

E-ISSN 2537-6152
Categoria B

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE

ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Volumul XXIV

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Volume XXIV

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Том XXIV

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)

Cite Factor

CHIȘINĂU, 2018

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).

Onica Dorina. *Secretar responsabil.* Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

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

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).

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

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

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

Kușnir Veaceslav. Doctor în istorie, conferențiar (Odesa, Ucraina).

María Luisa del Barrio Vega. Doctor în filologie (Madrid, Spania).

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

Minasyan Svetlana. Doctor în filologie (Erevan, Armenia).

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

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

Skripnik Ana. Academician (Kiev, Ucraina).

Șirbu Tatiana. Doctor în istorie (Leuven, Belgia).

Țăranu Mariana. Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

Țivircun Victor. Doctor habilitat în pedagogie. Doctor în istorie. Profesor (Chișinău, Republica Moldova).

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, Ministerul Educației, Culturii și Cercetării al Republicii Moldova, proces-verbal nr. 05 din 25 septembrie 2018.

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, Ministerul Educației, Culturii și Cercetării al Republicii Moldova, 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 of the Ministry of Education, Culture and Research, 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, Ministerul Educației, Culturii și Cercetării al Republicii Moldova, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova.

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

Design, procesare computerizată, tehnoredactare: Alexandru Bostan.

Design copertă: Alexandru Bostan. Domulgeni. Festival Duminica Mare. 04.06.2017 (foto R. Osadci).

Toate lucrările publicate în revistă sunt recenzate de specialiști în domeniu.

Все опубликованные материалы рецензируются специалистами.

All the papers to be published are reviewed by experts.

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col. red.: Svetlana Procop et al. – Chișinău: Notograf Prim, 2018, 136 p. Vol. XXIV. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2018

CUPRINS

ETNOLOGIE

Octavian CIOBANU	The emergence of vlach necropolises with petroglyphs in Western Balkans	5
Natalia GRĂDINARU	Modele de conviețuire interetnică în satele Șaptebani și Cinișeuți din Republica Moldova	11
Adrian DOLGHI	Experiențe și perspective în domeniul cartografierii patrimoniului cultural și istoric din Republica Moldova	17
Gabriela BOANGIU	Reprezentări simbolice ale „omului bun” în folclorul românesc	25
Ivan DUMINICA	Un nou izvor privind istoria satului Cioc-Maidan, raionul Comrat	35
Mihaela Diana COSTEA	Aspecte demografice privind natalitatea în satul Măgoaja (1814–1914)	41
Ludmila MOISEI	Tradiția-valoare versus tradiția-proces: acțiuni culturale de revitalizare a tradiției	48

CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOPSIHOLOGICE ȘI ETNOISTORICE

Tomasz KAMUSELLA	What Do We Study When We Study the World?	54
Tatiana ZAICOVSCHI	Reprezentarea viziunii colective a conceptelor <i>oaspete și vecin</i> în cadrul opoziției <i>al nostru – străin</i> în parimiile românești, rusești și bulgărești	63
Svetlana PROCOP	Towards the gypsies' mentality: a lesson of the perception of gadje (strangers)	70
Alexandru FURTUNĂ	Considerații cu privire la originea și aria de răspândire a unor proprietăți laice din ținutul Iași (II)	79
Vitali SÎRF	Personaje demonice în basme magice găgăuze	88
Irina IJBOLDINA	Problemele particularităților etno-regionale de dezvoltare a literaturii ruse a Basarabiei anilor 1880–1900. Tematica basarabeană în proza locală	92
Olga GARUSOVA	Unele aspecte privind dialogul cultural ruso-român din perioada interbelică	98
Михаил СТАНЧЕВ, Ольга БОБК, Наталья КРАСЬКО	Назар Александрович Каразин в свете новых документов	103

COMUNICĂRI

Эльфрида КОРОЛЕВА	Марта Манро-Мадан – уникальная актриса и танцовщица из цыганского рода	111
-------------------	--	-----

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Larisa ZAHAROVA	Subiectul unor destine dificile în operele lui Serghei Sivolobov	113
-----------------	--	-----

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Ivan DUMUNICA	Conferința științifică internațională din Sofia, dedicată împlinirii a 140 de ani de la eliberarea Bulgariei de sub dominația otomană	119
---------------	---	-----

IN MEMORIAM

Raisa OSADCI	Valentin Zelenciuc: 90 ani de la naștere (26.10.1928 – 30.03.2003)	121
Виталий СЫРФ	Гаврил Гайдаржи (1937–1998)	124

RECENZII

Tatiana ZAICOVSCHI	„Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene: Simpozionul științific internațional In memoriam academicianul Constantin Popovici”. Vol. III. Chișinău, 2017	125
Диана НИКОГЛО	Николай Червенков. Историческа българистика в Република Молдова = Nicolai Cervencov. Bulgaristica istorică din Republica Moldova. Сборник. Съставител Иван Думиника. Кишинев: Lexon-PRIM, 2018. 688 с.	127
Иван ДУМИНИКА	Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы = Patrimoniul spiritual și istorico-cultural al rușilor din Moldova. Научн. ред. Т. Зайковская. Кишинев, 2017. 288 с.	129
Data on the editorial board / Сведения о редколлегии		131
Termene și condiții de publicare a materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie		132
Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		133
Сроки и условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии		134

ETNOLOGIE

Octavian CIOBANU

THE EMERGENCE OF VLACH NECROPOLISES WITH PETROGLYPHS IN WESTERN BALKANS

Rezumat

Apariția monumentelor funerare vlahe cu petroglife în Balcanii de Vest

Lucrarea abordează unele activități și tradiții ale vlahilor, legate de apariția necropolelor cu monumente funerare impresionante și cu petroglife în Bosnia și Herțegovina și în țările din jur ca Serbia, Croația și Muntenegru. În lucrare sunt prezentate traseele de transhumanță ale vlahilor din Balcanii de Vest și legătura dintre transhumanță și poziția necropolelor. O abordare similară este făcută în legătură cu rutele de transport ale vlahilor între minele din munți și orașele italiene din Dalmația. Rutele sunt puse în legătură cu poziția unor necropole. Durata activităților de transport coincide în timp cu durata formării necropolelor. O asemănare între unele petroglife și persistența unor tradiții funerare la românii/vlahii din Serbia de Nord-Est întărește ipoteza unei contribuții importante a vlahilor la apariția necropolelor cu petroglife.

Cuvinte-cheie: vlahi, necropole, petroglife, transhumanță, transporturi, pază, tradiții funerare.

