăstirea Saharna a fost cerut de egumenul Paisie. Unii monahi obțineau permisiune ca să plece de la mănăstire pentru a cerși. În august 1813, au avut nevoie de bilet de învoire pentru a se deplasa liber prin Basarabia Anastasia și Mariamia, călugărițe de la Schitul de maici Răciula. Scopul plecării lor era satul Vâlcov de unde intenționau să ceară pește „pentru ziua de 8 septembrie, sărbătoarea hramului” [2. F. 205, inv. 1, d. 8, f. 42].

Cei care încălcau dispozițiile Înaltpreasfinției Sale erau sancționați de autoritățile duhovnicești. De exemplu, pentru că au trecut Prutul în secret, în 1816, și s-au întors fără a trece prin cordonul de carantină, printr-o decizie a Mitropolitului Gavriil, cei doi monahi au fost transferați la Mănăstirea Cosăuți „pentru a fi puși la muncile de jos” [10, p. 160]. În octombrie 1820, unui călugăr de la Mănăstirea Călărășeuca, ce a fugit și a umblat cu băutul, i s-a ordonat, în calitate de canon, ca pe parcursul unei luni, în fiecare zi să facă, în prezența obștii monahale, câte 10 mătănii. Până la corectarea comportamentului, el nu avea voie să poarte potcap. De asemenea, erau pedepsiți egumenii acestor mănăstiri din care au fugit slujitorii bisericii care fusesse supuși epitimiei. Astfel, la 31 ianuarie 1819, în conformitate cu decizia Dicasteriei, a fost eliberat din funcție starețul Mănăstirii Călărășeuca, egumenul Lazăr, din cauza că „din mănăstirea Călărășeuca întotdeauna fugeau cei supuși epitimiei” [10, p. 176].

Sunt destul de interesante motivele care îi făceau pe mireni să intre la mănăstire. Mulți dintre ei voiau sa-și petreacă ultimele zile din viață într-un așezământ sfânt. În 1831, către Consistoriul duhovnicesc din Chișinău, s-a adresat locuitorul de 77 de ani din orașul Chișinău Vasile Macovei. El spunea că în 1827 a stat la Mănăstirea Curchi. În legătură cu faptul că Macovei „a îndrăgit din toată inima viața monahală... și pentru a-și mântui sufletul” el și-a exprimat dorința de a se tunde în monahism [1. F. 6, inv. 2, d. 828, f. 1]. Din cauza unei boli, Petru Ștefănescu de 28 de ani din localitatea Sănătăuca, județul Iași, în 1832 a cerut de la autoritățile bisericești să fie primit în calitate de novice la Mănăstirea *Nașterea Maicii Domnului* de la Curchi [1. F. 6, inv. 2, d. 826, f. 19]. Este interesant și motivul pentru care un locuitor al orașului Chișinău, Dimitrie Brăileanu, a decis să fie călugăr. În cererea sa din 1832 el spunea că a fost căsătorit de două ori, în 1830 și în 1832, și de fiecare dată soțiile lui au murit, iar el, „văzând aceste lucruri... nestatornicia acestei scurte vieți și neavând copii”, a simțit că vrea să devină călugăr. Ioan Sobolev, de 30 de ani, din satul Gălești, județul Orhei, spunea: „de mic copil am avut o dorință puternică să devin călugăr” [1. F. 6, inv. 2, d. 826, f. 78]. De aceea, cu prima ocazie, el a venit ca novice la Mănăstirea Frumușica (Frumoasa). La mănăstire intrau atât slujitorii bisericii, cât și copiii acestora. De exemplu, în noiembrie 1849, Pavel Lăpușnean de la Schitul Suruceni a intrat în rândul clericilor albi (aceștia sunt clericii care nu au dat jurământ monahal și cărora li se permite să aibă familie) și a devenit diacon în satul Căinari, județul Bender, însă, din cauza unei boli, el „uneori nu avea nici o bucăciță de pâine”, iar în august 1850, el a cerut să fie reprimat la schit. În același an, în mănăstirea Hâncu a intrat diaconul Simion Bălțătescu din satul Orac, județul Cahul, care dorea să-și petreacă zilele ce i-au mai rămas din viață în călugărie [3. F. 628, inv. 1, d. 3, ff. 1, 14].

Și pentru femei au existat motive ca acestea să devină călugărițe. Astfel, în cererea sa trimisă, în 1834, la Consistoriul duhovnicesc din Chișinău, Teodora Țurcanu, originară din satul Braniște, județul Orhei spunea că în urmă cu aproape 10 ani a rămas fără soț și ea scrie: „din cauza văduviei și a lipsei de copii, am simțit o dorință din inimă să-mi petrec ultimele zile din viață în ascultare la mănăstire” [1. F. 6, inv. 2, d. 829, ff. 1-1 v.]. Cererea Teodorei a fost îndeplinită și ea a fost trimisă la Schitul de maici din Răciula. Motive similare a avut și văduva, de 55 de ani, Maria Căruntu din satul Cenac, ținutul Bender.

La intrarea în călugărie se cerea ca persoana respectivă să aibă o reputație impecabilă, să nu fi fost judecată și să nu aibă datorii. De aceea, la cerere trebuia să fie anexată o dovadă a comunității sătești

în care consătenii își exprimă opinia favorabilă cu privire la persoana care dorește să intre în monahie. Într-unul din astfel de documente, datat cu anul 1825, locuitorii satului Sârcova, din ținutul Orhei, o caracterizau pe Dochița Poiană ca fiind o fată care se deosebea prin „purtare cinstită, cumsecade, care nu a avut comportamente rele, suspecte și nu a fost judecată” [1. F. 6, inv. 2, d. 414, f. 6].

Doreau să devină călugărițe și unele reprezentante ale nobilimii din Basarabia. De exemplu, văduva boierului Manolachi Băț, Teodora, care împreună cu nepoata ei, Maria Opincă, de asemenea văduvă, în 1832 au hotărât să se dedice călugăriei la Mănăstirea Tabăra [1. F. 6, inv. 2, d. 826, f. 1v.]. În octombrie 1850 a depus cerere pentru a fi primită în calitate de novice la Schitul Vărzărești Ana Lozan, văduva lui Alexandru Lozan din satul Milești, județul Chișinău. Intenția de a se dedica vieții monahale ea o explica prin dorința de a-și trăi „ultimele zile din viață în singurătate și de a mă îndepărta de deșertăciunile lumești” [3. F. 628, inv. 1, d. 5, f. 20].

*Componența monahilor* din mănăstirile și schiturile ortodoxe era neomogenă ca vârstă și proveniență etnică. Din lista de 10 novici, alcătuită la 4 octombrie 1812, care urmau să fie tunși în monahism la Schitul Curchi, aflăm că toți veneau din diferite sate ale județului Orhei. De exemplu, Teodor de 62 de ani era originar din satul Vadul, iar Andrei de 21 de ani – din satul Pepeni, Ioan de 70 de ani – din Corjova, Petru de 35 de ani – din Isacova, Lup de 32 de ani – din Morozeni și Ioan de 30 de ani – din Sărăteni [4. F. 733, inv. 1, d. 497, f. 51v.]. Personalul unor mănăstiri din Basarabia era completat și din contul imigranților transdunăreni. De exemplu, în 1830, la mănăstirea Hârjauca, i s-a permis să stea călugărului Petroniu. El a venit în Basarabia de la Mănăstirea Bacikovo din Bulgaria. El a adus cu sine fragmente din moaștele Sfântului Pantelimon și ale Sfintei Parascovia [1. F. 6, inv. 2, d. 426, ff. 1v.-2]. Unii monahi imigrau în Basarabia cu scopul de a reveni în familie. În 1814, pe o corabie, a sosit de la Sfântul Munte Athos monahul Sava, care s-a oprit la feciorul său din localitatea Vâlcov, regiunea Chilia. Cu toate că monahul nu avea asupra sa acte care ar fi dovedit originea sa, ca excepție, autoritățile i-au permis să rămână la Vâlcov, deoarece avea „mai bine de o sută de ani” și era „cam ramolit” [2. F. 205, inv. 1, d. 2057, ff. 57-57 v.].

În mănăstiri și schituri sălășluia un număr divers de călugări. Acest lucru depindea, în mare parte, de situația economică a așezământului, situație care putea să-și permită să întrețină un anumit număr de viețuitori. În 1816, în Eparhia Chișinăului și Hotinului erau 285 de viețuitori în mănăstirile de călugări; în schiturile de călugări – 63 de viețuitori, în schiturile de maici – 261 [2. F. 205, inv. 1, d. 1173, ff. 8v.-11].

Tabelul Numărul viețuitorilor din mănăstirile basarabene (1816)

Mănăstirea	Arhi- mandriți	Egumeni	Ieromo- nahi	Ierodia- coni	Monahi	Total
<i>Adormirea Maicii Domnului – Căpriană</i>	–	–	1	1	9	11
<i>Nașterea Maicii Domnului – Curchi</i>	1	–	11	6	36	54
<i>Adormirea Maicii Domnului – Hârbovăț</i>	1	–	2	2	11	16
<i>Sfântul Nicolae – Saharna</i>	1	1	3	1	16	21
<i>Nașterea Maicii Domnului – Cosăuți</i>	–	1	3	1	7	12
<i>Adormirea Maicii Domnului – Călărășeuca</i>	–	–	4	1	8	14
<i>Sf. Nicolae – Dobrușa</i>	–	–	9	1	63	73
<i>Înălțarea Sfintei Cruci – Japca</i>	–	1	2	–	6	9
<i>Sfânta Treime – Hâncu</i>	–	1	5	–	21	27
<i>Adormirea Maicii Domnului – Hârjauca</i>	–	1	4	1	12	18
<i>Adormirea Maicii Domnului – Horodiște</i>	–	1	2	1	9	13
<i>Adormirea Maicii Domnului – Frumușica</i>	–	1	4	–	12	17
<b>În total</b>	<b>2</b>	<b>8</b>	<b>50</b>	<b>15</b>	<b>210</b>	<b>285</b>

[Sursa: 2. F. 205, inv. 1, d. 1173, f. 8v.-11]

Din tabelul prezentat mai sus se poate observa că la Mănăstirea din Dobrușa viețuiau 73 de persoane, apoi urma Mănăstirea Curchi – cu 54 de persoane, Hâncu – cu 27, Saharna – cu 21, Căpriană – cu 11. Cel mai mic număr de viețuitori erau la Mănăstirea Japca – 9 persoane. Conform surselor de arhivă, deja în următorul an, 1817, frăția monahală doar în Mănăstirea Curchi s-a majorat până la 61 de persoane, iar la Mănăstirea Saharna – până la 22, în timp ce la Căpriană – până la 19. Peste doi ani, în 1819, la Mănăstirea Dobrușa erau deja 80 de viețuitori, la Saharna 24, însă la Curchi numărul acestora s-a redus până la 47 [2. F. 205, inv. 1, d. 1611, ff. 14-16; d. 2865, ff. 19-20].

Destul de mare era numărul de persoane în schiturile de femei. Numai în anul 1816, la Răciula erau 59 de maici, după care urmau Tabăra – 47, Hirova – 45, Calatura – 36, Coșelăuca – 31, Vărzărești – 23 și Rezina – 20. Tot atunci în schiturile de bărbați, pe primul loc după numărul viețuitorilor se situa Mănăstirea Țigănești cu 17 monahi, după care se situa Mănăstirea Condrița și Mănăstirea Hitici – cu câte 12, Soroca – cu 7, Suruceni și Lomanova – cu câte 3 și Rudi – cu 3 [2. F. 205, inv. 1, d. 1173, ff. 8v.-11]. Conform datelor cu privire la viețuitorii din Schitul *Sfântul Dumitru* din Vărzărești în anul 1820, aflăm că din cele 30 de slujitoare, 18 erau moldovence și 12 ucrainence [2. F. 205, inv. 1, d. 7, ff. 33-40]. În același an, 1820, la Mănăstirea Călărășeuca erau 13 viețuitori. Documentele mărturisesc că slujitorii din comunitatea monahală primeau îmbrăcămintea de la mănăstire, iar slujitorii bisericii, din donațiile pentru biserică. În aceeași perioadă, la Mănăstirea Coșelăuca erau 22 de maici care „se întrețin singure și se hrănesc din lucrul manual” [10, pp. 99-100]. La Mănăstirea Cosăuți erau 9 monahi care erau întreți-

niți din contul mănăstirii. Cu timpul, în schiturile basarabene, numărul viețuitorilor monahali a crescut semnificativ. Astfel, conform informației pentru luna noiembrie 1854, la Schitul Suruceni erau deja: egumeni – 1, ieromonahi – 4, ierodiaconi – 1, monahi – 1, novici – 4, ieromonahi din personalul ne-scriptic – 1, novice care locuia cu pașaport – 1 [3. F. 628, inv. 1, d. 23, f. 4].

Conform documentelor de arhivă, la mănăstirile din Basarabia, viețuitorii proveneau din *diferite pături sociale*, despre acest fapt vorbește elocvent registrul bunurilor rămase de la ei după decesul lor. Astfel, după moartea, în 1827, a ieromonahului Ioanichie au rămas 3 icoane, un molitvelnic (carte de rugăciuni) editat la Iași, o psaltire, o cruce de lemn, simplă, o cruce de bronz în amintirea războiului din 1812 și documentele sale de preoție, un epitrahil, o chilie cu beci, o vie mică, 83 de lei, un cojoc, o pereche de cizme, o foarfecă ciobănească, doi saci pentru presarea strugurilor, o solniță de lemn, un scaun, două recipiente de lemn, două pahare, un păhăruț, 4 furculițe simple, un topor, patru stupi goi, un butoiăș și a. După moartea lui Sebastian a rămas o icoană, un cojoc din blană de oaie, o rasă, un covor, o bucată de pâslă, o cămașă, niște cizme, o covată de argilă și o cană înaltă din lemn, iar după moartea novicei Samoil au rămas 2 rease uzate, o cămașă mică de pânză, 2 cojoace de oaie uzate, o scurteică, o bucată de pâslă veche, 2 perne vechi și o cămașă [10, p. 104]. Toate aceste bunuri, prin ordinul arhiepiscopului Dimitrie, au fost împărțite fraților monahi.

Pentru a elimina diferențierea socială dintre frații monahi, conducerea eparhiilor basarabene introduce în mănăstiri viața de obște. Ordinul Dicasteriei duhovnicești din Chișinău din 3 februarie 1819 stabilea: „1. Să fie ridicate toate registrele cu privire

la averea bisericească și economică aflate în custodia fiecărui stareț de mănăstire și de la fiecare stareț de la schiturile pentru femei și aceste registre să fie aduse la Dicasterie. 2. Să se ceară de la toți stareții și starețele listele nominale cu numărul viețuitorilor monahi (de ambele sexe) și novicilor care se hrănesc la mănăstire și cu numărul celor care se hrănesc pe cont propriu, și, la fel, listele să fie prezentate la Dicasterie. 3. Să devină o regulă ca, din acest moment și în continuare, niciunul dintre stareți și niciuna dintre starețe, atât timp cât se vor afla în funcție de conducere, să nu aibă altă avere decât cea a mănăstirii și să nu se ocupe nici cu creșterea animalelor, nici cu cultivarea pământului, nici cu comerțul, întrucât acest lucru este absolut contrar regulilor vieții monahale” [10, p. 108].