Резюме

Появление валашских надгробных памятников с петроглифами на Западных Балканах

В работе рассматриваются некоторые действия и традиции валахов, связанные с появлением захоронений, увенчанных впечатляющими надгробными памятниками с петроглифами, в Боснии и Герцеговине, а также в соседних странах – Сербии, Хорватии и Черногории. В работе представлены пути перезахоронения валахов с Западных Балкан и показана связь между местонахождением некрополей. Аналогичный подход применен в отношении транспортных маршрутов валахов, пролегающих между горными шахтами и итальянскими городами Далмации. Маршруты выстроены в зависимости от местоположения захоронений. Время транспортных перевозок совпадает со временем формирования захоронений. Сходство между некоторыми петроглифами и устойчивостью погребальных традиций румын/валахов северо-востока Сербии способствует подтверждению гипотезы относительно значимого вклада валахов в появление надгробных памятников с петроглифами.

Ключевые слова: валахи, захоронения, петроглифы, трансгумация, транспорт, охрана, погребальные традиции.

Summary

The emergence of vlach necropolises with petroglyphs in Western Balkans

The paper deals with some activities and traditions of Vlachs connected to the emergence of necropolises with impressive tombstones and petroglyphs in Bosnia and Herzegovina, and in surrounding countries like Croatia, Serbia and Montenegro. The paper approaches the traces of the Vlach transhumance in the Western Balkans and the connection between transhumance and the position of the necropolises. Similar approach is made about the traces of the Vlach transportation routes between the mines in the mountains and the Italian cities of Dalmatia. The routes are set in connection with the position of some necropolises. The duration of transportation activities coincides in time with the duration of the formation of necropolises. A similarity between some petroglyphs and the persistence of funerary rites of the Romanians/Vlachs from North East Serbia strengthens the hypothesis of Vlach main contribution to the emergence of necropolises with petroglyphs.

Key words: Vlachs, necropolises, petroglyphs, transhumance, transportations, guards, funerary traditions.

The Vlachs are the Latinized and the indigenous population of Balkans, descendents of the Eastern Roman Empire. “Vlach” is an exonym for Romanians, Aromanians, and other latinophons from the Balkans, Poland, Slovakia, Ukraine and Czech Republic. The Vlach language is a Latin language, very closely related to Romanian. They kept the orthodox faith of the Eastern Roman Empire. A large part of Vlachs was over time slowly assimilated by the Slavs, and they gradually lost their language in Western Balkans. According to several researchers the Vlach [28; 10; 15; 18, p. 215] medieval necropolises with gravestones and petroglyphs (stecci in Serbian) of Western Balkans were elevated between the 12th and 16th centuries.

There are some unclear data in connection with the emergence of the funerary monuments with petroglyphs: why did they appear in the area of Herzegovina and partially in the surrounding countries? There were some approaches of this subject. Marian Wenzel wrote that the tombstones “were initially erected by feudal aristocracy, and that the custom was

later adopted and the decoration much elaborated by certain groups known as Vlachs, who were organized in a *cătun*, (small village in Romanian and Albanian), on a tribal, non-feudal basis. The Vlachs being economically strengthened by their *pastoral products trade* with Ragusa, started to imitate the upper classes. Other non-Vlachs inhabitants adopted the same custom” [29, p. 15]. John Fine wrote that the Vlachs controlled the carrying trade and the protection of caravans from brigands and they became extremely rich and came to dominate Zeta (Montenegro) and Hum (Zachlunia, today in Herzegovina) [10]. According to Šefik Bešlagić, some mountainous regions were not suitable for the livestock farming and settlements and have no funerary monuments with petroglyphs. The same situation is for the Northern parts of Bosnia, where the Hungarian policy did not permit the presence of the “schismatics”. The emergence of large markets, related to carrying and the mining centres, and the creation of a civil class influenced the decline of placing funerary monuments with petroglyphs [3].

In order to further clarify the subject of the emergence of funerary monuments, the paper goes deeper into the topic and shows supplementary data about the connection between the activities of the Vlachs and the position of necropolises. The paper describes the traces of the Vlach transhumance in the Western Balkans and the connection between transhumance and necropolises. Also, data about the traces of the Vlach transportation routes between the mines in the mountains and the Italian cities of Dalmatia are connected with necropolises. The duration of transportation activities of the Vlachs is the same as the duration of the necropolises elevation. Finally, the similarity between bygone rituals showed in some petroglyphs and present funerary traditions of the Romanians/Vlachs from North East Serbia are revealed, strengthening the hypothesis of Vlach main contribution to the emergence of necropolises.

Transhumance is a seasonal movement of herders with their livestock between summer and winter pastures. It is practiced between higher pastures in summer and lower valleys in winter.

Vlachs from Western Balkans participated in the founding of Zeta and Hum principalities. Zeta was led for a while by a Vlach family (Balšić or Balša). The German linguist Gustav Weigand found that the name Balša is used in Romania. Ștefan Starețu wrote that Balšić are alleged ancestors of the Balș family of Moldavia [22, p. 95]. John Fine considered that “the occupation of shepherd seems to have been dominated in Hum by ethnic Vlachs” [10]. As can be seen in the transhumance map (Fig. 1) there are a lot of toponyms of Vlach and Romanian resonance as

Romanja, Visitor, Durmitor, Pirlitor, Vlasina, Vlasic, Vlahinja, Vlasulja, etc.

A lot of personal names used in Western Balkans were identified as Vlach [18, p. 129]: Banjan, Balac, Bilbija, Boban, Bokan, Banduka, Bencun, Belen, Bender, Besara, Bovan, Čokorilo, Darda, Doman, Drečo, German, Gac, Gala, Jarakula, Kalin, Kešelj, Keser, Kočo, Kalaba, Kokoruš, Kosor, Lopar, Macura, Mataruga, Pađen, Palavestra, Punja, Riđan, Šola, Šolaja, Šabat, Šurla, Šatra, Škipina, Špira, Tubin, Taor, Tintor, Kecmani, Šikmani, Toromani, Šumani, Karani, Šurlani, Servani, etc.

Ilona Czamańska wrote that “The majority of Serbs from the Republika Srpska of modern Bosnia is of Vlach origin, as well as the majority of the population from Bosnia and Herzegovina in general. Natural conditions are extremely favourable for the conduct of pastoral activity because of the numerous mountain meadows covered in lush grass (which was rare in the Balkans)”. She also considered that the result of islamization is “the creation of a specific Slavic-Islamic culture in Bosnia by the population which was ethnically Vlach. One can speak in this area:

1. About Vlachs who evolved into the Serbian nation.
2. About Vlachs who evolved into the Bosnian nation.
3. A least numerous group, can be mentioned, namely Roman Catholics who are most often identified with the Croats, although they do not necessarily identify themselves as Croats” [5].