În vederea controlului vieții de obște și a situației economice din mănăstiri, la 7 ianuarie 1821, Mitropolitul Gavriil a instituit funcția de supraveghetor special în mănăstiri și schituri, funcție pe care a ocupat-o arhimandritul Sinesii. În acest sens, el urma să fie ajutat de blagocinul egumen Onisifor și de ieromonahul Arsenie [10, p. 110].

Intrând în funcția de supraveghetor special, cel dintâi lucru pe care l-a făcut arhimandritul Sinesii a fost să solicite listele cu toți monahii și novicii, cu indicarea momentului în care fiecare dintre ei a intrat în viața călugărească, din ce pătură socială provine, vârsta, de către cine a fost tuns în monahism și ce comportament are. Sinesii a dat ordin să fie făcut registrul paracliselor și al bisericilor, precum și a întregii averi mobile („mișcătoare”) și imobile („nemișcătoare”) ale sfințelor așezăminte. Un interes deosebit pentru Sinesii îl prezenta faptul dacă la mănăstiri și schituri exista o trapeză comună și dacă superiorii luau masa împreună cu frații monahi. În afară de aceasta, pe supraveghetorul special îl interesa cine la mănăstiri și biserici administrează banii bisericești și mănăstirești și unde sunt păstrați aceștia, dacă există funcția de econom etc. După decesul Mitropolitului Gavriil, arhiepiscopul Dimitrie îl destituie din funcție pe Sinesii și îl numește pe acesta blagocin al mănăstirilor. În continuare, toate relațiile superiorilor din mănăstiri trebuiau să fie realizate direct cu noul ierarh, care, de altfel, a continuat reformele predecesorului său. Unul dintre primii care a început să aplice principiile vieții de obște a fost arhimandritul Irinei, starețul Mănăstirii Curchi. În anul 1821, acesta a făcut la mănăstire „ordinea convenită și a propus întregii comunități reguli privind amenajarea ei exteroară” [10, p. 113].

Succesorul și adeptul Mitropolitului Gavriil, arhiepiscopul Dimitrie (Sulima) considera că mănăstirile reprezintă un potențial spiritual colosal, de aceea

el a acordat o mare atenție organizării lor. În primul rând, el a pledat pentru întoarcerea călugărilor la viața de obște și în acest scop locuitorii mănăstirii trebuiau să renunțe la dreptul asupra oricărei proprietăți. Urmând acest deziderat, în 1821, Înaltpreasfinția Sa editează o broșură, în care descrie îndatoririle monahilor care viețuiesc după rânduielile vieții de obște. În 1830 acest tip de trai monahal este introdus în toate mănăstirile și schiturile basarabene, exceptând așezămintele de maici [7, p. 8-9; 8, p. 57].

Unul dintre primii care au aplicat reformele mănăstirești a fost ieromonahul Dosoftei, stareț al Mănăstirii Hâncu. La 4 iunie 1823, el, împreună cu obștea monahală, a obținut permisiune de la autoritățile eparhiale, a elaborat o instrucțiune (un îndrumar), în care erau expuse regulile de bază ale vieții monahale [11, p. 264]. În această instrucțiune erau prevăzute atribuțiile diriguitorului („nacialnicului”) mănăstirii, care constau în manifestarea iubirii față de frații monahi: „iubirea face toate minutele vieții fraților monahi folositoare pentru mănăstire prin viața de sfințenie și prin lucrările pline de râvnă” [11, p. 255]. În cazul absenței diriguitorului, mănăstirea trebuia să fie condusă de un sobor constituit din preoți, monahi și novici. Anume soborul trebuia să aibă grijă de respectarea regulamentului vieții de obște, să examineze plângerile frăției monahale, să controleze condica de venituri și cheltuieli.

În mod special erau prevăzute și îndatoririle ieromonahilor, îndatoriri care constau în supravegherea „limbajului fraților”. Ieromonahii acordau o atenție deosebită muncii monahilor. Ei trebuiau să interzică adunarea călugărilor în chilii sau în alte locuri ale mănăstirii, „întrucât acest lucru se face din lipsă de ocupație care generează vorbele goale, minciuna, beția, formularea unor cereri mincinoase și nesupunerea față de autorități” [11, p. 268]. Din partea lor, monahii trebuiau să se supună strict ierarhiei monastice. În cazul existenței vreunei plângeri, călugărul trebuia, mai întâi, să se adreseze la duhovnicul său, iar apoi către sobor. În afară de aceasta, monahii trebuiau să-l iubească pe diriguitorul (nacealnicul) mănăstirii și pe bătrânii din sobor ca pe un tată [11, p. 272].

La 12 noiembrie 1827, arhiepiscopul Dimitrie a emis un ordin în care se arăta că numai diriguitorul mănăstirii este în drept să dispună de averea acesteia, în timp ce bunurile simplilor ieromonahi, ierodiaconi, monahi și novici, după moartea lor, trebuiau să fie predate în haza noua mănăstirii [10, p. 116].

Reforma în mediul călugărilor de la mănăstiri și schituri a fost introdusă pentru prima dată la mănăstirea Curchi, când, în conformitate cu ordinul Dicasteriei din 7 mai 1829, toți călugării cedau în favoarea

mănăstirii întreaga lor avere și viile. Astfel, mănăstirea a trecut la statutul de așezământ de obște.

Pe cei care nu se supuneau regulamentului stabilit îi aștepta pedeapsa. Astfel, de exemplu, călugărul Nichifor, din cauza acuzațiilor de vânzare pe ascuns a vinului și de eschivare de la spovedanie, a fost mutat de la Mănăstirea Curchi la Mănăstirea Dobrușa, în care era instituită viața de obște. Acolo el urma să fie supravegheat de către stareț, care trebuia să-l facă să înțeleagă cât de păgubos pentru suflet este când călugărul se dedă egoismului și nu este smerit.

Novicii puteau fi alungați din mănăstire pentru totdeauna. Face să menționăm un caz legat de sora novice Luchița de la Schitul *Fântâna Doamnei*. Aceasta, în 1814, a depus o cerere către Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni, în care se plângea că Iosaf, egumenul de la Mănăstirea Dobrușa și Agafia, diriguitoarea Schitului *Fântâna Doamnei*, ar fi bătut-o [2. F. 205, inv. 1, d. 522, f. 20]. În acest caz a fost efectuată o cercetare de către egumenul Paisie, blagocinul schiturilor din ținutul Orhei și de către Pavel Romanski, preot blagocin. Cercetarea a arătat că nimeni nu a bătut-o pe Luchița. Mai mult decât atât, aceasta era cunoscută printre călugărițe prin caracterul ei rebel. Concluziile comisiei nu i-au fost pe plac Luchiței și aceasta s-a adresat, în mod repetat, mitropolitului, plângându-se de rele tratamente față de ea din partea blagocinilor. Pe această cerere mitropolitul a scris o rezoluție cu următorul conținut: „pe această femeie, pentru deranjarea falsă, de acum și în continuare, să nu o primească nicio mănăstire și niciun schit” [2. F. 205, inv. 1, d. 522, f. 20v.]. Totodată, acestei femei i s-a interzis să poarte haine negre. Ea a fost transferată la administrația de zemstvâ din Orhei pentru ca autoritățile mirene să o trimită pentru a locui într-un sat din ținut. În 1821, Luchița din nou a ajuns în vizorul autorităților bisericești în legătură cu faptul că ea „hoinărește prin orașul Chișinău în veșminte monahale și se prezintă ca fiind o călugăriță” [2. F. 205, inv. 1, d. 522, f. 21]. În legătură cu aceasta, Consistoriul duhovnicesc din Chișinău s-a adresat guvernului regional al Basarabiei cu cererea de a lua măsuri prin care acestei femei să i se interzică să poarte îmbrăcăminte monahală.

În calitate de *stareți ai mănăstirilor*, de regulă, erau numiți oameni cu experiență, care anterior s-au manifestat în slujirea duhovnicească.

De o mare autoritate în rândul călugărilor se bucura arhimandritul Ioanichie. Până în anul 1809 el a fost călugăr în Lavra *Aleksandru Nevski* de la Iași. Era cunoscut prin aptitudinile sale în domeniul arhitecturii. La construirea reședinței pentru Mitropolitul Gavriil și la restaurarea vechii biserici de la Mănăstirea Căpriana, arhimandritul Ioanichie „a alcătuit

planuri, fațade și a supravegheat corectitudinea executării lucrărilor” [9, p. 145]. În anii 1813–1822, el a lucrat la Seminarul Teologic din Chișinău în calitate de profesor de desen, aritmetică, fizică și matematică. El a fost trezorier al departamentului din Basarabia al Societății biblice din Rusia. Pentru munca depusă la gravarea matritelor pentru citire în limba moldovenească, care urmau să fie folosite de tipografie, a fost decorat cu Ordinul *Sfânta Ana*. Ulterior, el a fost numit asesor la Consistoriul duhovnicesc din Chișinău și, mai întâi, stareț al Mănăstirii Horodiște, iar apoi – al Mănăstirii Hârbovăț. Arhimandritul Casian de la Mănăstirea Japca, în 1854, scria următoarele despre arhimandritul Ioanichie: „Mănăstirea Hârbovăț îi datorează fostului stareț al ei, arhimandritului Ioanichie, care a murit în 1851, aspectul exterior actual destul de bun. Acest bărbat este de neuitat în Eparhia Basarabiei prin serviciul față de Casa arhierescă, de Consistoriu și Seminar, prin cunoștințele sale multilaterale și prin capacitățile practice în domeniul arhitecturii, pomiculturii, în general în domeniul gospodăririi și chiar al medicinei” [9, p. 146]. Tot aici, arhimandritul Casian mai scria: „Pe parcursul celor 23 de ani de stăreție la Mănăstirea Hârbovăț, el a îmbunătățit partea gospodărească a acesteia, a renovat biserica, a construit clădiri de piatră pentru spații destinate starețului și călugărilor, a mărit livada, sădind acolo mai mulți pomi de soiuri bune” [9, p. 146].

Era cunoscut prin erudiția sa și arhimandritul Chiril. El a fost tuns în monahism în 1778, iar în 1793 a fost numit stareț la Mănăstirea Slatina din Principatul Moldovei. În perioada exarhatului moldo-valah al Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, arhimandritul Chiril a fost numit stareț la Mitropolia Moldovei, iar apoi și asesor la Consistoriul exarhicesc. În 1808 el a devenit stareț al Mănăstirii Cetățuia, care era închinată Tronului Patriarhal de la Ierusalim. După Tratatul de pace de la București, din 1812, Chiril rămâne în Principatul Moldovei, însă este supus persecuției din cauza atașamentului său față de Rusia. Din această cauză, în 1813, el vine în Basarabia, unde Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni l-a luat la Casa arhierescă [2. F. 205, inv. 1, d. 2865, ff. 3 v.-6].

Egumenul Iliodor (pe numele de mirean Vasile Bokasnski), starețul Mănăstirii Hâncu a fost absolut a Seminarului Teologic din Chișinău. El nu a fost numai profesor și adjunct al inspectorului școlar, dar și preot la biserica *Sfântul Haralambie* din Chișinău, stareț al bisericilor sobornicești din Leova și Cahul, blagocin al județelor Orhei și Leova. În 1849, în baza cererii personale, a fost tuns în monahism și a devenit stareț al Mănăstirii Saharna. În martie

1851, el a primit însărcinarea de a conduce obștea monahală de la Mănăstirea Hâncu [3. F. 628, inv. 1, d. 7, ff. 3 v.-4].

Absolvent al Academiei Teologice din Kiev a fost arhimandritul Irinei (Ivan Nesterovici), starețul Mănăstirii Dobrușa. În anii 1805–1811, el a fost profesor de gramatică a limbii ruse la această academie. Încă în 1805, arhimandritul Irinei a cerut de la Sfântul Sinod permisiunea de a fi tuns în monahism, însă cererea lui nu a fost acceptată, deoarece încă nu avea vârsta corespunzătoare pentru a fi tuns. În calitate de profesor, el, din proprie inițiativă, făcea lecturi duminicale de catehism pentru studenții proveniți din pături sociale inferioare. Un astfel de activism nu putea să treacă neobservat de către conducerea acestei instituții de învățământ și l-au numit intendent al orfelinatului de pe lângă academie. În februarie 1811, la invitația Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, Irinei a venit la Iași și a fost numit profesor de limbă rusă la un liceu public de aici. Iar în februarie 1813, când la Chișinău a fost deschis Seminarul Teologic, Irinei a fost numit prorector și profesor de istorie și aritmetică în clasa superioară de gramatică, apoi, l-au însărcinat cu predarea poeziei și retoricii, filosofiei. În fiecare duminică, înainte de liturghia pentru elevii din toate clasele, Irinei preda explicarea catehismului și evangheliei în limbile rusă și moldovenească. În noiembrie 1813, Irinei a fost ridicat în rangul de ieromonah, iar în 1815 a devenit egumen, iar în ianuarie 1816 a fost repartizat la Dicasteria exarhicească duhovnicească din Chișinău [2. F. 205, inv. 1, d. 1611, ff. 6v.-7].

O personalitate cunoscută în rândul clerului și al enoriașilor era arhimandritul Nafanail (pe numele de mirean Nicolae Danilevschi). El era moldovean de obârșie, absolvent al Seminarului Teologic din Chișinău (1835). El slujea la Bisericile *Sfântul Gheorghe* și *Sfântul Haralambie* din Chișinău. La mijlocul anilor '30 – începutul anilor '40 ai sec. al XIX-lea, s-a manifestat pe tărâmul pedagogic în calitate de profesor de limbă greacă și latină la Liceul teologic din Chișinău, de profesor la Seminarul Teologic din Chișinău, a predat legea lui Dumnezeu la Gimnaziul din Chișinău și la Pensionul model pentru fete din Chișinău. Danilevschi reprezenta Consistoriul duhovnicesc din Chișinău la Judecătoria districtuală Chișinău-Orhei, unde participa la examinarea cauzelor privind clericii și averea bisericilor sau mănăstirilor [5. F. 1269, inv. 1, d. 1, ff. 3v.-6].

Starețul Mănăstirii *Sfântul Gheorghe* de la Suruceni, egumenul Nichifor, era absolvent al Seminarului Teologic din orașul Orlov și al Academiei Teologice din Kiev (1847). După transferul său la Chișinău, Nichifor a predat limbile greacă și latină la

mai multe instituții de învățământ din oraș [3. F. 628, inv. 1, d. 7, ff. 26v.-27].

Din pleiada clerului cu studii, trebuie să o evidențiem pe Agafia (Maranciuc), soră novice la Mănăstirea Cușelăuca. Ea s-a născut în 1819, în satul Păsățel, raionul Balta, Ucraina. De copilă, ea avea o dizabilitate locomotorie. Conform unei legende, în 1831, în fața ei ar fi apărut Maica Domnului și ar fi binecuvântat-o să intre la cea mai săracă mănăstire din Basarabia. La vârsta de 12 ani, părinții au adus-o la această mănăstire. Aici ea a căpătat harul de a izbăvi oamenii de boli prin rugăciunile sale. Ea a murit în 1873 la aceeași mănăstire [6, p. 289]. În 2016, Sfântul Sinod al Bisericii ortodoxe ruse a adoptat o decizie istorică pentru Biserica ortodoxă din Moldova, și anume: să fie canonizată sora novice Agafia ca sfântă locală, cu titlul *Fericita Agafia*.

Așa dar în prima jumătate a sec. al XIX-lea viața monahală în Basarabia a trecut reforme generate de către mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni și succesorii lui. În mare parte reușitele în aceasta perioadă se datoriază și prin faptul că aici stareți erau numiți oameni iluminați, care aveau studii superioare. Aceasta a adus la faptul că treptat mănăstirile au întărit după sine rolul de centre spirituale și educaționale din Basarabia.

#### Referințe bibliografice / References

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 6 (Administrația guberniei Basarabiei).
2. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 205 (Dicasteria duhovnicească din Chișinău).
3. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 628 (Blagocinul mănăstirilor și schiturilor Consistoriul Duhovnicesc din Chișinău).
4. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 733 (Dicasteria Duhovnicească a Exarhatului Moldovei și Valahiei).
5. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 1269 (Blagocinul mănăstirilor și schiturilor din gubernia Basarabia, egumenul mănăstirii Hârbovăț, arhimandritul Hariton).
6. Olaru-Cemărtan O. Mănăstirea Cușelăuca. In: Mănăstiri și schituri din Republica Moldova. Chișinău, 2013, pp. 283-290.
7. Puiu V. Monastirile din Basarabia. Chișinău: Tipografia de Editură Națională „Luceafărul”, 1919. 95 p.
8. Scutaru S. Biserica ortodoxă din Basarabia între 1882–1918. Teza de doctor în științe istorie. Chișinău, 2010. 213 p.
9. Халиппа И. Н. Очерк истории народного образования в Бессарабии в первой половине XIX века. In: Труды Бессарабской архивной ученой комиссии. Т. II. Кишинев, 1902, с. 119-180 / Halippa I. N. Oчерк istorii narodnogo obrazovaniya v Bessarabii v pervoj polovine XIX veka. In: Trudy Bessarabskoj

- arhivnoj uchenoj komissii. T. II. Kishinev, 1902, s. 119-180.
10. Чудецкий П. Из монастырских документов. In: Кишиневские епархиальные ведомости, 1882, № 2, с. 87-117; № 3, с. 156-182. / Шудецкий П. Из монастырских документов. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti. 1882, nr. 2, s. 87-117; nr. 3, s. 156-182.
11. Щеглов Д. В. Материалы для истории Гинкульского монастыря. In: Кишиневские епархиальные ведомости, 1900, № 10, с. 260-272. / Shcheglov D. V. Materialy dlya istorii Ginkul'skogo monastyrya. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti, 1900, nr. 10, s. 260-272.
- Marin Șalari** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand, Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”.
- Марин Шаларь** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Государственный университет им. Димитрия Кантемира.
- Marin Șalari** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, „Dimitrie Cantemir” State University.
- E-mail:** siluan77@mail.ru.
- ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-1376-4440>

## PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Мирзохид АСКАРОВ

НАЦИОНАЛЬНЫЕ СИМВОЛЫ УЗБЕКСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ:  
КРАТКИЙ ОБЗОР

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956788

## Rezumat

**Simbolurile naționale ale identității uzbece:  
o imagine de ansamblu**

Sunt considerate simboluri naționale (etnice, religioase) ale poporului uzbec pe baza literaturii engleze și a teoriilor occidentale despre construcția și consolidarea naționalismului. Este analizat procesul de creare și implementare a acestor simboluri. Sunt comparate simbolurile vechi și noi ale identității de stat, sunt dezvăluite asemănările și diferențele lor și continuitatea lor față de simbolurile anterioare. Simbolurile de pe moneda națională a Uzbekistanului sunt studiate comparativ, sunt analizate caracteristicile și imaginile acestora. Articolul a examinat și dovedit motivele studierii simbolurilor naționale și consecințele care sunt așteptate ca urmare a neacceptării acestor simboluri de către indivizii acestei societăți. În plus, în timpul analizei istoriografice a publicațiilor în limba engleză privind identitatea națională contemporană a uzbecilor, au fost sistematizate grupuri de cercetători pe tema analizei. Drept urmare, s-a constatat că identitatea religioasă și etnică și simbolurile lor joacă un rol important în viața de zi cu zi a poporului uzbec, mai degrabă decât în simbolurile naționale. Cu toate acestea, unele simboluri etnice sau religioase au fost transformate în simboluri naționale pentru a crește în continuare loialitatea oamenilor față de statul existent. Autorul nu neagă faptul că statul are un mare acces la manipularea simbolurilor, dar dacă nu coincide cu viața reală și istoria oamenilor date, atunci statul riscă să piardă încrederea în sine, ceea ce duce la o „criză de identitate”.

**Cuvinte-cheie:** identitate uzbecă, identitate națională, simboluri, A. Timur, logotipizare, criză de identitate.

## Резюме

**Национальные символы узбекской идентичности:  
краткий обзор**

На основе англоязычной литературы и западных теорий о строительстве и укреплении национализма рассматриваются национальные (этнические, религиозные) символы узбекского народа. Анализируется процесс создания и внедрения этих символов. Сопоставляются старые и новые символы государственной идентичности, выявляются их сходства и различия, а также устанавливается их преемственность. В сопоставительном аспекте изучаются символы, отраженные в национальной валюте Узбекистана, анализируются их особенности и изображения. В статье также рассмотрены и обоснованы причины изучения национальных символов и ожидаемые последствия

неприятия данных символов представителями этого общества. Кроме того, в ходе историографического анализа англоязычных публикаций по современной национальной идентичности узбеков были систематизированы группы исследователей по предмету анализа. В результате было обнаружено, что важную роль в повседневной жизни узбекского народа играют скорее религиозная и этническая идентичности и соответствующие символы, нежели национальные символы. Однако некоторые этнические или религиозные символы были превращены в национальные с целью дальнейшего повышения лояльности народа к существующему государству. Автор не отрицает того факта, что государство имеет значительный доступ к манипуляции символами, однако если нет соотносительности с реальной жизнью и историей данного народа, то оно рискует потерять доверие к себе, что приводит в конечном итоге к «кризису идентичности».

**Ключевые слова:** узбекская идентичность, национальная идентичность, символы, А. Тимур, логотипизация, кризис идентичности.

## Summary

**National Symbols of Uzbek Identity:  
A Short Overview**

Based on English literature and Western theories on the construction and strengthening of nationalism, national (ethnic, religious) symbols of the Uzbek people are considered. The process of creating and implementing these symbols is analyzed. Old and new symbols of state identity are compared, their similarities and differences are revealed, and their continuity from previous symbols is established. The symbols reflected on the national currency of Uzbekistan are studied in a comparative aspect, their features and images are analyzed. The article also considers and substantiates the reasons for studying national symbols and the expected consequences as a result of rejection of these symbols by representatives of this society. In addition, in the course of historiographic analysis of English-language publications on the contemporary national identity of the Uzbeks, groups of researchers on the subject of analysis were systematized. As a result, it was found that religious and ethnic identity and their symbols play an important role in the daily life of the Uzbek people, rather than national symbols. However, some ethnic or religious symbols were turned into national ones in order to further increase the loyalty of the people to the existing state. The author does not deny the fact that the state has great significant access to the manipulation

of symbols, but if there is no correlation with the real life and history of the given people, then the state risks losing confidence, which ultimately leads to an “identity crisis”.

**Key words:** Uzbek identity, national identity, symbols, A. Timur, logoization, identity crisis.

Национальные символы, изображения и ритуалы используются для передачи информации об истории, культуре и родине людей, представляющих нацию. Эти инструменты построения нации в основном имеют идеологическое измерение и используются для укрепления и консолидации коллективного сознания принадлежности к определенной нации. По мнению Б. Андерсона, хорошим примером этого являются могилы Неизвестных солдат, которые намеренно «пропитаны призрачным национальным воображением» [2, с. 8-9]. Важные национальные символы, такие как флаг, герб и валюта, могут изображать, например, ландшафт страны или почетных национальных деятелей, которые имеют общенациональную привлекательность. Таким образом, по словам Дж. Фокса и С. Миллера-Идрисса [7, с. 545], национальные символы «являются аккуратно упакованными дистиллятами нации: они являются стержнями, связывающими людей с нацией» [8, с. 18].

С этой точки зрения постсоветское национальное строительство в Узбекистане стало ассоциироваться с концепцией Р. Брубейкера о национализующем государстве, которая вызывает ощущение «незавершенного и непрерывного характера националистических проектов и процессов национализации», когда правящие элиты способствуют продвижению титульного национального большинства с помощью языковой политики, символов и культурного воспроизводства за счет этнических меньшинств» [3, с. 1786].

### Процесс построения национальной идентичности

Индивидуальная идентичность и восприятие каждого человека в отношении своей национальной идентичности основаны на выборе набора маркеров идентичности, определяющих национальную идентичность. Создание нации – это процесс, посредством которого государство через свои институты и политические элиты в течение определенного периода времени предлагает серию маркеров идентичности и в то же время убеждает людей, проживающих на его территории, использовать одинаковые маркеры идентичности и интерпретировать их так, как хочет государство. Таким образом, процесс по-

строения национальной идентичности основывается на:

- выявлении возможных маркеров (жесткий отбор и сортировка – М. А.);
- выборе наиболее полезных маркеров, соответствующих данному контексту;
- предложении маркеров для (большинства) населения, проживающего на территории государства;
- принятии населением или подавляющим большинством предлагаемых государством маркеров в качестве законных символов государственности и идентичности (иногда это «воображение» о принятии – М. А.);
- формировании и выдвигании агентств, которые защищают интересы всего населения или какой-либо его части, участвуют в инициативах по распространению национальной идентичности или выявлению и распространению новых маркеров, соответствующих или, по крайней мере, не противоречащих предлагаемым государством (общественные партии, движения, организации по популяризации «новых» символов – М. А.);
- принятии населением в качестве соотечественников любых лиц, использующих предложенные маркеры («воображение» о принятии или не отрицании – М. А.) [11, с. 11];
- развитии ощущения единства в символах с помощью средств массовой информации, телевидения, Интернета, праздников в честь даты принятия этих символов и т. п.;
- популяризации и логотипизации национальных символов в повседневной жизни, в культурных артефактах и т. д.

Согласно приведенному примеру, национальная идентичность формируется на основе нескольких элементов, среди которых важное место отведено принятию маркеров в качестве законных символов государственности и идентичности. Независимость среднеазиатских государств в начале 90-х гг. XX в. стала мощным толчком для начала этого процесса. Каждое отдельное независимое государство в Средней Азии выбрало для себя именно те символы, которые больше всего связывали его с нынешней его территорией, историей и культурой. Двусмысленные, спорные или же «унизительные» символы прошлого просто упускаются из виду либо используются для дихотомического сравнения прошлого с настоящим.

### Трансформация национальных символов Узбекистана

После обретения независимости Узбекистаном произошло много изменений, которые означали не только смену власти, но и смену идеологии. Это также коснулось национальных символов, которые были трансформированы и обрели «новый», государственный (местами этнический) облик. Традиционный для СССР символ «серпа и молота» был полностью изъят со всех вывесок и из печатных изданий. Его место ожидаемо занимает национальный флаг Узбекистана с 18 ноября 1991 г., и герб со 2 июля 1992 г.

Денежные знаки также были национализированы и введены в оборот новые «сумы». На купюрах 1992 г. можно увидеть национальный символ – герб – на лицевой стороне, и медресе Улутбека – на оборотной. С годами на купюрах начинают появляться другие национальные символы. На лицевой стороне банкнот расположен номинал в орнаментальном обрамлении. На обороте изображены памятники архитектуры республики:

1. на банкноте номиналом 1 сум – Большой академический театр им. А. Навои в Ташкенте (хотя здание было построено в советское время, но название представляет собой имя национального поэта и философа XV в.;
2. 3 сума – памятник архитектуры XIV в. Чашма-Аюб (источник воды в одном из старейших городов Средней Азии – Бухаре);
3. 5 сумов – монумент в память об А. Навои, установленный в Национальном парке Ташкента;
4. 10 сумов – Гур-Эмир, мавзолей правителя, полководца, завоевателя А. Тимура (более известного на западе как Тамерлан), памятник архитектуры XV в.;
5. 25 сумов – вид на комплекс мавзолеев Шахи Зинда в Самарканде;
6. 50 сумов – ансамбль Регистан в Самарканде, куда входят несколько медресе XV–XVII вв.;
7. 100 сумов – Дворец дружбы народов в Ташкенте (построен в 1980 г. и открыт в 1981 г.);
8. 200 сумов – фрагмент фасада медресе Шердор в Самарканде (изображение исторического герба Ирана – тигра, несущего на себе солнце);
9. 500 сумов – памятник Амиру Тимуру (Тамерлану) в Ташкенте;

10. 1 000 сумов – здание Национального музея истории Тимуридов в Ташкенте (был построен и открыт в 1996 г. к юбилею А. Тимура);

11. 5000 сумов – здание Олий Мажлиса (высший законодательный и исполнительный орган Узбекистана);

12. 10000 сумов – здание Сената (для заседаний Верхней палаты Олий Мажлиса);

13. 50000 сумов – здание Дворца форумов (одно из главных зданий по проведению совместных заседаний парламента и других приоритетных мероприятий);

14. 100000 сумов – обсерватория Мирзо Улутбека (правителя, ученого, внука А. Тимура) [21].

Если внимательно изучить символы, изображенные на купюрах Узбекистана (см. табл. № 1), то можно выяснить, что основным национальным символом Узбекистана в годы независимости стал А. Тимур и наследие Тимуридов (5 купюр), после него расположились архитектурные здания современности (4 купюры), затем культурные памятники древности (3 купюры), а также имя А. Навои (2 купюры).

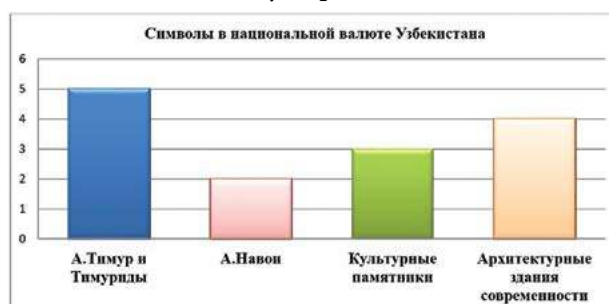


Таблица № 1 (составлена автором)

Если анализировать символы в купюрах по месту их расположения (см. табл. № 2), то получается, что 8 из 14 символов находятся в Ташкенте, 5 – в Самарканде и 1 – в Бухаре.



Таблица № 2 (составлена автором)

Отсюда следует вывод, что основными политическими, экономическими, культурными, символическими, брендовыми, историческими

центрами современного Узбекистана являются Ташкент (как нынешняя столица государства) и Самарканд (как центр культуры и бывшая столица А. Тимура и Тимуридов), а также Бухара (как центр культуры и столица Бухарского эмирата). Именно эти города стали основными символами, маркерами, достоянием государства и предметом для легитимации притязаний Узбекистана на самую древнюю государственность в этом регионе. В последующие годы в число исторических и символических городов Узбекистана были включены: г. Хива (не нашел отражения на национальных купюрах, однако в 1997 г. было отпраздновано 2500-летие этого города, который входит в наследие ЮНЕСКО); г. Шахрисабз (также не отражен на купюрах, но представляет ценность как родина А. Тимура, в 2002 г. было отпраздновано 2700-летие города, входящего в наследие ЮНЕСКО); Маргилан (не отражен на купюрах, однако в 2007 г. было отпраздновано его 2000-летие, ценится как родина культуры и ремесленничества Ферганской долины) и т. д.