The main transhumance traces in the Western Balkans and some necropolises near these paths are shown in (fig. 1). The transhumance supposes highland pastures in summer and lower plains in winter. According to these extremities, there are necropolises in mountains, in plains, and along the transhumance traces. The highland necropolises are less decorated and the gravestones are simpler.

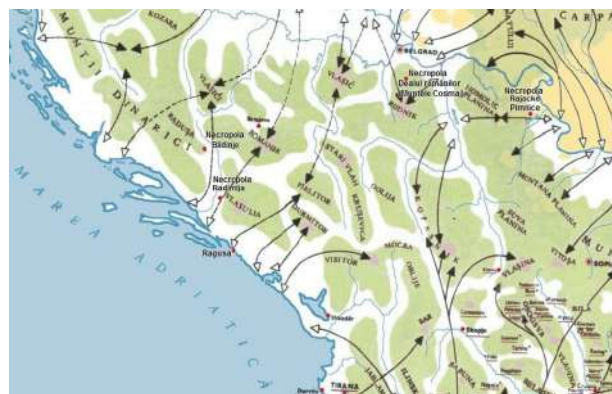


Fig. 1. Transhumance routes of the Vlachs in Western Balkans and some necropolises; adapted from Dimitrie Macrea [16]

Some examples of necropolises in Bosnia and Herzegovina were revealed by Djuro Tosić [26]. He identified Vlach necropolises at Stolac (Radimlja village), Ljubinje, Bileća, Boljuni, Vlahovici, Kruševo and Obosko, placed near the transhumance paths to mountains. Radimlja is frequently cited as the most important Vlach necropolis [9, p. 89]. Arthur Evans noted that the family of Banjani (from Bileća area) was mentioned as Vlachs in medieval Bosnia, Herzegovina and Montenegro, in the Middle Ages, in Ragusan reports and Serbian chrysobulls [8]. Banjani villages currently include Klenak, Koprivice, Macavare, Milovići, Miljanići, Petrovići, Prigradina, Riječani, Tupan. Also, Blidinje necropolis is near the transhumance path to Vlasica mountain. Near Ljubinje area there was a Vlach area of Boban family, attested by Esad Kurtović [14]. Also, a lot of medieval written records make references to Vlach settlements in Bileća area [27].

The necropolises Bajina Bašta and Prijepolje placed along the transhumance traces to Pirlitor Mountain are typical examples of Vlach monuments in Serbia. The hill named “Dealul românilor”/“Vlasko brdo”, placed at 20 km South of the Danube, near Kosmaj mountain, has a highland necropolis with simple parallelipedic stones. In Timoc region, at Rajacke Pinnice, there is a Vlach necropolis with stone pillars with petroglyphs. All these necropolises are placed near transhumance traces. There are over 3000 gravestones in 121 Serbian localities [24]. The earliest records of the names of the Vlachs as well as the names of localities in Serbia, show a combination of Vlach and Slav elements. Ștefan Starețu wrote that “the Serbs and Vlachs are probably a single ethnic substance, constructed in the Balkan Peninsula as a unity in the 8th – 14th century” [22, p. 82].

The Vlach necropolis with petroglyphs from Cetinje, in Montenegro (built by the sons of a Vlach family [3], about 1450, next to the church they founded), are very close to the transhumance routes from Visitor mountains to the plains near the bay of Cattaro/Kotor. Also Žabljak and Plužine necropolises are placed near the transhumance paths to Pirlitor and Durmitor mountains. The Vlach Drobnjaci family was attested in the documents from Cattaro/Kotor area from the very end of the 14th century [13].

In Croatia, and especially in Dalmatia, Vlachs were known as Morlachs. The word Morlach is derived from Italian Morlacco, being connected to Greek Μαυροβλάχοι, a translation of Turkish Karavlahs. Kara (black) means North in Turkish geography [19]. Alberto Fortis, an Italian writer, naturalist and cartographer described “Morlachia” land in his book “Viaggio in Dalmazia”. Alberto Fortis discovered during his travels a “Morlachian ballad” (Hasanaginica)

and other Morlachian songs. He also discovered the Dalmatian funerary monuments with petroglyphs later named “stecci”.

The necropolises from Dubravka and Konavle, for example, are placed at the extremities of transhumance traces of the Durmitor mountain. Necropolises of Velika and Mala Crljivica and other Dalmatian necropolises are placed along the Trilj-Imotski road, an old Roman road and a transhumance trace along the sea shore. Drăgănescu identified the sea shore transhumance route from Albania to Istria and showed that it was still in use during the 18th and the 19th centuries [6; 17]. The Vlachs were transhumant herdsmen, shepherds, and farmers, but later became specialized in transportation and guarding activities. Vlachs had gained a monopoly on the carriage and begun to amass an impressive fortune [9, p. 94]. According to Marian Wenzel, the funerary monuments with petroglyphs found in and around Bosnia and Herzegovina “were not the tombs of medieval heretics (Bogomils) and they must be the grave markers of Herzegovinian stock breeders, who had achieved relative prosperity, as mounted armed guards accompanying the caravans between Ragusa/Dubrovnik and the silver and lead mines in the first decades of Ottoman rule in Bosnia” [28]. There are connections between transportation activities of the Vlachs and their settlements, especially between trade routes and the emergence and the decay of the Vlach necropolises (fig. 2). Similarly with the elevation of the funerary monuments, the carriage activities started approximately in the “13th century, when the exploitation of Balkan mines began in earnest, and lasted until the 16th or 17th centuries, when mining in the region declined as a result of the influx of cheaper silver and other factors” [12, p. 97-110].

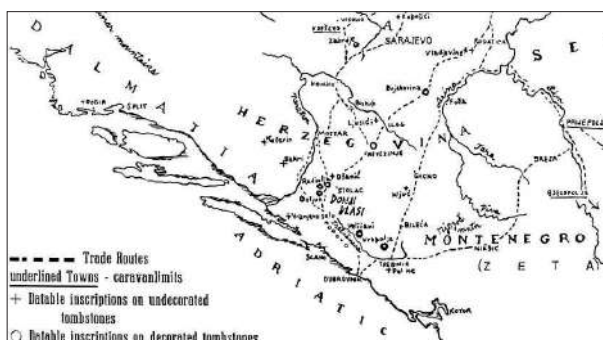


Fig. 2. Trade routes of Vlachs and some necropolises.

Source: Maximilian Hartmuth [12, p. 107]

The necropolis next to Bileća, for example, is mentioned in the 14th and 15th century as an important crossroad town in caravan routes from the mines and mountains to the Italian cities from Dalmatia.