Например, британские исследователи С. Акйилдыз и Р. Карлсон в своей книге «Social and cultural change in Central Asia: the Soviet legacy» [18] подробно описали смену официальных символов независимого Узбекистана. По их мнению, его национальные символы очень похожи на символы Туркменистана и бывшего СССР, по крайней мере, это касается герба. На гербе Узбекистана в центре, под изображением восходящего солнца, расположена мифическая птица хумо, которая символизирует благородство и счастье. Визуальное сравнение герба Узбекской Советской Социалистической Республики и государственного герба независимого Узбекистана также показывает символическое наследие недавнего советского прошлого. Немного изменилось в гербе, за исключением графики и центрального элемента – там, где была часть земного шара с СССР и серпом и молотом, которые были преобразованы в хумо и пейзаж долины. Кроме того, хотя графика и цвета теперь иные, форма и некоторые основные элементы, такие как хлопок и снопы пшеницы, остались прежними. Цвета лент на ветвях хлопчатника и колосьях пшеницы также изменились, будучи приведены в соответствие с цветами нового флага, а коммунистические лозунги были отброшены. Звезда наверху, символизирующая независимость, тоже изменила свой цвет и была преобразована в полумесяц, который присутствует и на флаге [18, с. 164-165]. Следует отметить, что и на сегодняшний день птица хумо продолжает считаться одним из

главных символов узбекского народа. Например, в 2019 г. была построена большая ледовая арена «Хумо» [23], в том же году была учреждена национальная платежная система и введена банковская карта под названием «Хумо» [22] и т. д.

О национальной символизации писал Б. Андерсон, который называет этот процесс «логотипизацией» и «воспроизводимостью» (посредством «печатного капитализма» – print capitalism) культурных памятников как части натурализации власти национального государства [2, с. 181-184]. По мнению Л. Адамс, «власть государства иллюстрируется присвоением визуальных изображений памятников как символов национальной идентичности, которые затем воспроизводятся на открытках и в учебниках, закрепляя идею нации конкретным символом, наделенным смыслом, который определяется государством» [1, с. 24]. Она оценивает данное явление в контексте фольклорных представлений и спектаклей, посвященных национальным праздникам. При этом предпочитает использовать термин Р. Хэндлера «объективация культуры» [9], а не «логотипизация» Б. Андерсона [2, с. 24].

О важности национальных символов, их значении в процессе развития национальных идей в свое время высказывались известные философы, социологи, антропологи и политики. Например, Э. Смит считает, что в либеральных и демократических государствах целью национальной системы массового образования было не столько гомогенизировать население, сколько объединить его вокруг определенных общих ценностей, символов, мифов и воспоминаний [16, с. 40-41]. Также автор подчеркивает важность этих символов в процессе укрепления национализма и пишет, что повторное открытие этнического прошлого дает жизненные воспоминания, ценности, символы и мифы, без которых национализм был бы бессилён. Но эти мифы, символы, ценности и воспоминания имеют популярный резонанс, потому что они основаны на живых традициях людей (или сегментов их жизни), которые служат как для объединения, так и для отличия их от соседей [16, с. 45-46].

Действительно, верным является утверждение Э. Смита о том, что посредством институтов, правил, воспоминаний, мифов, ценностей и символов люди объединяются в социальные группы, которые могут увековечивать себя на протяжении поколений и влиять на поведение своих членов не только посредством поощрений и санкций, но и в результате социализации, мифотворчества, идеологии и символики [16, с. 69].

Именно эти идеи, в конечном счете, формируют национальную идеологию нации, в которой отражаются как объединяющие аспекты, так и маркеры, отграничивающие и подчеркивающие уникальную идентичность именно этого народа.

По мнению исследовательницы А. Хаген, манипулирование символами понимается как неотъемлемая часть развития национальной идентичности. Однако это не означает, что посредством манипулирования символами можно развить любую идентичность. Хотя символическое измерение идентичности важно, идентичность не является чисто символической [10, с. 214]. Таким образом, несмотря на конструктивную особенность идентичностей (в нашем случае – это национальная узбекская идентичность), их нельзя создавать простым манипулированием национальными символами, поскольку искусственно созданные символы могут как объединить народ в единое целое, так и не иметь никакой объединительной ценности для народа. В таком случае возрастает вероятность «кризиса идентичности» [24, с. 112-123] в этом обществе, где народ (нация, этническая общность) потеряет лояльность, доверие к правительству и руководству, что может повлечь за собой очень серьезные последствия, вплоть до сепаратизма.

Как утверждает А. Кохен, символы являются просто носителями значения. Чтобы быть эффективными, они должны быть неточными: тогда как можно большее количество людей сможет модулировать общий символ в соответствии со своими собственными желаниями, а также требованиями к толкованию: четко определенный символ довольно бесполезен в качестве чего-либо, кроме чисто формального знака. Символы являются мощным ресурсом в сферах политики и идентичности [5, с. 50].

По мнению исследователей Р. Айзекса и А. Полиса, режимы в Центральной Азии часто прибегают к грандиозным публичным мероприятиям, дискурсам и символам, чтобы оправдать свое правление и ключевое место своего лидерства для государственного суверенитета, процветания и выживания [12, с. 373-374]. По нашему мнению, не только страны Центральной Азии, но и вообще большинство существующих обществ используют символы (индивидуальные, групповые, этнические, культурные, национальные) для объединения соответствующего общества ради какой-либо цели. Когда большинство индивидов общества признают эти символы и «воображают», что и другие также принимают эти символы, тогда возрастает доверие к субъ-

екту (отдельное лицо, группа людей, правительство), который транслирует эти символы, что, возможно, приведет к формированию общих целей и благополучия в результате их положительного осуществления.

Обоснованную оценку важности символов дает британский социолог Р. Женкинс в своем труде «Социальная идентичность» [13]: «...Символы создают ощущение общей принадлежности. Например, спортивная команда может вызвать чувство преданности, тем самым объединяя всех или большую часть членов сообщества, появляясь вовремя, чтобы стать символом сообщества для своих членов и посторонних. Общие ритуалы – будь то свадьбы и похороны, или ритуалы сообщества, такие как ежегодный праздник или выездная работа (например, коллективный труд в поле, озеленение города, всеобщая посадка деревьев и др.; у узбеков подобные работы называются «хашар»), – также могут выступать для сообщества в качестве его символов» [13, с. 135-136]. Исходя из нашего исследования узбекской идентичности, надо подчеркнуть, что эти символы также переплетены и с религиозными символами ислама, что еще больше укрепляет их значимость и место в обществе. Миротворность, честность, доброта, почитание старших и уважение младших, послушание и связанные с ними символы не транслируются со стороны государственных субъектов (кроме религиозных организаций), но считаются религиозными ценностями согласно исламской религии и также имеют свое огромное значение в укреплении лояльности к государству, которое поддерживает эти нравы и не противоречит им.

#### Виды символов в Узбекистане

Действительно, символы имеют неоценимое значение в осуществлении политики национализма и объединения государства; эту особенность многократно отмечали многие зарубежные исследователи, которые были упомянуты выше. Для более глубокого осмысления узбекской символики нужно систематизировать их, выделив несколько групп:

- национальные символы – в предыдущих исследованиях постсоветского национализма, в которых анализировались основные способы и места выражения национальной принадлежности, часто рассматривали официальные национальные символы и участие в национальных мероприятиях, таких как парады, церемонии или национальные праздники (Kolstó

P., Smith G., Akiner Sh., Fierman W., Laruelle M., Cummings S., Grigol U., Kirimli M., Weiser E., Cathedral L., Macfadyen D.);

- религиозные символы – в зарубежных исследованиях были отмечены несколько исламских символов, которые ассоциировались с узбеками. Например, во время политики снятия паранджи, «паранджа» превратилась в некий символ «узбекской женщины» [14, с. 29-30, 149, 151, 171, 179, 180; 29]. Сейчас паранджа (хиджаб) в Узбекистане не считается символом этнической принадлежности. В независимом Узбекистане исламские праздники, молитва, исламские атрибуты (белая тюбетейка, платок, дуппи), исламские центры культуры (Бухара, Самарканд), исламские святыни превратились в религиозные символы Узбекистана (Luong P. J., Kamp M., Akbarzadeh Sh., DeWeese D. A., Kendzior S., Rasanayagam J., Louw M., Northrop D.);
- этнические символы – являясь частью идентичности одной этничности, они преобразуются и становятся национальными символами. Например, А. Тимур, полководец из тюркизированного племени барлас, со временем превратился в национальный символ узбекской национальной идентичности (Laruelle M., Akyildiz S. and Carlson R., Pascaleva E., Luong P. J., Starr F., Khalid A., Sela R.);
- культурные символы – занимают значительное место в повседневной жизни узбекского народа. Эти символы могут и не считаться национальными, но они рассматриваются как часть культуры узбекского гостеприимства (Adams L., Djumaev A., Starr F., Rosenberger N.);
- неофициальные символы – некоторые ученые начали признавать текучесть национальных символов, указывая также на важность неофициальных национальных символов (Brubaker et al., Kuzio T.), например «узбекский палов», «узбекский хлеб (нон)» (Zanca R. [20, с. 5; 42]; Doi M. M. [6, с. 28-29]; Rosenberger N. [15, с. 339-360]).

Также нужно отличать значение понятия «символы» в широком и узком смысле, поскольку нередко этнические, религиозные символы могут одновременно являться национальными символами. Но иногда национальные символы не являются и не воспринимаются как символы

этнических или религиозных меньшинств. Все эти аспекты нужно и важно учитывать в дальнейшем комплексном изучении символов и их влияния на национальную идентичность узбеков.

### Выводы

В заключение размышлений о важности символики следует подчеркнуть, что после обретения независимости республиками Центральной Азии национальные символы, история, наследие и герои стали очень важными как национальная идентификация и легитимация этих республик; они были восприняты как способ избегания политических кризисов. После того как этот относительно неустойчивый период прошел, политическая элита в данных странах смогла реорганизовать и реинституционализировать свою политику национализации. Однако необходимо указать, что первые проекты создания национального символа и формирования национальной идеологии, на реализацию которых в некоторых случаях ушло два десятилетия, были под влиянием наследия советской власти. Более того, они даже повторяли соответствующие формы и символы и использовали сходную идеологическую риторику, например, в президентских речах или даже при проектировании новых памятников [18, с. 170].

В ходе эффективного осуществления проекта национального строительства для продвижения и распространения национальной символики, популяризации национальной культуры, повышения и укрепления статуса национального языка, возрождения и сохранения национальных традиций, укрепления духовных нравов, повышения государственного и религиозного образования, а также для усиления чувства «нации» связующая роль отводится именно символам, которые передаются с помощью коммуникационных средств. Успешная легитимация символов приводит к укреплению национальной идентичности и единства. Неудачно выбранная символика способна вызвать раскол в обществе или безразличие и снижение лояльности граждан по отношению к государству, что в итоге может привести к «кризису идентичности».

Следовательно, в успешном развитии общества, государства правильно налаженная система национальных символов играет очень большую роль. В связи с этим в Узбекистане необходимо повысить уровень принятия и уважения национальных символов. Пока национальная символика уступает место религиозным символам, так как в каждом доме узбека можно найти Свя-

щенный Коран, но редко можно увидеть государственный флаг или герб. Это доказывает, что государству еще много нужно сделать для поднятия имиджа этих символов, чтобы закрепить их в сердцах народа.

#### Литература / References

1. Adams L. Celebrating independence: Arts, institutions, and identity in Uzbekistan. USA: University of California, Berkeley, 1999. 241 p.
2. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 2006. 240 p.
3. Brubaker R. Nationalizing States Revisited: Projects and Processes of Nationalization in Post-Soviet States. In: Ethnic and Racial Studies. Vol. 34(11), 2011, pp. 1785-1814.
4. Catedral L. Uzbek re-modeled: Russian loanwords in post-soviet Uzbek media. In: The Journal of Language and Politics. Vol. 16 (2), 2017. – <https://benjamins.com/#catalog/journals/jlp/issues> (дата обращения – 18.01.2020).
5. Cohen A. P. Culture, identity and the concept of boundary. In: Revista de antropologia social, num. 3. Editorial Complutense, Madrid, 1994, pp. 49-61.
6. Doi M. M. Gesture, gender, nation: dance and social change in Uzbekistan. USA: Bergin & Garvey, 2002. 151 p.
7. Fox J. E. and Miller-Idriss C. Everyday nationhood. In: Ethnicities 8, no. 4, 2008, pp. 536-569.
8. Grigol U. Soviet nation-building in Central Asia: the making of the Kazakh and Uzbek nations. London and New York: Routledge, 2016. 272 p.
9. Handler R. Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988. 217 p.
10. Haugen A. The establishment of national republics in Soviet Central Asia. Palgrave Macmillan, 2003. 276 p.
11. Isaacs R. and Polese A. Between “imagined” and “real” nation-building: identities and nationhood in post-Soviet Central Asia. In: Nationalities Papers. Vol. 43:3, 2015, pp. 371-382.
12. Isaacs R. and Polese A. Nation-building and identity in the Post-Soviet Space. London and New York: Routledge, 2016. 272 p.
13. Jenkins R. Social Identity. London: Taylor & Francis e-Library, 2008, 3<sup>rd</sup> edition. 232 p.
14. Kamp M. The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism. USA: University of Washington Press, 2006. 320 p.
15. Rosenberger N. Patriotic Appetites and Gnawing Hungers: Food and the Paradox of Nation-building in Uzbekistan. In: Ethnos. Vol. 72:3, 2007, pp. 339-360.
16. Smith A. Nationalism and Modernism. London: Routledge, 1998. 288 p.
17. Smith G., Law V., Wilson A., Bohr A., Allworth E. Nation-building in the Post-Soviet Borderlands: The Politics of National Identities. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 310 p.
18. Social and cultural change in Central Asia: the Soviet legacy. In: Edition of S. Akyildiz and R. Carlson. NY: Routledge, 2014. 206 p.
19. Weiser M. E. National Identity within the National Museum: Subjectification within Socialization. In: Studies. Philosophy and Education. Vol. 34, 2015, pp. 385-402.
20. Zanca R. “Take! Take! Take!” Host-guest relations and all that food: Uzbek hospitality past and present. In: Anthropology of East Europe Review. Vol. 21, no. 1, 2003, pp. 8-16.
21. Национальная валюта Узбекистана – узбекский сум. In: <http://economics.niv.ru/doc/encyclopedia/bank/articles/489/uzbekskij-sum.htm> (дата обращения: 20.01.2020) / Natsional'naya valyuta Uzbekistana – uzbekskiy sum. In: <http://economics.niv.ru/doc/encyclopedia/bank/articles/489/uzbekskij-sum.htm> (дата обращения – 20.01.2020).
22. Национальная платежная система «Хумо». In: <https://humocard.uz/ru/> (дата обращения: 23.01.2020) / Natsional'naya platezhnaya sistema “Humo”. In: <https://humocard.uz/ru.htm> (дата обращения – 23.01.2020).
23. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. In: Вопросы философии. М., 1994, № 10, с. 112-123. / Hösle W. Krizis individual'noi i kollektivnoi identichnosti. In: Voprosy filosofii. М., 1994, № 10, s. 112-123.

**Mirzokhid Askarov** (Tashkent, Republica Uzbekistan). Doctorand. Institutul de Istorie al Academiei de Științe a Republicii Uzbekistan.

**Мирзохид Аскарлов** (Ташкент, Республика Узбекистан). Докторант. Институт истории Академии наук Республики Узбекистан.

**Mirzokhid Askarov** (Tashkent, Republic of Uzbekistan). PhD student. Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan.