The necropolis contains gravestones with petroglyphs from the 13th to the 16th century, which weigh up to 5 tons. The necropolis belongs to the period of Vlach economic revival before the Turkish occupation [1].

Generally, carriage is connected to armed guards. Vlachs were hired by the Dalmatian merchants, to lead and to protect the caravans from brigands. Through this occupation, some Vlachs became extremely rich and had dominated the Hum region [10]. The increased wealth of Vlachs in the Western Balkans as a result of carriage, mounted guard and trade of pastoral products resulted in a demand for luxury goods and artistic tombstones.

Some necropolises from Herzegovina contain tombstones with petroglyphs with dancers as depicted in (fig. 3).



Fig. 4. Funerary dance of Romanian/Vlach villagers of Duboka, Timoc region; bouquets are held between dancers. *Source:* Elizabeth Wayland Barber
Fig. 3. Petroglyphs depicting a funerary dance (hora).
Sources: left [11], right [25]

The majority of scholars has attempted to explain the petroglyphs containing a dance (*hora* in Romanian/Vlach or *choros* in Greek or *kolo* in Serbian) motif by linking its depiction to the performances of such dances in the course of funerary rituals. Marian Wenzel wrote that the Romanians/Vlachs of North East of Serbia (Duboka village) “still perform *hora* in which three female dancers carry bunches of flowers, while the leader carries a sword, which corresponds to a few petroglyphs with *hora* depicted on some funerary monuments. This particular dance is believed to serve as a soul’s guide to the other world” [29, p. 348]. Elizabeth Wayland Barber approached the petroglyphs with “hora” and mainly the petroglyphs with dancers with flowers (fig. 4) and wrote: “The parallels between (Romanian/Vlach) dancers from Duboka in Timoc and the depictions on medieval funerary stecci are far too close for accident” [2]. She also made a comparison between male dancers wielding swords from petroglyphs and the Romanian dance “Călușari”. The cult of the dead, called “Pomana” and the laments of Vlach in Timoc region (North-East of Serbia), were approached by Annemarie Sorescu-Marinkovic [21], David Binder, Paun Es Durlic and many other researchers.

Binder wrote that: “The villagers (from Homolie area) were parading in their annual ‘Pomana’ festival, singing softly and moving with a sedate two-step and carrying candles, mirrors, cakes and wine” [4]. Paun Es Durlic observed that one day after Pomana ritual, three widows dance (hora) around a table, holding platters with bread and singing these verses in Romanian: “La rai, suflete la rai, Bagă seamă cui mi-o dai, Că la poarta raiului, Șede floarea soarelui, Și mirosul florilor! In English: To heavens soul, to heavens, Be careful to whom you give, Since at the Heaven’s gate, There is a sunflower, Smelling sweetly” [7]. Some rituals are an evidence of paganism and may be the source

of many customs and ceremonies that exist even today in the Romanian minority (called Vlasi by Serbs) from Timoc region, and even in Romania. The similarity between ancient dances of some petroglyphs and the funerary dances of today Romanian/Vlach minority in the Timoc region may be considered as a continuity of ancient funerary traditions among the Romanians/Vlachs. This part of the spiritual culture of the Vlachs may be considered the most ancient form of funerary spirituality in the whole of Europe [23].

A research project supported by the World Bank in 1992–1994 had found that “Yugoslav historiographies deny any specific ethnic (and even cultural) identity of the Vlachs, and denounce especially their contribution to the creation of regional national states. In this way, historians in the former Yugoslavia and the Balkans have generally completely ignored the Vlachs as a research issue. Thus, the history of these stateless people is still obscured and politically biased. Evidence that the Vlachs (or any other rival group) could have been territorial predecessors or biologically, culturally, linguistically or politically a real contender and sometimes or often an important factor in shaping the nation’s identity, are routinely rejected as groundless. That is why there is hardly any serious and critical interpretation of the Vlach presence and impact in the history and contemporariness of any of the respective Balkan states” [20]. The funerary monuments with petroglyphs in former Yugoslavia were left to nature destruction, reutilization and vandalism, so the number of gravestones decreased dramatically.

A proposal made by some of the former Yugoslav countries to UNESCO had as a result the inclusion of a number of necropolises in the list (<http://whc.unesco.org/en/decisions/6921>) of UNESCO World Heritage but *without the mention of the Vlach minority* contribution. It is a case that shows how UNESCO failed to protect the heritage of minorities.

Conclusions

Vlach heritage in the Western Balkans is special and unique since its funerary monuments and its ethos are defined by archaic traditions with the cult of dead as its central structure. There is even paganism in the Vlach traditions and it may be the source of many customs and ceremonies that exist even today in the Romanian minority from the Timok region in Serbia.

According to Marian Wenzel and Elizabeth Wayland Barber, the similarity between some petroglyphs and some funerary rites of today of the Romanian/Vlach minority from North-East of Serbia may be considered as a confirmation of the Vlach mark in the emergence of the necropolises with petroglyphs.

The majority of transhumance routes from Bosnia and Herzegovina, Serbia, Montenegro and Croatia are bordered with necropolises of Vlachs. In many cases funerary monuments were degraded or vandalised.

The transportation activities of the Vlachs from silver mines to Ragusa and other Dalmatian cities started approximately in the 13th century, when the exploitation of Balkan mines began in earnest, and lasted until the mining in the region declined as a result of the influx of cheaper silver and other factors as Islamization of Vlachs. The development of the transportation activities performed by Vlachs was synchronous with the development of the necropolises and the routes are very close to the necropolises from Bosnia and Herzegovina.

The transhumance traces, transportation routes and armed guarding of caravans are in connection with the rising of the financial status of a large category of Vlachs and with the emergence of necropolises.

The inclusion of some necropolises in the list of UNESCO World Heritage without the mention of Vlach minority contribution failed to protect the heritage of Vlach minority despite the protective role of the organization.

Bibliography

- Alexeeva T. I. Bioarchaeological analysis of sex differences in mortality profiles and stress levels in the late medieval population from Mistehaly, Bosnia and Herzegovina. In: *Journal of Paleopathology*, 1999, 11(2). 76 p.
- Barber E. W. *The Dancing Goddesses: Folklore, Archaeology, and the Origins of European Dance*. New York, W. W. Norton & Company, 2013, Chapter Medieval Traces.
- Beslagic S. Stecci katalosko topografski pregled. Sarajevo: Veselin Masleša, 1971, p. 43-45.
- Binder D. *Farewell Illyria*. CEU Press, 2013. 55 p.
- Czamańska I. Vlachs and Slavs in the Middle Ages and Modern Era. In: *Res Historica*. Lublin, 2016, 41. 19 p.
- Drăgănescu C. Transhumance in Romania: past, present and future. In: *Archiva Zootechnica*. Balotești, 1998, nr. 5, p. 15-25.
- Durlic P. E. *Sacred Language of the Vlach Bread*. Belgrade: BalkanKult, 2011. 33 p.
- Evans A. *Ancient Illyria: an archaeological exploration*. I. B. Tauris, 2007. 35 p.
- Fine J. V. A. *The Bosnian Church*. New York: East European quarterly, 1975.
- Fine J. V. A. *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century*. Michigan: University of Michigan Press, 1994. 19 p.
- Grešak G. Neretva watersheds. In: <https://www.flickr.com/photos/gresakg/8400747915/in/photostream/> (visited 23.02.2018).
- Hartmuth M. Mineral Exploitation and Artistic Production in the Balkans after 1250. In: *Ottoman Metalwork in the Balkans and in Hungary*. Hrsg. Ibolya Gerelyes

& Maximilian Hartmuth. Budapest: Hungarian National Museum, 2015.

13. Kovijanić R. Crnogorska plemena u kotorskim spomenicima (XIV–XVI vijek) (in Serbian). Titograd: Istorijski institut SR Crne Gore, 1974. 172 p.

14. Kurtovic E. Vlasi Bobani (in Croatian). Sarajevo: Društvo za prouavanje srednjovjekovne bosanske historije, 2012. 162 p.

15. Lovrenovic D. Stecci: Bosansko i humsko mramorje srednjeg vijeka (in Croatian). Ljevak, 2013, p. 52-307.

16. Macrea D. Probleme de lingvistică română. București: Editura Științifică, 1961, planșa 2.

17. Micle I. C. From Carpathians to Pindus, Transhumance—a bridge between Romanians and Aromanians. In: Central European Regional Policy and Human Geography. Debrecen: Debrecen University, 2013. 31 p.

18. Mužić I. Vlasi i starobalkanska pretkršćanska simbolika jelena na stećcima. In: Vlasi u starijoj hrvatskoj historiografiji (in Croatian), editor Ivan Mužić. Split: Muzej hrvatskih arheoloških spomenika, 2010.

19. Poghirc C. Romanizarea lingvistică și culturală în Balcani. In: Aromânii, istorie, limbă, destin. Editor: Neagu Giuvara. București: Editura Humanitas, 2012. 17 p.

20. Ruzica M. The Balkan Vlachs/Aromanians Awakening, National Policies, Assimilation. Globalization, Nationalism and ethnic conflicts in the Balkans and its regional context. Proceedings of the ASN Conference. Belgrade (Serbia), September 2006.

21. Sorescu-Marinkovic A. The Vlach Funeral Laments: Tradition Revisited. In: Balcanica, 2004, nr. 35, p. 199-222.

22. Starețu Ș. Medieval name and ethnicity: Serbs and Vlachs. In: Balcanica Posnaniensia, Poznań–Bucharest, 2015, Ius Valachicum I, XXII/1, p. 82-95.

23. Stojanjelović D., Miljković Đ., Stepanović M. Šamanizam kao turistički potencijal Istočne Srbije (in Serbian). Proceedings of the Contemporary Trends in Tourism, Hospitality and Gastronomy Conference. Novi Sad (Serbia), October 14, 2008.

24. Stošić, J. P. July 24, 2014. „Stećci su jedinstven fenomen Balkana”. In: <https://www.vecernji.hr/vijesti/stecci-su-jedinstven-fenomen-balkana-952140> (vized 12.01.2018).

25. Tombstones – Stecci The 8th Wonder in Croatia, September, 2016: <http://croatiatips.com/stecci-medieval-tombstones/> (vized 23.02.2018).

26. Tosic D. Contribution to the identification and dating of Vlach stecci in eastern Herzegovina (in Serbian). In: Istoriski zapisi. Cetinje, 1999. Vol. 72. 105 p.

27. Vucinich W. A Study in Social Survival: The Katun in Bileca Rudine, University of Denver, 1975. 15 p.

28. Wenzel M. Bosnian and Herzegovinian Tombstones – Who Made Them and Why? In: Sudost-Forschungen. 1962. 21, p. 102-143.

29. Wenzel M. Ornamental motifs on tombstones. Sarajevo: Veselin Masleša, 1965.

Octavian Ciobanu (Iași, România). Doctor în istorie, profesor, Universitatea „Grigore T. Popa”.

Октавиан Чобану (Яссы, Румыния). Доктор истории, профессор, Ясский университет им. Григоре Т. Попа.

Octavian Ciobanu (Iași, Romania). PhD in History, Professor, University “Grigore T. Popa” from Iași.

E-mail: oct.ciobanu@gmail.com

Natalia GRĂDINARU

MODELE DE CONVIETUIRE INTERETNICĂ ÎN SATELE ȘAPTEBANI ȘI CINIȘEUȚI DIN REPUBLICA MOLDOVA

Rezumat

Modele de conviețuire interetnică în satele Șaptebani și Cinișeuți din Republica Moldova

În prezentul articol, în baza unui sondaj de opinie și a cercetărilor de teren, sunt examinate modelele de interacțiune etnică dintre populația majoritară a moldovenilor și grupul etnic al ucrainenilor. Autoarea identifică și analizează, de asemenea, comportamentul cotidian și modelele culturale la care apelează comunitatea etnicilor ucraineni în localitățile cercetate. La nivel de percepție a „celuilalt”, rezultatele investigației consemnează un spectru divers de atitudini și modele de comportament, în funcție de mediul cultural, formele de comunicare în masă, experiența personală legată de contactul direct cu acesta, stereotipurile furnizate de mediul social. Rezultatele sondajului realizat în aceste comunități relevă de fapt un potențial înalt în planul interacțiunii tolerante între indivizii acestor comunități și reiterează modele de comportament cotidian ideal. Se poate de presupus că procesul se datorează coexistenței îndelungate a grupurilor etnice, în care tradițional procesele integrative au prevalat asupra proceselor de diferențiere. Chiar dacă acest model de comportament trebuie păstrat, volatizarea diferențelor specifice condiționează un melanj cultural, manifestat prin transformări sociale, lingvistice și culturale.

Cuvinte-cheie: interculturalitate, interacțiune etnică, ucraineni, reprezentări, Republica Moldova.