**E-mail:** mirzokhid.askarov90@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0398-563X>

Maria AXENTI

## RECONSTRUCȚIA IMAGINII ORAȘULUI CHIȘINĂU ÎN BAZA ASOCIERILOR LIBERE ALE ELEVILOR RUȘI

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.3956792

### Rezumat

#### Reconstrucția imaginii orașului Chișinău în baza asocierilor libere ale elevilor ruși

Prezentul articol analizează imaginea Chișinău în viziunea tinerilor de etnie rusă. La moment sunt puține studii de imagologie urbană locală. Drept repere teoretice sunt utilizate conceptul „imaginea orașului” de Kevin Lynch și modelul „Orașul în trei straturi” de Sveatoslav Murunov. La studiul empiric au participat elevi de etnie rusă care au oferit asociațiile lor la cuvântul „Chișinău” («Кишинев»). În urma analizei rezultatelor, asociațiile cu frecvență înaltă formează câmpul asociativ „patrie” și „oraș natal”, după care urmează locuri emblematice pentru respondenți și asocieri cu infrastructura urbană. Analizate prin prisma modelului lui Murunov, cele mai multe asociații se referă la stratul trei – cel emoțional, unde respondenții au demonstrat un atașament puternic față de oraș, astfel asocierile având o conotație pozitivă. Asocierile cu infrastructura orașului - stratul unu al orașului sunt destul de multe și majoritatea din ele au conotație negativă. Mai puțin s-au manifestat asocierile din stratul doi – cel al relațiilor sociale. Studiul conchide că pentru elevii ruși, imaginea Chișinăului constă din oraș natal, legături emoționale, locuri centrale, elemente de infrastructură. Tinerii ruși au o imagine pozitivă a orașului, chiar dacă această imagine nu se actualizează foarte des și văd în oraș sferile care necesită acțiuni de redresare (infrastructura fizică și dezvoltarea relațiilor sociale).

**Cuvinte-cheie:** imagine, oraș, Chișinău, asocieri libere, elevi, ruși.

### Резюме

#### Реконструкция образа города Кишинева через свободные ассоциации русских учеников

В данной статье анализируется образ Кишинева в видении русской молодежи. Сегодня существует мало исследований по образу Кишинева. В качестве теоретической основы используется концепт «образ города» Кевина Линча и «трехслойная модель города» Святослава Мурунова. Русские ученики участвовали в эмпирическом исследовании и предложили свои ассоциации на слово «Кишинев». Согласно полученным результатам, ассоциации с высокой частотой формируют ассоциативное поле «родина» и «родной город», затем следуют знаковые места для респондентов и ассоциации с инфраструктурой города. Проанализировав ассоциации через модель Мурунова, можно заметить, что большинство ассоциаций относятся к третьему слою –

эмоциональному, так как респонденты продемонстрировали высокую привязанность к городу и ассоциации обладают положительной окраской. Ассоциаций с инфраструктурой города – первым слоем – достаточно много, и большинство из них носят отрицательный характер. Меньше всего проявились ассоциации из второго слоя города – социальные отношения. Автор заключает, что для русских учеников образ Кишинева состоит из концепта родного города, эмоциональных связей, центральных мест, элементов инфраструктуры. У респондентов положительный образ города, даже если он актуализируется редко и они видят те сферы, которые нуждаются в дополнительных мерах (улучшение физической инфраструктуры города и развитие социальных отношений).

**Ключевые слова:** образ, город, Кишинев, свободные ассоциации, ученики, русские.

### Summary

#### Reconstruction of the image of Chisinau City based on the free associations of the Russian students

The present article analyses the image of Chisinau City in the perception of the Russian students. Nowadays limited studies on local urban images are known. The concept “image of the city” of Kevin Lynch and the Model of the City in three layers by Sveatoslav Murunov were used as theoretical frames. Russian students participated in the field research and offered their associations to the word “Chisinau” («Кишинев»). The results of the research showed that the associations with high frequency compose the associative array “homeland” and “native city”, followed by emblematic places in the city and associations with the urban infrastructure. Analysed through the model of Murunov, the majority of the associations refer to the third layer of the city – the emotional one and have a positive connotation. The associations with the urban infrastructure – the first layer of the city, are negative. The second layer of the city – the social relations was less evoked through the associations. The study concludes that for the Russian students the image of Chisinau consist of the native city, emotional connection, central places and elements of infrastructure. The respondents have a positive image of the city, even if this image is not evoked often and they see the urban aspects that need improvement measures (the physical urban infrastructure and the development of social relations).

**Key words:** image, city, Chisinau, free associations, students, Russian

Imaginea urbană este un subiect amplu cercetat în studiile internaționale, însă rămâne mai puțin dezvoltat în Republica Moldova. Cum orășenii percep orașul? Care este identitatea actuală a orașului? Cum orașul este văzut din interior și din exterior? Acestea sunt întrebări importante pentru a înțelege ce reprezintă astăzi orașul pentru orășeni în dependență de vârstă, ocupație, apartenență etnică, dar și cum funcționează acesta, ce aspecte necesită ajustări, etc. Aceste informații ar trebui să stea la baza formării politicilor urbane. Astfel, studiile de imagologie sunt complexe, ne ajută să înțelegem cum cetățenii percep orașul și totodată dețin un caracter aplicativ pentru elaborarea strategiilor de dezvoltare a orașelor.

Acest articol vine să contribuie la cercetările de imagologie pentru orașul Chișinău în perioada actuală. Fiind la etapa incipientă, cercetarea a fost desfășurată pe un grup restrâns de respondenți care au dat rezultate curioase și au demonstrat importanța acestei abordări pentru studiul orașului. Scopul prezentului articol este de a stabili care sunt elementele principale ale Chișinăului în percepția tinerilor ruși, iar în baza acestora să fie reconstruită imaginea orașului. Cercetarea începe cu elucidarea aspectelor teoretice, analiza studiilor existente și se încheie cu prezentarea rezultatelor studiului empiric printre tinerii de etnie rusă.

### Aspecte teoretice ale conceptului „imaginea orașului”

Conceptul „imaginea orașului” apare odată cu inițierea studiilor urbane în anii 1960, fiind introdus de urbanistul american Kevin Lynch, care publică o carte cu același nume. În lucrarea sa, Lynch analizează imaginea a trei orașe – Boston, Jersey și Los Angeles în viziunea locuitorilor săi. Chiar în primele pagini ale cărții sale, Lynch scrie: „fiecare locuitor al orașului experimentează o lungă asociere cu o parte a orașului în care locuiește, iar imaginea lui este impregnată cu amintiri și înțelesuri” [3, p. 1]. Astfel, imaginea urbană a fiecărui orășean este unică, însă cu toate acestea sunt și trăsături comune care formează o imagine colectivă, ceea ce Lynch demonstrează în lucrarea sa.

Inspirați de Lynch, numeroși cercetători au vrut să afle care este imaginea altor orașe. Astfel, cercetările la acest subiect au luat avânt, continuând până astăzi. Acestea se deosebesc printr-o abordare interdisciplinară, utilizând metode și concepte din antropologie, sociologie, psihologie, etnologie, ș. a.

O simplă definiție a imaginii orașului s-ar rezuma la „o viziune complexă asupra orașului” [13, p. 116]. Această viziune include imaginea obiectelor din lumea fizică, elemente din spațiul urban, dar și numeroase elemente de ordin imaterial, subiectiv,

cum ar fi: propria experiență, amintiri, emoții, conexiuni cu oameni și locuri. Orice imagine urbană se formează individual, reieșind din propria experiență și viață socială. Este lesne de înțeles că percepția orașului și imaginea urbană sunt constructe psihologice, care au la bază o multitudine de factori. „Imaginea urbană apare și trăiește în imaginație. Este o sferă destul de specifică care este într-un schimb permanent între reflecție, emoții, memorie, ș. a. [...] este deschisă spre influențe necontrolate din partea conștientului și subconștientului, care participă activ la formarea imaginilor” [12, p. 72]. Imaginea urbană apare necontrolat și este flexibilă, la fel ca și experiența urbană și se poate schimba cu o dinamică variată în dependență atât de circumstanțele din lumea fizică (schimbarea peisajului, infrastructurii, apariția construcțiilor noi, etc), cât și de lumea interioară a omului (evenimente din viața personală, starea emoțională, etc). Lynch confirmă că „această imagine este rezultatul unui proces bilateral care are loc între observator și observat” [3, p. 118].

În continuarea acestei idei, cercetătorul român Marius Cristian Neacșu observă că „orașul presupune o interacțiune permanentă între varii forme urbane, elemente, procese și fenomene, iar indivizii receptează informația urbană în funcție de propriile obiective și necesități, încercând-o cu semnificații diferite” [2, p. 102].



Fig. 1. Construcția imaginii urbane după Neacșu [2, p. 102]

După cum vedem în fig. 1 construcția imaginii este un proces complex. Orașul are anumite forme fizice (topografie) în care au loc diverse procese sociale, de schimbare a mediului urban, iar scopul și calitatea acestor procese reies din calitatea relațiilor sociale dintre actorii urbani (administrație locală, afaceri, organizații civice, orășeni, etc.). Toate acestea oferă fiecărui oraș o imagine, o distinctivitate (sau „leasability” cum o numește Lynch [3, p. 9]). Această informație, la rândul său, este citită, percepută de receptor (locuitorii orașelor, oaspeți, etc.). Fiecare receptor are propriile scopuri și viziuni și conferă imaginii primite propriile sensuri. Aceasta, la rândul său formează imaginea urbană și îl face pe receptor să aibă anumite atitudini și să-i modeleze comportamentul în mediul urban. Din faptul că receptorul

restaurează un imobil sau îl demolează se creează o nouă realitate urbană care, la rândul său, generează imagini, iar astfel începe un nou cerc de conturare a imaginii urbane.

Din această dinamică de creare a imaginii vedem că pentru a înțelege procesul de formare a imaginii trebuie să înțelegem și cum funcționează orașul. Pentru a structura complexitatea orașului, voi utiliza „Modelul orașului în trei straturi” al urbanistului rus Sveatoslav Murunov. Conform acestui model, orașul constă din trei straturi. Primul strat se referă la *spațiul fizic* (străzi, clădiri, parcuri, etc.), al doilea strat include multitudinea de *relații sociale* între actorii urbani (administrație publică, mediu de afaceri, societate civilă, orășeni, etc), iar al treilea strat presupune cea „*infrastructură emoțională*”, adică codurile culturale (legende, obișnuințe, topos), emoții, atașament, etc. Interacțiunea dintre aceste trei straturi formează unitatea fiecărui oraș și contribuie la dezvoltarea acestuia [11].

Acest model ne oferă un cadru potrivit, prin prisma căruia putem analiza elementele de bază ale imaginii urbane. Voi utiliza în această lucrare înțelegerea că  *imaginea urbană este o viziune individuală a orașului care include elemente ale spațiului fizic, interacțiunii sociale și sferei emoționale*. Revenind la scopul cercetării de a determina care sunt elementele imaginii orașului la tinerii ruși, totodată voi analiza cărui strat li se atribuie elementele ce vor fi identificate.

#### **Studii despre imaginea Chișinăului**

Studiile locale de imagologie sunt destul de puține la număr. Probabil cel mai mare aport îl au conferințele (deja anuale) „Identitățile Chișinăului”, urmate de publicații cu același nume, ce includ lucrările conferinței dedicate diverselor aspecte de cercetare, inclusiv subiectelor de imagologie. În ediția I ale publicației din 2012 găsim studiul lui Sergiu Musteață asupra două imagini translate ale Chișinăului: „cel mai frumos oraș de pe planetă” și „oraș pe cale de dispariție” [6]. În ediția a II-a, vedem Chișinăul prin prisma arheologică (Ion Tentiuc „Chișinăul în lumina noilor descoperiri arheologice”) [8], iar în ediția a III-a găsim mărturii cum vedeau Chișinăul călătorii străini (Viorel Bolduma „Călători străini despre Chișinău (a doua jumătate a sec. al XVII-lea – mijlocul sec. al XIX-lea) sau cum îl percepeau localnicii (Iurie Colesnic „Un Chișinău a lui Stere și un Stere al Chișinăului”) [5]. Cea de-a patra ediție, publicată în 2018 conține o resursă bogată pentru acest domeniu de cercetare – un șir de articole de imagologie, reunite într-un bloc separat „Chișinăul literar și artistic” [6]. Aici găsim cercetări despre imaginea Chișinăului în presa interbelică românească (articol de Diana Vra-

bie), despre oraș și orășeni („Chișinăul și chișinăuie-nii. Exercițiu de imagologie literară” de Aliona Grati), sau cum văd orașul oamenii de teatru („Chișinăul în viziunea dramaturgilor și regizorilor de teatru” de Larisa Ungureanu), sau cum arată Chișinăul prin prisma unor oameni de creație („Chișinăul lui Nicolae Lupan” de Mihaela Toader și „Chișinăul lui Efim Crimerman” de Sergiu Musteață) sau al unor personalități istorice („O imagine a alterității. Chișinăul în viziunea contelui Serghei D. Urusov” de Lucia Sava). Toate aceste studii ne relevă imagini curioase, necunoscute până acum ale Chișinăului de altă dată.

Prima cercetare pe care am efectuat-o în acest domeniu a fost publicată în această ediție și s-a referit la imaginea Chișinăului în domeniul turistic: „Imaginea Chișinăului: între oferta turistică și experiența urbană”. În această lucrare, am analizat ce fel de imagine creează prestatorii de servicii turistice pentru turiștii străini (capitală, oraș verde, din piatră albă) și am comparat-o cu acel Chișinău pe care îl văd vizitatorii (oraș gri, sovietic, nedezvoltat, capitală, oraș verde). Unele trăsături coincid, pe când unele diferă esențial [1].

Trecând în revistă studiile existente, putem lesne observa că majoritatea din ele se axează pe imaginea Chișinăului din trecut și mai puțin pe cea actuală. Articolul de față încearcă să suplinească acest gol și să reconstruiască imaginea de astăzi a orașului la o categorie foarte sensibilă și foarte mobilă – tinerii.

#### **Metodologia cercetării**

După cum am menționat mai sus, imaginea orașului este o categorie subiectivă și flexibilă. Cercetătorii din domeniu au atenționat asupra dificultății de a studia ceva individual, subiectiv și mereu în dinamică și mai pui deasupra condițiile în care se face cercetarea: locul, timpul, starea emoțională a respondenților, ș. a. [13; 9]. Cea mai mare provocare în studiile de imagologie urbană este transpunerea viziunii (din conștient și subconștient) în cuvinte sau imagini care, la rândul lor, sunt interpretate de cercetător, ceea ce din nou poate adăuga subiectivism. Cercetările efectuate până acum au demonstrat că și cu aceste riscuri de subiectivism sporit, se relevă anumite legități și caracteristici comune, în baza cărora poate fi obiectiv reconstruită imaginea orașului, se identifică locuri preferate și ignorate, părțile forte și slabe ale unui oraș, informații care ajută la elaborarea unor proiecte și politici urbane de dezvoltare.