Резюме

Модели межэтнического взаимодействия в селах Шаптебаны и Чинишеуць в Республике Молдова

В настоящей статье рассматриваются некоторые этнические модели взаимодействия между большинством и украинской этнической группой на основе полевых исследований и опросов. Автор выявляет и анализирует также поведение и культурные модели сообщества этнических украинцев из изученных сел. На уровне восприятия «другого» результаты исследования показали широкий спектр установок и моделей поведения в зависимости от культурной среды, формы массовой коммуникации, личного опыта непосредственного контакта и стереотипов социальной среды. Результаты исследования, проведенного в данных сообществах, продемонстрировали высокий потенциал толерантного межличностного взаимодействия и могут служить позитивными моделями повседневного поведения. Данные модели, вероятно, сложились вследствие длительного сосуществования этнических групп, в ходе которого интегративные

процессы традиционно преобладали над процессами дифференциации. Несмотря на необходимость сохранения такой модели поведения, исчезновение отличительных особенностей приводит к культурному смешению, которое проявляется в социальных, лингвистических и культурных трансформациях.

Ключевые слова: межкультурность, этническое взаимодействие, украинцы, представления, Республика Молдова.

Summary

Models of ethnic interaction in the villages of Șaptebani and Cinișeuți in the Republic of Moldova

The present article deals with some models of ethnic interaction between the majority and Ukrainian ethnic group on the base of the field studies and inquiries. The author also identifies and analyzes common behaviour and cultural models of ethnic Ukrainians' community from the studied villages. At the level of perception of the Other, the research results show a wide spectrum of attitudes and models of behaviour dependent on cultural medium, forms of mass communication, personal experience of direct contact, and stereotypes of social medium. The research carried out in the given communities, revealed a high potential regarding a tolerant interpersonal interaction and may serve as positive models of everyday behaviour. These models probably result from a prolonged coexistence of the ethnic groups, in which integrative processes prevailed over differentiation ones. Despite the necessity of this model of behaviour to be kept, vanishing of special characteristics leads to a cultural melange, manifested through social, linguistic and cultural transformations.

Key words: interculturality, ethnic interaction, Ukrainians, representations, Republic of Moldova.

Introducere

Problema interacțiunii etniilor conlocuitoare într-un anumit teritoriu continuă să rămână un subiect de actualitate în mediul științific din Republica Moldova. Coexistența mai multor etnii (grupuri etnice, minorități naționale), care se diferențiază semnificativ din punct de vedere numeric, determină implicarea grupurilor nondominante din punct de vedere lingvistic și cultural în varii procese etnice, cum ar fi asimilarea etnică, aculturația, consolidarea etnică, integrarea interetnică. Factorii ce au determinat aceste procese sunt de ordin extern (comunitatea teritoriului, raportul numeric al grupurilor de con-

tact, dominația culturală și lingvistică etc.), dar și de ordin intern (valorile și atitudinile culturale care întrețin diferențele culturale și confesionale).

În Republica Moldova, ucrainenii reprezintă cel mai numeros grup etnic și locuiesc preponderent în nordul și estul teritoriului ei (în așezările rurale și urbane din raioanele Râșcani, Glodeni, Edineț, Briceni, Ocnița, Drochia, Camenca, Râbnița) și în orașele mari (Chișinău, Bălți, Tiraspol și Tighina) [7].

Problema interacțiunii interetnice a fost analizată în numeroase studii din domeniul etnologiei, sociologiei etnice, științelor politice și demografice, psihologiei sociale, etnice și interculturale de către specialiști consacrați [2]: Constantin Popovici, Valentin Zelenciuc, Olga Luchianet, Veaceslav Stepanov, Ecaterina Cojuhari, Victor Cojuhari, Irina Caunenco, Oleg Galușcenco, Nina Ivanova, Alexei Romanciuc. Totuși, formele actuale de interacțiune interetnică și modelele de comportament cotidian ale ucrainenilor din comunitățile rurale nominalizate mai sus nu au intrat în vizorul cercetătorilor, motiv care ne-a determinat să elaborăm un sondaj de opinie la acest capitol. Armonia conviețuirii interetnice în acest gen de comunități, intens percepută de noi în timpul cercetărilor de teren prin metoda observației și în comunicarea vie cu oamenii locului, a fost imboldul și îndemnul central spre aprofundarea cercetării de față.

Necesitatea studierii relațiilor interetnice rezidă în reușita sa de a favoriza perceperea mecanismelor de construire a identității etnice a ucrainenilor, dar și a proceselor de pierdere a identității etnice / înaintării unei alte identități, elucidarea reprezentărilor construite de către etnicii titulari vizavi de grupurile minorităților conlocuitoare, și invers, autoidentificarea minorităților în procesul de integrare, permițând identificarea și înțelegerea unor căi de soluționare a degradării etno-identitare prin care trec aceste grupuri etnice.

Satul Șaptebani din raionul Râșcani, conform recensământului din anul 2004, deține o populație de 1 740 de locuitori, dintre care: bărbați – 819, femei – 921.

Componența etnică (pe naționalități), conform datelor recensământului din 2004, se prezenta în felul următor [3]:

Nr.	Naționalitate	Nr. de locuitori	% de locuitori
1	Moldoveni/ Români	1 213	69,71
2	Ucraineni	500	28,74
3	Ruși	21	1,21
4	Găgăuzi	2	0,11
5	Altele	4	0,23

Conform aceleiași surse, în localitate au fost înregistrate 735 de gospodării casnice, iar mărimea medie a unei gospodării era de 2,4 persoane.

Pentru prima dată, satul Șaptebani a fost menționat documentar în anul 1425 cu denumirea Stăncăuți. În 1904, conform „Dicționarului Geografic” semnat de Zamfir Arbore, „Șaptibani sau Stăncăuți”, avea 112 case, cu o populație de 790 suflete, „locuitorii erau țărani români, cari posedau pământ de împroprietărire 1 035 desetine. Țăranii se mai ocupau și cu cărașeria”.

Apartenența etnică predominantă, potrivit rezultatelor recensământului din Republica Moldova efectuat ulterior, în 2014, se prezintă astfel:

<i>Moldoveni</i>	<i>Ucraineni</i>	<i>Ruși</i>
71,8%	25,0%	1,4%
1 048	365	20

Relieful din zonă este predominant de câmpie deluroasă. Pe teritoriul satului se întâlnesc numeroase bazine acvatice de mărime medie și o pădure de foioase. Localitatea are potențial ecoturistic, dispunând de acest vast teritoriu forestier, care poate servi drept loc de odihnă.

La Șaptebani se extrage zăcământ de piatră, cariera fiind situată între satul Șaptebani și satul Vărațic. Resursele agroclimatice specifice satului vizează livezile (de mere), terenurile agricole (dintre culturi: sfecla de zahăr, grâul, floarea-soarelui).

Satul Cinișeuți este o localitate în raionul Rezina. Conform datelor recensământului din anul 2004, populația satului constituie 2 734 de persoane, iar structura etnică a populației era următoarea [3]:

Nr.	Naționalitate	Nr. de locuitori	% de locuitori
1	Moldoveni/ Români	2 004	73,3
2	Ucraineni	661	24,18
3	Ruși	50	1,83
4	Găgăuzi	2	0,07
5	Bulgari	3	0,11
6	Evrei	1	0,04
7	Polonezi	1	0,04
8	Romi/Țigani	8	0,29
9	Altele	4	0,15

Conform recensământului efectuat în anul 2014, apartenența etnică predominantă din satul Cinișeuți, raionul Rezina, se prezenta astfel:

<i>Moldoveni</i>	<i>Ucraineni</i>	<i>Ruși</i>
79,3%	17,6%	1,7%
1 952	432	43

Dacă comparăm procentul de prezență a ucrainenilor, observăm că în intervalul dintre recensăminte, timp de 10 ani, acesta a scăzut drastic în detrimentul populației majoritare. Presupunem că această scădere se datorează, în primul rând, gradului înalt de migrație în zonele urbane, inclusiv în afara hotarelor Republicii Moldova. În al doilea rând, considerăm că un rol important revine procesului de autoidentificare a indivizilor din această comunitate (mulți dintre cei care în 2004 se declarau ucraineni, în 2014 își asumă apartenența la comunitatea de moldoveni sau de ruși).

La începutul secolului XX, satul Cinișeuți număra 480 de gospodării, o biserică din piatră, spital, școală primară, moară; aici are loc săptămânal un mare iarmaroc de vite. În 1880, la școala din Cinișeuți (care activa din 1861) a fost deschisă o clasă specială, unde elevii erau deprinși cu meșteșugul olăritului.

În perioada sovietică, în aceste sate funcționau școli cu predare în „limba moldovenească”, care aveau în fiecare promoție o clasă cu predare în limba rusă. De obicei, majoritatea elevilor erau de origine ucraineană.

Menționăm că, în perioada regimului totalitar-comunist din RSS Moldovenească, toate grupurile etnice din spațiul pruto-nistean au fost supuse unui continuu proces de rusificare, atingând palierul lingvistice, sociale, culturale. Ca urmare, majoritatea reprezentanților minorităților etnice s-a detașat de valorile tradiționale proprii, de limba maternă și au urmat strategii identitare hibride. În cazul ucrainenilor, consemnăm trei tipare: 1) dezicerea de identitatea „ucrainean”; 2) înaintarea identității de „rus” sau „moldovean”; 3) prezentarea unei identități neutre – identitatea de „hohol” [6; 8, p. 81].

Aspecte metodologice

Prin articolul de față, în baza unui sondaj de opinie și a cercetărilor de teren realizate în rândul locuitorilor (ucraineni, moldoveni/români) din satele Șaptebani (r-nul Râșcani) și Cinișeuți (r-nul Rezina), vom releva conceptele locuitorilor asupra propriei identități etnice, interacțiunii interetnice (interculturale), asimilarea diferitor practici culturale. La fel, vor fi identificate și analizate modelele de comportament cotidian al acestui grup etnic.

Studiul s-a efectuat pe parcursul anului 2014 în satul Cinișeuți, raionul Rezina, și pe durata anului 2016 – în satul Șaptebani, raionul Râșcani. Subiecții au fost persoane cu vârsta cuprinsă între 16–78 de ani, majoritatea din cei intervievați fiind de vârstă medie (89 persoane din satul Șaptebani și 110 din Cinișeuți). Apartenența etnică a respondenților: moldoveni/români, ucraineni, ruși.

Am optat pentru cercetarea acestor sate din mai multe puncte de vedere. Ambele sunt sate mixte, au același procent de prezență a ucrainenilor, dar colportează o diferență la nivel conceptual de percepție a identității etnice a „celuilalt” și a relațiilor interculturale.

Dimensiunea eșantionului din satul Șaptebani a fost de 89 de persoane, care corespunde aproximativ 0,2% din locuitorii ucraineni. Eșantionul a cuprins toate tipurile de indivizi, ținându-se cont de vârsta celui interviat. Am optat pentru a intervieva un număr mai mare de persoane de vârstă medie, în special în rândul populației ucrainene. Dat fiind că ne interesa și felul în care este perceput grupul etnic al ucrainenilor, am interviat populația vorbitoare de limbă română și rusă.

Materialul empiric: date și analiză

Pentru a înțelege cum se raportează ucrainenii la mediul multietnic în care locuiesc, vom analiza răspunsurile respondenților cu privire la atitudinea lor față de modelele de interacțiune și comportament cotidian. Dat fiind faptul că e foarte important să se facă distincție între convingerile declarate ale indivizilor cu strategiile uzitate în comunicarea de zi cu zi, vom interveni pe parcurs cu completări, rezultate din propriile observații.

Prima deducție care rezultă din analiza răspunsurilor respondenților la sondaj indică asupra faptului că pentru majoritatea ucrainenilor din satul Șaptebani etnia nu a devenit o categorie socială importantă și nu are efect asupra percepției lor asupra lumii. Astfel, 58% dintre respondenții din satul Șaptebani au afirmat că „pentru mine nu contează naționalitatea mea și naționalitatea oamenilor din jurul meu”; doar 42% dintre respondenți au remarcat că „eu niciodată nu uit că sunt reprezentantul etniei ucrainene în Republica Moldova”. Concomitent, aceștia sunt conștienți de creșterea importanței identificării etnice în general: 49% din respondenți consideră că „omului modern nu-i este neapărat necesar să se simtă reprezentant al unei naționalități”, în timp ce 51% consideră că „o persoană are nevoie să se simtă parte a unui grup etnic”.

Lucrurile stau puțin diferit în satul Cinișeuți, raionul Rezina. Din cei intervievați, peste 61% au afirmat că etnia pentru ei se prezintă ca „o categorie socială importantă”, iar „apartenența lor etnică își lasă amprenta în viața cotidiană, relațiile interculturale”. Aceste reprezentări se regăsesc în comportamentul de zi cu zi al oamenilor. 40% dintre persoanele căsătorite au spus că soțul lor „este o persoană de altă naționalitate”, preponderent fiind moldoveni și ruși.

La întrebarea „Cum ați reacționat la o eventuală căsătorie a fiicei Dvs. (fiu, frate, soră) cu o persoană

de altă etnie?”, 24% au răspuns că „indiferent”, 26% „ar fi aprobat”, 25% „nu ar aproba, dar nu se vor împotrivi”, 16% „absolut nu ar fi de acord”, și 16% „indecisi”. În plus, doar 35% dintre respondenți cred că „căsătoria mixtă duce la pierderea identității etnice”, în timp ce 48% nu sunt de acord cu acest lucru, iar 17% au fost indeciși.