Pentru studiul de față am ales să utilizez metoda asociațiilor libere pentru identificarea elementelor de bază ale imaginii orașului Chișinău. Am ales această metodă pentru că ea creează un spațiu deschis și sigur pentru exprimare, ceea ce este foarte important pentru scopul studiului. Această metodă este potrivită

pentru imagologia urbană pentru că „asocierea liberă [...] determină apariția dimensiunilor latente [...]”. Disponând de o asemenea însușire, ea face posibilă o accesare practic nelimitată la componentele figurative ale reprezentării sociale, o sondare profundă a nucleelor structurale și a sistemelor periferice existente [7, p. 46]. În acest studiu avem nevoie exact de scoaterea la suprafață a ceea cum văd tinerii orașul, să sondeze în cunoștințele, emoțiile, trăirile personale și să exprime ceea ce simt referitor la oraș. Al doilea argument de ce aceasta metodă se potrivește studiilor urbane este interconexiunea între imagini, închipuiri, viziuni și experiența personală. Precum formarea imaginii urbane, la fel și „formarea asociațiilor este strâns legată de procesul de socializare al individului, învățarea normelor sociale, sistemului de valori al societății, grupului social, familiei” [10, p. 117].

Asociațiile pot fi categorizate în funcție de frecvență, astfel sunt asociații cu frecvență ridicată (repetitive) sau cu frecvență slabă (unice) [7, pp. 46-47]. Vom studia acest aspect la asociațiile tinerilor. De asemenea, ne interesează „câmpul asociativ” – acesta este „cele mai frecvent întâlnite asociații la stimulul indus de cercetător” [10, p. 118] și „nucleul” câmpului asociativ – cele mai tipice, des întâlnite asociații. Astfel, în lucrarea de față vom determina câmpul asociativ al tinerilor legat de cuvântul „Chișinău” și vom identifica nucleul câmpului asociativ, analizând frecvența asociațiilor.

Colectarea materialului de teren a avut loc în luni mai și octombrie 2019 printre elevii claselor a 12-a al Liceului rus „N. Gogol” din Chișinău. În total au participat 27 de elevi (15 fete, 12 băieți). Selectarea acestui grup țintă de respondenți se explică prin mai mulți factori: a) este o categorie a populației activă, mobilă, bine familiarizată cu ambientul; b) reieșind din migrația ridicată printre tineri, am dorit să înțeleg care este viziunea asupra orașului a tinerilor; c) din punct de vedere psihologic, tinerii la această vârstă sunt sensibili și sinceri, ceea ce va da un rezultat valoros.

Respondenții au primit câte un chestionar cu mai multe întrebări referitoare la Chișinău. Chestionarul și răspunsurile au fost în limba rusă. Pentru prezentul articol rezultatele au fost traduse în limba română. Pentru păstrarea originalității studiului voi utiliza și răspunsurile în limba studiului (l. rusă). Prima întrebare din chestionar s-a referit la asociațiile cu cuvântul „Chișinău”. Mulți dintre respondenți au fost surprinși, ușor derutați de această întrebare, după care s-au concentrat și au completat chestionarele. Răspunsurile respondenților diferă după volum. Aproximativ o treime au dat răspunsuri ample, dezvoltate. O altă treime au oferit răspunsuri medii, mai puțin dezvoltate și cea de-a treia parte au oferit niște răspunsuri destul de

scurte. Această mică observație vorbește despre conținutul slabă a asociațiilor, adică lipsa deprinderii de a analiza acest subiect, fie despre tipajul respondenților – care tind mai mult sau mai puțin spre a dezvolta o oarecare temă. După completarea chestionarului, mulți tineri au mărturisit că este prima dată când sunt întrebați la acest subiect, ceea ce ar fi un prilej de meditare referitor la curricula școlară.

### Rezultatele studiului. Imaginea Chișinăului

Analizând rezultatele acumulate ale asocierilor libere la cuvântul „Chișinău” («Кишинёв»), în dependență de frecvență (de la ridicată la redusă), le-am grupat în câteva grupuri semantice: 1. Patrie/oraș natal (родина/родной город); 2. Casă (Дом); 3. Locuri în oraș; 4. Infrastructura fizică a orașului; 5. Climă. Pe lângă aceste 5 grupuri de bază sunt câteva mai mici pe care la fel le vom prezenta mai jos.



Fig. 2. Norul de asociații la cuvântul „Chișinău” («Кишинёв») ale respondenților. Cuvintele mai voluminoase reprezintă asociații cu frecvență înaltă

Câmpul asociativ cu referire la „patrie” («родина»); „oraș natal” («родной город»), „oraș în care m-am născut” («город, в котором родился»), „rude” («родные») este cel mai vizibil și cu frecvență înaltă printre respondenți (40%). Către acest câmp asociativ mai putem adăuga și cuvintele legate de casă: „casă” («дом»), „acasă” («дома»), „casă care trebuie reparată” («дом, который надо отремонтировать»), „copilărie” («детство»), „bunica” («бабушка»), „plăcintele bunicii” («бабушкины плацнды»), „începutul drumului” («начало пути»). Dacă ar fi să unim aceste două câmpuri asociative, căci au sensuri apropiate, atunci ar ieși că pentru mai mult de jumătate din respondenți (53%) Chișinăul se asociază cu ceva foarte apropiat, ce ține de familie și casă, adică se simte o conexiune emoțională foarte puternică

cu orașul. Dacă am privi aceste asociații prin prisma modelului orașului în trei straturi, atunci putem observa că majoritatea asociațiilor se referă la cel de-al treilea strat – cel emoțional. Frecvența înaltă ale acestor asociații demonstrează că pentru acest grup de respondenți anume conexiunea emoțională este prima care se actualizează.

Cel de-al doilea câmp asociativ se referă la anumite **locuri din oraș**. După numărul de asocieri acesta este cel mai voluminos câmp asociativ, însă aici se manifestă o frecvență slabă a asociațiilor, adică sunt mai multe cuvinte unice, comparativ cu asociațiile numite mai sus. Conform modelului orașului în trei straturi, acest câmp asociativ se referă la primul strat – infrastructura fizică – acele locuri în oraș care pot fi identificate ușor. Deloc surprinzător, lider în acest câmp asociativ este Monumentul lui Ștefan cel Mare. Vreau să subliniez aici că respondenții de etnie rusă nu traduc numele domnitorului și îi spun „памятник Штефану чел Маре” – un toponim deja consacrat, chiar și printre vorbitorii de rusă. După Monumentul lui Ștefan cel Mare urmează Catedrala și Parcul Pușkin sau Parcul Central (s-au întâlnit ambele denumiri, însă niciodată nu a fost utilizată denumirea oficială – Grădina Publică Ștefan cel Mare). Alte locuri menționate: Parcul Catedralei, Teatrul de Operă și Balet, Piața Centrală, Lacul Comsomolist. Aș dori să accentuez aici că de cele mai deseori ori este utilizată denumirea veche „Комсомольское Озеро” și doar câteva ori denumirea actuală „Valea Morilor” (ca și în cazul cu Monumentul lui Ștefan cel Mare, vorbitorii de rusă transliterează și această denumire «Парк Валя Морилор»). Evocarea asociațiilor cu anumite locuri este un fenomen des întâlnit în studiile urbane și era așteptată. Aici vedem că apar imagini cu locuri foarte cunoscute, centrale, care se vehiculează activ în presă, rețele sociale, broșuri turistice. Aceste imagini destul de tipice ne confirmă ideea precum „concentrarea înaltă a nucleului de asocieri tipice demonstrează dominația percepției stereotipice ale fenomenelor din conștientul colectiv” [10, p. 118]. Dacă în primul câmp asociativ în prim plan vedem atașamentul emoțional, cel de-al doilea demonstrează o evocare a locurilor cunoscute, simbolice pentru oraș.

Următorul câmp asociativ s-a format în jurul subiectului de **infrastructură**. Acest grup de cuvinte este curios, fiindcă practic 90% constă din asocieri cu conotație negativă: „drumuri sparte” («разбитые дороги»), „clădiri distruse” («разрушенные здания»), „multe mașini” («много машин»), „nu sunt locuri de parcare” («нет парковочных мест»), „mult asfalt” («много асфальта»), „nu sunt tobleroane” («нет мусорок»). Este adevărat că infrastructura orașului

Chișinău necesită renovări și tinerii pot observa acest lucru cu ușurință. Privind la aceste asociații prin Modelul Orașului în trei straturi am putea spune că acest câmp asociativ se referă în primul rând la spațiul fizic (primul strat), însă la fel îl putem raporta și la cel de-al doilea strat – al relațiilor sociale. Disfuncționalitățile în relațiile dintre administrație și instituțiile subordonate, dintre administrație și mediul de afaceri și cetățeni (lipsa regulamentelor, transparenței, utilizarea incorectă a fondurilor, neachitarea impozitelor, etc) au un impact direct, negativ asupra spațiului fizic al orașului.

Pe locul cinci, după frecvență, s-au pomenit asociațiile cu **clima** și **timpul de afară**. Acest câmp asociativ conține astfel de cuvinte: „climă moale” («мягкий климат»), „vară” («лето»), „căldură” («жара»), „soare/însorit” («солнце/солнечный»). Pentru unii elevi, Chișinăul se asociază cu vara.

Alte câmpuri asociative cu frecvență joasă se referă la starea emoțională: „mă simt bine” («мне хорошо»), „liniște” («спокойствие»), „pace” («миротворение») sau la mărimea orașului: „oraș mic” («маленький город»), „oraș nu prea mare” («не очень большой город»). Este curioasă cea din urmă asocierie cu oraș mic, fiindcă după mărime și după suprafață, Chișinăul nu este un oraș mic (este comparabil cu Frankfurt, Marsilia, Amsterdam), însă probabil experiența urbană limitată la câteva sectoare, precum și limitarea conexiunilor sociale creează acest sentiment de oraș mic.

Se mai întâlnesc un șir de asociații unice: „diversitate” («разнообразие»), „concerte” («концерты»), „istorie controversată” («спорная история»), „capitală (ne) europeană” («европейская (не) столица»). Aș vrea să mai atrag atenția la câteva asocieri unice, antagoniste: „frumos noaptea, strașnic ziua” («красивый ночью, страшный днем»), „oameni buni” («хорошие люди»), „oameni răi” («злые люди»).

Aș vrea să menționez de asemenea că majoritatea asocierilor au un caracter pozitiv. Nucleul asociațiilor s-a format în jurul atașamentului emoțional, văzând în Chișinău un oraș natal, casă, familie. Asocierile negative țin mai mult de infrastructura orașului: calitatea proastă a drumurilor, haosul parcărilor, iar celelalte câmpuri asociative sunt în marja neurtu-spre pozitiv.

Pornind de la frecvența asocierilor, elementele de bază ale imaginii orașului Chișinău în viziunea tinerilor ruși sunt: patrie, oraș natal, casă, familie, monumentul lui Ștefan cel Mare, Parcul Ștefan cel Mare, drumuri sparte, clădiri ruinate, mașini, vară.

Aceste elemente se referă preponderent la primul strat al orașului – spațiul fizic și la cel de-al treilea strat – emoțional. Este neașteptat faptul că stratul

de mijloc – cel al relațiilor sociale practic nu s-a manifestat. De aici conchidem că relațiile sociale între respondenți și alți actori ai orașului sunt slab dezvoltate și nu s-au actualizat la nivel de asocieri.

Bazându-ne pe elementele de bază relevate prin metoda asocierilor libere, putem reconstrui imaginea orașului printre tinerii ruși. Astfel, tinerii văd Chișinăul drept patrie, orașul în care s-au născut, unde le este familia. Locurile reprezentative sunt cele centrale: Monumentul și Parcul Ștefan cel Mare. Chișinăul are neajunsuri de infrastructură urbană, însă respondenții totuși îl văd ca un oraș mic și însoțit.

Astfel, studiul de față ne ajută să înțelegem cum văd tinerii orașul. Este îmbucurător că în prim plan au fost evocate asocieri pozitive cu casa/familia și elevii au emoții calde față de oraș. Respondenții înțeleg foarte bine că infrastructura urbană și aspectul orașului au nevoie de îmbunătățiri urgente. Acestea la fel influențează percepția și atașamentul față de oraș. La fel, aș dori să atrag atenția la numărul redus de asocieri la nivel social. Acesta este un simptom al relațiilor sociale limitate ale respondenților, activităților reduse din mediul urban, care fiind dezvoltate, ar putea îmbogăți experiența și atașamentul tinerilor față de oraș.

În viitor studiile de imagologie urbană ar putea fi dezvoltate pe un eșantion mai mare, incluzând alte categorii de respondenți ceea ce ar putea da o imagine mai amplă asupra orașului Chișinău.

#### Referințe bibliografice / References:

1. Axenti M. Imaginea Chișinăului: între oferta turistică și experiența urbană. In: Identitățile Chișinăului. Materialele Conferinței Internaționale ediția a 4-a, 19–20 octombrie 2017. Chișinău: Arc, 2018, pp. 280-286.
2. Buhaș R., Săveanu S., Ștef L., Hatos A. Oraș, caut tu-riști. Implicații ale imaginii urbane în promovarea turistică. In: Bihorul în Europa. Local, național și european în transformările sociale regionale din perioada 1996–2015. Oradea: Editura Universității din Oradea, 2016, pp. 99-123.
3. Lynch K. Imaginea orașului. București: Centrul Com- mun pentru Studii Urbane, 2012. 197 p.
4. Musteață S. Dilema Chișinăului – „Cel mai frumos oraș de pe planetă” sau „Oraș pe cale de dispariție”. In: Identitățile Chișinăului: Materialele conferinței, 12–13 septembrie 2011. Chișinău: Pontos, 2012, pp. 199-213.
5. Musteață S., Corduneanu A. (coord). Identitățile Chi- șinăului: Materialele Conferinței Internaționale, ediția a 3-a, 1–2 octombrie 2015. Chișinău: Arc, 2016. 277 p.
6. Musteață S., Corduneanu A. (coord). Identitățile Chiș- inăului. Materialele Conferinței Internaționale, ediția a 4-a, 19–20 octombrie 2017. Chișinău: Arc, 2018. 297 p.
7. Șleahțișchi M. Instrumentele de analiză structurală a spațiului reprezentational: evocarea liberă, harta aso- ciativă și rețeaua de asociații. In: Psihologie. Pedagogie specială. Asistență socială: Revista Facultății de Psiho- logie și Psihopedagogie specială a Universității Peda- gogice de Stat „Ion Creangă”. Chișinău, 2013, nr. 2 (31), pp. 44-53.
8. Tentiuc I. Chișinăul în lumina noilor descoperiri arhe- ologice. In: Identitățile Chișinăului: Materialele confe- rințelor internaționale: Identitățile Chișinăului, ediția a II-a, 1–2 octombrie 2013, Chișinău; Patrimoniul Cultu- ral al Chișinăului vs. Dezvoltarea Urbanistică, 25 iunie 2014. Chișinău: Arc, 2015, pp. 9-19.
9. Глазков К., Зверева Е. Любимый район: к вопросу о привязанности к городу. In: Социология власти, 2014, № 2, с. 165-189 / Glazkov K., Zvereva E. Lyu- bimyi raion: k voprosy o privezannosti k gorodu. In: Sotsiologiya vlasti, 2014, no. 2, s. 165-189.
10. Иванова Н. Применение метода свободных ассо- циаций в эмпирических социологических исследо- ваниях. In: Вестник СПбГУ. Серия 12. Вып. 3, 2013, с. 116-122. / Ivanova N. Primenenie metoda svobod- nykh assotsyatsiyi v empiricheskikh issledovaniyakh. In: Vestnik SpbGU. Seriya 12. Вып. 3, 2013, s. 116-122.
11. Мурунов С. Подходы к социальному проектиро- ванию общественных пространств. Сочи, 2015. 23 с. In: [https://www.academia.edu/21541832/Подходы\\_к\\_социальному\\_проектированию\\_общественных\\_пространств](https://www.academia.edu/21541832/Подходы_к_социальному_проектированию_общественных_пространств) (vizitat 17.06.2020) / Murunov S. Podkhody k sotsyal'nomu proektirovaniyu obsches- tvennykh mest. Sochi, 2015. 23 s. In: [https://www.academia.edu/21541832/Подходы\\_к\\_социальному\\_проектированию\\_общественных\\_пространств](https://www.academia.edu/21541832/Подходы_к_социальному_проектированию_общественных_пространств) (vizitat 17.06.2020).
12. Пидодня Ю. Восприятие образа города (социаль- но-психологический аспект). In: Успехи современно- го естествознания. Российская Академия Естествозна- ния. М., 2004, с. 72-73. / Pidyudnya Yu. Vospriyatie obraza goroda (sotsial'no-psikhologicheskii aspekt). In: Uspekhi sovremennogo estestvoznaniya. Rossiiskaya Akademia Estestvoznaniya. M., 2004. s. 72-73.
13. Фельдт Н. «Образ города» как феномен междис- циплинарных исследований (на примере г. Архан- гельска). In: Вестник Северного (Арктического) Фе- дерального Университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки, 2010, с. 116-123. / Fel'dt N. „Obraz goroda” kak fenomen mezhdistsyplinarykh issledova- nii (na primere Arkhangel'ska). In: Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) Federal'nogo Universiteta. Seriya: Gu- manitarnye i sotsial'nye nauki, 2010, s. 116-123.

**Axenti Maria** (Chișinău, Republica Moldova). Cerce- tător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimo- niului Cultural.

**Аксенти Мария** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

**Axenti Maria** (Chisinau, Republic of Moldova). Re- searcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heri- tage.

**E-mail:** marya.axenti@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-0354-644X>

## JUBILEE

### К ЮБИЛЕЮ НАДЕЖДЫ ВАСИЛЬЕВНЫ КАРА

Умением находить в частном проявления общего должен владеть, наверное, каждый причастный к науке человек, однако не всегда это бывает так. Надежда Васильевна обладает этим качеством в высшей степени. При обсуждении выступлений на различных научных конференциях, работ других коллег она часто помогает найти истину в споре, решение сложных проблем. Позволяют ей это делать широкая эрудиция, врожденная интеллигентность и способность мыслить системно. Поэтому к ней нередко обращаются за советом и помощью даже коллеги, исследующие другие научные области.

Быть может, ее сложный жизненный путь (и это не просто банальное выражение, оно в полной мере соответствует реальности), начавшийся в Казахстане, в г. Актюбинске, где родилась дочь репрессированных бессарабских болгар, научил видеть за мелочами главное, уметь стремиться к компромиссу, но при этом не поступаться собственными принципами.

Окончив среднюю школу в Кишиневе, Н. В. Кара поступает на филологический факультет Кишиневского государственного университета. По окончании его в 1972 г., получив специальность филолога, преподавателя русского языка и литературы, она начинает свою трудовую деятельность как переводчик болгарского языка во Всесоюзном акционерном обществе «Интурист». Через два года становится преподавателем, позже – старшим преподавателем и доцентом кафедры русского языка филологического факультета Молдавского государственного университета. После обучения в аспирантуре филологического факультета Ленинградского государственного университета защищает в 1983 г. кандидатскую диссертацию по теме «Язык и стиль Поучений Феодосия Печерского (XI век)». По совместительству работает на кафедре болгарского языка Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ (1988–2008). С 2007 г. Надежда Васильевна –

старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Республики Молдова, а с 2013 г. – руководитель группы «Этнология болгар».

Процесс возрождения национальных культур, начавшийся в конце 1980-х гг., не мог не затронуть и ее. Н. В. Кара проходит специализацию



по болгарской филологии и по социолингвистике, соответственно, в университетах г. Велико Тырново и г. София (Болгария). В этот сложный период поиска форм и методов преподавания языков национальных меньшинств в Молдове она принимает участие в работе по созданию адаптированных учебников по болгарскому языку и литературе, являясь соавтором таких учебников для 3–9 классов, изданных и переработанных с 1994 по 2013 г.

Н. В. Кара участвует в разработке курсикулов и экзаменационных тестов для школ с преподаванием болгарского языка и литературы, в работе жюри республиканских олимпиад по указанным дисциплинам, а в 2016 г. – в написании пособия по болгарскому языку для 12 класса.

Сфера ее научных интересов очень широка: сравнительное языкознание славянских языков, старославянский и древнерусский язык, историческая грамматика русского языка, лексикология, лингвистика текста, социолингвистика, лингвофольклористика. Многие ее публикации сейчас найти достаточно сложно. Н. В. Кара облегчила эту задачу, издав в 2017 г. сборник своих статей, опубликованных в разные годы (Кара Н. Язык болгар Молдовы: история и современность. Кишинев: S.Ş.B., 2017. 210 с.). Четыре раздела книги отражают основные направления исследований автора: диалектное состояние языка болгар Молдовы и опыт социолингвистического описания современного его состояния; некоторые аспекты лексического состава языка болгар диаспоры, его истории и современных особенностей; отражение этнической картины мира в языке некоторых фольклорных жанров у бессарабских болгар; проблемы преподавания современного

болгарского литературного языка в Молдове.

Другая область приложения ее знаний и творческих усилий – это редакторская деятельность. Трудно подсчитать научные сборники, монографии, публикации в научных журналах, которые она редактировала.

Со дня основания в 1994 г. Научного общества болгаристов Республики Молдова вплоть до 2019 г. Н. В. Кара является заместителем его председателя, участником и организатором всех проводимых мероприятий и исследований. В воскресной школе при Научном обществе болгаристов, работающей в болгарской библиотеке им. Христо Ботева, она преподает и сейчас.

Преподавательская и научная деятельность Н. В. Кара отмечена многочисленными грамотами и почетными знаками со стороны Министерства образования и науки Болгарии, Посольства Болгарии в Республике Молдова и других организаций (о чем она, в силу своей скромности, старается не упоминать).

Надежда Васильевна – один из тех представителей истинной интеллигенции, носителей мощного заряда духовности, каких в наше время встретить можно очень редко. От имени коллег, которым повезло работать и общаться с Надеждой Васильевной, хочу пожелать ей здоровья, творческих успехов и бодрости духа.

*Александр КОВАЛОВ*

## IN MEMORIAM

**СТАНОВЛЕНИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ-КРАЕВЕДА:  
К 85-ЛЕТИЮ САВЕЛИЯ НОВАКОВА  
(1935–2013)**

Как быстро проходит время, будто вчера это было. Я – студент второго курса Одесского университета им. Мечникова. В очередной раз приезжаю к моему школьному учителю Константину Поглубко, который уже работает в Институте истории АНМ. Эти поездки для меня были интересными и запоминающимися. Всегда оставалось много поучительного от бесед с этим высокоэрудированным ученым. Нравилось мне также, что практически всегда я у него встречался и знакомился с интересными людьми, в том числе с будущими коллегами по Академии наук Молдовы, земляками, соплеменниками. В этот раз им был Савелий Захарович Новаков, директор Кортенской средней школы. Молодой и статный человек, немного стеснительный. Узнал, что он окончил исторический факультет Кишиневского университета. Впечатлило меня, что одним из его учителей являлся Иван Иванович Мещерюк, с рядом трудов которого я был знаком, занимаясь еще со школьных лет историей родного села и края. Запомнил рассказ, как Новаков, будучи студентом, контактировал с ним при подготовке контрольных работ. Также еще в студенческие годы у него появилась идея написать работу о своем селе. Работая в родном селе учителем, всецело отдавался краеведению. Его тогдашний ученик, будущий почетный академик Болгарской академии наук, профессор Михаил Станчев вспоминает: «Будучи школьным учителем, он прививал нам любовь к родному краю, старался направить наше любопытство и знание в „нужное русло“. А ведь в советское время интересоваться, кто мы, не очень-то было принято. Откуда появились болгары и гагаузы в наших местах? Как и кем было основано село?» [8, р. 432].

С. Новаков не ограничивался рассказами о школе. Этот учитель стал одним из первых ав-



торов на юге республики, который подготовил книгу о родном селе. Я был польщен, что он на этой встрече подарил мне с автографом этот первый свой опыт – «Степной родник», труд о селе Кортен [1]. Савелий Захарович заявил, что не намерен на этом останавливаться. Поэтому активно продолжал собирать материал, прежде всего записывая рассказы старожилов. Среди них были участники Первой и Второй мировых войн, свидетели трагических событий, связанных с голодом 1946–1947 гг., с депортацией, коллективизацией и т. д. Тогда я понял, что он приложил немало усилий к тому, чтобы в 1965 г. встретить гостей из болгарского Кортена в своем родном селе. С. Новаков рассказал также, что входил в состав групп, которые отправлялись в Болгарию со встречными визитами. Там он установил тесные контакты с местными краеведами, которые продолжались до конца его жизни. Как следствие, в своих будущих работах молдавский исследователь стал параллельно рассматривать и сопоставлять многие исторические, духовные, этнографические аспекты двух сел под названием Кортен – молдавского и болгарского.

Активно занимаясь краеведческой работой, приобщаясь к истории края и села, учитель пришел к идее о поступлении в аспирантуру. Именно этот вопрос обсуждался на встрече с К. Поглубко. Тему будущей диссертации Савелий Захарович связывал только с тематикой, которой уже занимался. Ученый это поддерживал. При этом советовал, что наряду с брошюрой желательно иметь еще и опубликованную статью по теме. Поэтому предложил ему принять участие во Все-союзной конференции, посвященной 90-летию освобождения Болгарии, которая должна была пройти в Кишиневе. Остановились на том, что С. З. Новаков подготовит сообщение об участии

бессарабских болгар в Болгарском ополчении. И он успешно справился с этой задачей. Выступил на конференции, которая прошла в марте 1968 г., а в следующем году его доклад был включен в сборник ее материалов [2, р. 79-88].

Осенью 1969 г. осуществилась мечта С. З. Новакова: он поступил на стационарное обучение в аспирантуру при Институте истории АН МССР. Однако его желание заниматься проблемами истории села не осуществилось. Такую узкую тему руководство не одобрило. Он был зачислен аспирантом в отдел социалистического развития Молдавии. Ему была рекомендована тема «Укрепление колхозов в Молдавской ССР. 1950–1965 гг.» Новаков должен был согласиться, иначе не смог бы проходить обучение в аспирантуре. Перебрался в Кишинев, устроился в аспирантском общежитии с супругой и сыном. Успокаивало то, что все-таки он будет заниматься сельской историей – проблемами, которые имели место в южном регионе республики. При написании диссертации выяснилось, что таких сюжетов было очень много.

По завершении аспирантуры в 1973 г. С. З. Новаков становится сотрудником Института истории, работает над монографией, подготовленной на основе диссертации. Одновременно собирает материал о родном селе. Впоследствии, когда в 1977 г. он был утвержден ученым секретарем Отделения общественных наук АН МССР, его основным научным интересом становится история родного села. Поскольку я также был сотрудником Института истории, у нас имелась возможность регулярно встречаться с Савелием Захаровичем, обсуждать свои научные планы, обмениваться материалами из архивов и литературой. В частности, тогда я представил выявленные мною в Государственном архиве Одесской области и в Рукописном отделе Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина некоторые документы о Кортене. В ходе одной из наших встреч Савелий Захарович предложил, чтобы мы объединились и подготовили научную историю села Кортен, которое тогда носило название Кирютня. Я с удовольствием согласился. Формально закрепили между собой ответственность за подготовку частей работы – я за дореволюционный, а он за межвоенный и советский периоды. Уже работая над ними, мы продолжали обмениваться материалами. Подготовленные нами тексты по объему были почти одинаковыми. Уже после представления рукописи в издательство к нам поступило требование вдвое сократить дореволюционный и межвоенный периоды, с тем,

чтобы советский занимал по объему не менее трети части текста. Пришлось пойти на это условие, иначе никакой книги не было бы. В селе ее уже ждали, так как мы делились с нашими информаторами, руководством села, что вот-вот выйдет работа. Обидно было не столько потому, что объем книги получился намного меньше, а главным образом из-за того, что не был включен интересный материал, прежде всего архивный, который предполагалось впервые ввести в научный оборот. Несмотря на сложившуюся ситуацию, мы были довольны выходом нашего труда [7]. Он был с интересом встречен жителями села, одновременно вышли в печати положительные рецензии и отзывы.

В начале 80-х гг. прошлого века по инициативе известного молдавского историка Павла Дмитриева в Институте истории АНМ был открыт Отдел по истории сел и городов Молдовы. К его работе по совместительству был привлечен С. Новаков. Хотя это научное подразделение просуществовало недолго, его сотрудниками была начата важная работа. Лично Савелий Захарович отвечал за сбор и описание материалов по истории сел южного региона Молдовы. Им были составлены картотеки с указанием источников по многим болгарским и гагаузским селам. Естественно, тогда С. Новаков обнаружил большой массив источников по истории Кортена. Одновременно, участвуя в разработке методического пособия по написанию истории сел и городов, подготовленной под руководством П. Дмитриева, он приобрел важный методический опыт по проведению краеведческой работы.

После этого С. З. Новаков окончательно сформировался как исследователь-краевед, собрав значительный материал, прежде всего архивный, по истории села Кортен, накопив необходимые навыки для написания уже монографических трудов по этой тематике. Не случайно среди всех его дальнейших публикаций выделяются труды по истории и культуре родного села Кортен. Как результат, из печати выходят на русском и болгарском языках три его монографические работы в соавторстве с Николаем Гургуровым (краевед, председатель местной агрофирмы), посвященные различным аспектам истории, культуры, духовного развития и связям с болгарским Кортеном [3-5]. Эти труды широко известны научным и краеведческим кругам. Они получили высокую оценку как у нас в Молдове, так и в Болгарии.

Несомненно, значительная краеведческая деятельность Савелия Новакова стимулирует

краеведов к написанию работ по истории населенных пунктов республики, включая болгарские. Вместе с тем важно, что свой богатый краеведческий опыт ученый передавал краеведам, консультируя, помогая методическими советами и документальными материалами. Например, с его помощью была подготовлена краткая история села Стояновка, в соавторстве с Мариной Караджовой-Мирон [6]. И в том, что в настоящее время в болгарских населенных пунктах развернулась многогранная деятельность местных краеведов по написанию работ о своих селах, несомненно, немалая заслуга принадлежит исследователю-краеведу, доктору истории Савелию Захаровичу Новакову.

#### Литература / References

1. Новаков С. З. Степной родник. Кишинев, 1966. 93 с. / Novakov S. Z. Stepoj rodnik. Kishinev, 1966. 93 s.
2. Новаков С. З. Участие бессарабских болгар в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. In: Юбилей дружбы. Сб. статей, посвящ. 90-летию освобождения Болгарии. Кишинев, 1969, с. 79–88. / Novakov S. Z. Uchastie bessarabskih bolgar v rusko-tureckoj vojne 1877–1878 gg. In: Yubilej družhby. Sb. statej, posvyashch. 90-letiyu osvobozhdeniya Bolgarii. Kishinev, 1969, s. 79–88.
3. Новаков С. З., Гургуров Н. Н. Очерки истории кортенских храмов в Молдове и Болгарии. Кишинэу: Tipografia Centrală, 2005. 124 с. / Novakov S. Z., Gurgurov N. N. Ocherki istorii kortenskih hramov v Moldove i Bolgarii. Kishineu: Tipografia Centrală, 2005. 124 s.
4. Новаков С. З., Гургуров Н. Н. Село Кортен. Времена и судьбы. Кишинев: [s. n.], 2009. 534 с. / Novakov S. Z., Gurgurov N. N. Celo Korten. Vremena i sud'by. Kishinev: [s. n.], 2009. 534 s.
5. Новаков С. З., Гургуров Н. Н. Страницы истории с. Кортен (1830–1995). Кишинэу: Штиинца, 1995. 127 с. / Novakov S. Z., Gurgurov N. N. Stranicy istorii s. Korten (1830–1995). Kishineu: Shtiinca, 1995. 127 s.
6. Новаков С. З., Караджова-Мирон М. В. Стояновка между прошлым и будущим (исторический очерк). Кишинев, 2003. 24 с. / Novakov S. Z., Karadzova-Miron M. V. Stoyanovka mezhdu proshlym i budushchim (istoricheskij ocherk). Kishinev, 2003. 24 s.
7. Новаков С. З., Червенков Н. Н. Прошлое и настоящее с. Кирютня. Научн. ред. Е. Бульмага. Кишинев: Штиинца, 1980. 94 с. / Novakov S. Z., Chervenkov N. N. Proshloe i nastoyashchee s. Kiryutnya. Nauchn. red. E. Bul'maga. Kishinev: Shtiinca, 1980. 94 s.
8. Станчев М. Иссяк степной родник... Памяти Савелия Захаровича Новакова (1935–2013). In: Дриновски сборник. Т. VII. София–Харьков, 2014, с. 432–434. / Stanchev M. Issyak stepnoj rodnik... Pamyati Saveliya Zaharovicha Novakova (1935–2013). In: Drinovski sbornik. T. VII. Sofiya–Har'kov, 2014, s. 432–434.

Николай ЧЕРВЕНКОВ

## VOCAȚIA POETICĂ ȘI TALENTUL PERCEPȚIEI UNIVERSULUI ALE LUI STEPAN KUROGLO (1940–2011)

Numele lui Stepan Kuroglo este cunoscut pe scară largă de comunitatea științifică nu numai din Republica Moldova, ci și din străinătate – în Rusia, Ucraina, în statele turcofone ale fostei URSS, Bulgaria, România, Turcia.

S. Kuroglo s-a născut la 9 ianuarie 1940 în Ucraina, în satul găgăuz Dimitrovka, dar a trăit cea mai mare parte a vieții sale în Republica Moldova. În 1962, după ce a absolvit facultatea de istorie și filologie al Universității de Stat din Chișinău, a lucrat ca profesor de istorie și director de școală în satul natal. În anii 1969–1972. a studiat la școala doctorală al Academiei de Științe a Moldovei. Sub îndrumarea lui V. S. Zelenchuk, și-a apărut teza la Sankt Petersburg cu tema „Ritualul familiei găgăuzilor din sec. al XIX-lea – începutul sec. XX”. Această lucrare a fost una dintre primele teze scrise pe tema culturii spirituale găgăuze. Această lucrare a fost extrem de apreciată de comisia de apărare și oponenții oficiali, dintre care unul era profesorul Liudmila Pokrovskaya – găgăuzolog, turcolog cu renume mondial.

S. Kuroglo a scris aproximativ 150 de lucrări științifice, dintre care trei monografii: „Ritualismul familiei găgăuze din secolul al XIX-lea – începutul sec. XX”, „Transformări socialiste în viața și cultura populației găgăuze a URSS” (coautor cu M. V. Marunevici), „Trecutul și prezentul femeii găgăuze” (coautor cu M. Filimonova), „Toponimia și antroponimia găgăuză modernă” (coautor cu I. V. Dron); numeroase articole publicate în reviste științifice de prestigiu. Împreună cu colegii de la Academia de Științe a Ucrainei, a participat la pregătirea colecției colective „Relații etnoculturale moldo-ucrainești”.

Lucrările științifice complete ale lui Stepan Kuroglo sunt citite cu mare interes. Comparațiile largite cu realitățile etnografice ale popoarelor de limbă turcă și ale populației din zona balcano-dunăreană le conferă o valoare specială și mărturisesc intere-

sul sincer al autorului pentru etnografie și istorie. S. Kuroglo a stat la originea formării Secției de Studii Găgăuze a AȘM și timp de 10 ani (1987–1997) a fost șeful ei. Timp de câțiva ani, a ținut cursuri de etnografie la Universitatea de Stat din Chișinău și la Institutul pedagogic I. Creangă.

Stepan Kuroglo era o persoană energică, de excepție, sociabilă, foarte respectată între prieteni, colegi și cunoscuți.



O altă față strălucitoare a personalității lui S. Kuroglo a fost darul poetic. Gama preferințelor sale literare a fost destul de largă: de la scriitorii clasici – A. Pușkin, M. Lermontov, M. Eminescu, la poezii din epoca de argint (K. Balmont, S. Cernii) și din epoca sovietică (R. Gamzatov, C. Aitmatov, A. Voznesensky, I. Druță,

I. Vatamanu...). Cei care îi cunosc poezia își vor aminti mereu poeziile despre dragostea pentru mama sa, pentru femeie, plină de tandrețe sinceră.

Stepan Kuroglo și-a scris lucrările exclusiv în limba maternă, găgăuză. O serie de poezii ale sale, traduse în rusă, au făcut posibilă familiarizarea cu Kuroglo-poetul unui cerc mai larg de cititori. Acest cerc de cititori a inclus colegi scriitori din republicile fostei URSS, și ei patrioți ai poporului lor, care au îndemnat să pună în valoare istoria și să păstreze moștenirea culturală. Stepan Kuroglo îi cunoștea personal pe mulți dintre ei. Relații de prietenie l-au legat de scriitorul kârgâz Cingiz Aitmatov. În 1986, în timpul șederii sale în Kârgâzstan, Kuroglo i-a povestit despre moartea tragică a lui D. Kara Cioban, clasic al literaturii găgăuze. C. Aitmatov, care îl cunoștea bine pe Kara Cioban și aprecia foarte mult munca sa, a fost șocat de această veste. Puțin mai târziu, acest episod Stepan Kuroglo îl va reda în poezia „Steaua lui Cioban”.

Chiar și în opera sa poetică, dedicând rânduri strămoșilor îndepărtați și apropiați, S. Kuroglo niciodată nu a uitat că este istoric. Poeziile sale sunt pro-

fund etnografice, impregnate de o atitudine grijulie față de istoria și cultura găgăuzilor.

Stepan Kuroglo este un cântăreț de neegalat al baștinei sale – Bugeac, care a hrănit mai mult de o generație de găgăuzi. Multe dintre poeziile sale au devenit de crestomație. Într-una dintre ele, Bugeacul – sacru și drag inimii ținut este cea mai mare valoare pentru poet.

S. Kuroglo ne-a părăsit de nouă ani, dar ne-a lăsat cele mai sincere aspirații ale sufletului său – sufletul unui bărbat luminos, al unui poet romantic și al unui om de știință, îndrăgostit de viață și devotat poporului său.

Rudele, cunoscuții, prietenii și colegii îi păstrează cu sfințenie amintirea. Pe 26 aprilie 2014, în satul natal al poetului, pe clădirea școlii, care-i poartă numele din octombrie 2013, în memoria faimosului lor

conațional, locuitorii satului Dimitrovka au instalat o placă comemorativă.

Colegii lui Stepan Kuroglo depun anual flori la mormântul său din Cimitirul central (Armenesc) din Chișinău. La 16 ianuarie 2020 în Sala Mică a AȘM a avut loc o conferință științifică dedicată memoriei omului de știință. Organizatorii conferinței: Academia de Științe a Moldovei, Centrul de Cercetări Științifice M. V. Marunevici din Găgăuzia, precum și colegii de la Institutul Patrimoniului Cultural și Academia de Științe a Federației Ruse, au elaborat o propunere pentru păstrarea moștenirii creative a lui S. Kuroglo: reimprimarea lucrărilor sale științifice, precum și publicarea materialelor sale din folclor într-o colecție separată, sistematizarea materialelor din arhiva personală.

*Diana NIKOGLO*

## 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 (Odessa, 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

**Kvilincova E.** Doctor of History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). cvilincova@mail.ru

**Marushiacova E.** PhD in History, Professor (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

**Minasyan S.** PhD in Education, Professor (Erevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

**Neagota B.** PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

**Osadci R.** Research Fellow (Chisinau, Republic of Moldova). raisaosadci@yahoo.com

**Palihovici I.** PhD student in History (Chisinau, Republic of Moldova). 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

## СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

**Прокоп С.** *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprosop@mail.ru

**Зайковская Т.** *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@mail.ru

**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

**Долги А.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

**Думника Иван.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

**Думника Ион.** Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johnny-sunday@yahoo.com

**Жданов В.** Доктор хабилитат филологии (Саппоро, Япония). noldvatri45@mail.ru

**Испас К.-С.** Академик (Бухарест, Румыния). sabinacornelia41@gmail.com

**Калашникова Н.** Доктор хабилитат культурологии, профессор (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

**Квилинкова Е.** Доктор хабилитат истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). cvilincova@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

**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). rогожануatalindumitru@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). taniarbu@yahoo.fr

**Урсу Т.** Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). ursuvalentina@yahoo.com

## TERMENE ȘI CONDIȚII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR ÎN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

### Stimați colegi,

Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie

### Considerații generale:

Revista acceptă pentru publicare lucrări științifice: 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*). Aceasta 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 1300–1500 caractere, inclusiv spații.

### III. Textul lucrării:

Volumul textului va fi de 0,5–1,0 c.a. (20000–40000 semne, inclusiv spații și semne de punctuație), inclusiv bibliografia și materialul ilustrativ. Textul lucrărilor 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:

Referințele bibliografice vor respecta cerințele Comisiei Naționale de Acreditare și Atestare a Republicii

Moldova. 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. 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.

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). 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. Se vor indica: a) numele autorului (autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) denumirea articolului, d) simbol despărțitor In., 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 dictarea sursei de proveniență.

#### IX. Date despre autor:

Numele, prenumele, gradul științifico-didactic, funcția, instituția, adresa, nr. telefon, 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).

Anual, termenul limită de prezentare a materialelor pentru publicare în Revista de Etnologie și Culturologie este 1 aprilie. 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 poștă.

**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)

## 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 1300–1500 characters, including the spaces.

#### III. The paper:

The size of the text will be of 0.5 to 1.0 author's pages (20000–40000 characters, counting spaces and punctuation signs), including the bibliography and the illustrative material. 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:

Bibliographical references shall comply with the requirements of CNAA of the Republic of Moldova. 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-Credinte-Tradiționale-Romanesti.pdf> (accessed 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, position, institution, address, telephone, 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 deadlines for submitting materials for publication in the Journal of Ethnology and Culturology is 1 April.

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 post to the editor.

**Address:** Editorial Board – *Journal of Ethnology and Culturology*, Cultural Heritage Institute, Center of Ethnology, 1 Stefan cel Mare si Sfant bd. , office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

**Additional information may be requested:** telephone (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: etnologie@ich.md; etnologie@mail.ru; website: ethnology.ich.md; ich.md

## 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 1300–1500 знаков, включая пробелы.

**III. Текст работы:**

Объем текста – 0,5–1,0 а. л. (20000–40000 знаков, включая пробелы и знаки препинания), в том числе библиография и иллюстративный материал. Текст

работ 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:**

Библиографические ссылки должны соответствовать требованиям Национальной комиссии по аккредитации и аттестации Республики Молдова. 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:** Маруневич М. Поселения, усадьба и жилище гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1980. 168 с. / Marunevich M. Poselenia, usadiba y jiliche gagauzov Yujnoi Besarabii v XIX – nachale XX vv. Kishinev: Shtiintsa, 1980. 168 s.

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. In: 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 In: д) Название журнала. е) Год издания журнала. ж) Номер журнала. з) Первая и последняя страницы статьи.

**Статья в сборнике:** Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. In: 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 In: д) Название сборника. е) Город: Издательство и год издания сборника. ж) Первая и последняя страницы статьи.

**Архивный документ:** НАРМ: Национальный архив Республики Молдова. Фонд, опись, дело, лист. На-

пример: 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, занимаемая должность, учреждение, адрес, телефон, 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).

Предельный срок представления материалов для публикации в Журнале этнологии и культурологии – 1 апреля. 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 редколлегиям журнала или посылаются по почте.

**Адрес:** Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, Biroul 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

**Дополнительную информацию можно получить:** тел. (+373 22) 27-10-07, (+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>	The plague: cinematographic and ethnological interference	4
<b>Adrian DOLGHI</b>	Propagating the values of Soviet childhood and forming a new identity in the Moldavian SSR (1944–1961)	12
<b>Simona LAZAR, Anca CEAUȘESCU</b>	Symbolic significances of iron in archaic societies. Case study: funeral practices	21
<b>Hadi BAK, Viktor SHAPOVAL</b>	Russian-Turkish phrasebook by O.I. Senkovsky of 1828 and 1854 as an ethnographic and cultural source	26
<b>Gherghina BODA</b>	The activity of women's committees and councils in the Hunedoara region concerning the creation and consolidation of families, the birth-rate growth and the protection of mothers and children (1963–1968)	36
<b>Samuel ADU-GYAMFI, Emmanuel ANTWI FORDJOUR, Charles Ofose MARFO, Isaac ADJEI FORSON</b>	Funerals among the Akan people: some perspectives on Asante	44
<b>Ilona MAKHOTINA, Yanush PANCHENKO</b>	Ritual calendar of Roma Vlaxurja and Servurja in the second half of the 20th century – in the early 21st century	54
<b>Ivan DUMINICA</b>	Epidemics in the Tsarist Bessarabia and measures to fight them	65
<b>Dorina ONICA</b>	Knowledge and traditional techniques for building dwellings in the villages of the Lower Prut meadow	70
<b>Svetlana PROCOP</b>	"Gypsies" by Konstantin Hanatsky – the first scientific essay about the gypsies of Bessarabia	79
<b>Irina SIHOVA, Iulii PALIHOVICI</b>	Interwar Chisinau in the memory of the Jews (I)	89
<b>Veaceslav STEPANOV</b>	The multi-vector nature of the scientist's creative career	99
<b>Aleksey ROMANCHUK</b>	Once again about the names of Bulaesti and Woloka: some refinements to the issue of origin of Bulaestian Ukrainians	107
<b>Natalia GRĂDINARU</b>	Traditions of environmental stewardship in the construction of houses	112

## COMMUNICATIONS

<b>Tatiana MARGARINT</b>	Life in detention. The anthropology of everyday life	117
<b>Emilia BANKOVA</b>	The national wedding costume of the Bulgarians in the Republic of Moldova	124
<b>Marin SHALARI</b>	From the history of monastic life in Bassarabia (first half of the 19th century)	129

## PAGE OF THE YOUNG RESEARCHER

<b>Mirzokhid ASKAROV</b>	National Symbols of Uzbek Identity: A Short Overview	137
<b>Maria AXENTI</b>	Reconstruction of the image of Chisinau City based on the free associations of the Russian students	144

## JUBILEE

<b>Alexandr KOVALOV</b>	On the Anniversary of Nadezhda Vasilievna Kara	150
-------------------------	--	-----

## IN MEMORIAM

<b>Nikolay CHERVENKOV</b>	Becoming a local lore researcher: On the 85th anniversary of Savely Novakov (1935–2013)	152
<b>Diana NIKOGLO</b>	Stepan Kuroglo's poetic vocation and talent for perceiving the universe (1940–2011)	156
<b>Data on the editorial boards</b>		157
<b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b>		160