Aproximativ aceeași repartizare procentuală o întâlnim și în mediul locuitorilor satului Cinișeuți, raionul Rezina: 28% – „indiferent”, 25% „ar fi aprobat”, 23% „nu ar aproba, dar nu se vor împotrivi”, 15% „absolut nu ar fi de acord”, și 15% „indecisi”. Respectiv, 32% dintre respondenți cred că „căsătoria mixtă duce la pierderea identității etnice”, 44% nu sunt de acord cu acest lucru, iar 16% au fost indeciși. La întrebarea „Ești gata să accepți pe un moldovean în calitate de rudă apropiată” 56% dintre respondenți ucraineni din satul Șaptebani au răspuns pozitiv și 17% – negativ, care este în mare măsură în concordanță cu răspunsurile anterioare. 52% au fost dispuși să accepte ca rudă apropiată un reprezentant al comunității etnicilor ucraineni, iar 50% – pe cel al comunității etnicilor ruși.

Afilieră ucrainenilor la obiceiurile autohtonilor sau lipsa fricii de „erodare etnică” s-a făcut remarcată și în preferințele culinare ale acestora – pe de o parte, predomină preparatele ucrainești (borșul ucrainesc, „deruni” sau „draniki”, colțunașii, păpănașii), pe de alta – mâncărurile tradiționale moldovenești (plăcintele, găluștele, friptura) [1].

Conlocuirea armonioasă a grupurilor etnice din aceste comunități poate servi ca exemplu de construire a unei coexistențe pașnice în cadrul unei societăți multietnice, dar și ca antiexemplu. Fraza „Ia-ți parasolă și hai după picirișchi” este un exemplu de mixaj lingvistic și a devenit virală pentru satul Șaptebani. Și la Cinișeuți cuvintele ucrainești sunt des întâlnite în vorbirea de zi cu zi. De exemplu: colțunașii sunt numiți „chiroaște” sau „haidamaci cu chelea” (dată fiind dimensiunea mai mare a colțunașilor ucrainești în comparație cu cei din bucătăria tradițională moldovenească), ambele cuvinte fiind de proveniență poloneză, cu sensul de „cazac rebel” în Polonia (termenul, potrivit DEX-ului, are omolog și în turcă – *haydamak*, care se traduce ca bandit, tâlhar).

Același melanj s-a făcut observat și în alte sfere ale vieții. Majoritatea respondenților au fost încântați să menționeze coabitarea cu alte etnii ca un factor de influență majoră, manifestată prin dobândirea unor noi calități. Printre calitățile valoroase enumerăm: ospitalitatea, bunăvoința, răbdarea, interesul și respectul pentru strămoși, obiceiurile și tradițiile, mentalitatea și manierele. Printre calitățile detestate s-au enumerat: trufia și obrăznicia.

Predispunerea pentru relații strânse de prietenie cu alte etnii s-a făcut observată și în răspunsurile ce se referă la contactul zilnic. Astfel, la întrebarea „Sunteți gata să aveți în calitate de vecin un moldovean?” – locuitorii din satul Șaptebani – 88% au răspuns pozitiv, 2% – negativ, iar 10% s-au declarat nehotărâți. Răspunsurile la aceeași întrebare în ceea ce privește „rușii” a fost după cum urmează: 82,2% – negativ și, respectiv, 16% nehotărâți. Repartiția procentuală pentru satul Cinișeuți se prezintă în următorul fel: 79% au dat un răspuns afirmativ, 4% negativ și 9% nehotărâți, 8% au refuzat să răspundă.

În calitate de șef de origine „moldovean” sunt dispuși să aibă 74% dintre intervievați din satul Șaptebani și, respectiv, 68% din Cinișeuți. „Șef rus” au dorit să aibă 66% dintre indivizi din satul Șaptebani și 73 din satul Cinișeuți, „alte etnii” – 50% dintre respondenți din satul Șaptebani și 51% din Cinișeuți. În calitate de prieten apropiat – 87%, 73% și, respectiv, 58%. Este evident că ucrainenii mențin o complementaritate ridicată în ceea ce privește diferite grupuri etnice. Specific pentru aceste sate este faptul că cel mai înalt grad de încredere în toate domeniile vieții îl atribuie moldovenilor și abia după aceasta – rușilor.

În același timp, ucrainenii au păstrat intact sensul valoric al propriilor tradiții și obiceiuri. Astfel, la întrebarea „Respectați obiceiurile și riturile practice la nașterea unui copil?”, „Da, în totalitate”, au declarat 56% dintre respondenți, „Da, în mare parte” – 44%, în timp ce „nu” au spus doar 4% dintre respondenți. La aceeași întrebare, dar cu referire la obiceiurile de nuntă, răspunsuri negative au fost date doar 3%, în timp ce „complet” și „parțial” – 57% și, respectiv, 47%. În ceea ce privește ritualul funerar, răspunsurile afirmative au predominat.

După cum era de așteptat, în categoria sărbătorilor tradiționale și elementelor de patrimoniu s-au regăsit și cele generate de epoca sovietică. De exemplu, printre cele mai populare sărbători, predomină cele religioase (Sfintele Paști, Crăciunul, „Sviatoi vecer” (Seara Sfântă), Anul Nou și „Maslenița”). Câțiva dintre tinerii intervievați au menționat – Halloween-ul. Peste 90% dintre respondenți au afirmat că respectă sărbătorile tradiționale, dintre care 54% – permanent.

79% dintre respondenți au declarat că știu cântecele lor populare și, cu încredere, au enumerate melodii devenite populare în era presovietică: „Несе Галя воду”, „Грицю, Грицю, дороботи”, „Ой, нагорі два дубки”, „Вечір на дворі”, „Калинка”, „Ой, у вишневому садочку”, „Черный ворон” etc. Printre cântecele populare tradiționale se regăsesc însă și melodiile create în epoca sovietică: „Катюша” „Ой, цветет калина в поле у ручья”.

Concomitent, mulți respondenți au menționat o mare varietate de obiceiuri și ritualuri populare – de la nunți și botezuri la înmormântări și luare de rămas bun de la iarnă. Ritualurile stabilite în timpurile sovietice, cum ar fi serbarea „Anul Nou”, au fost menționate în repetate rânduri. Acest fapt duce la ideea că cei 25 de ani de la prăbușirea ideologiei sovietice și-au lăsat amprenta asupra populației în etate, dar apare sub o formă mult transformată și se întâlnește mai puțin frecvent.

Un deosebit interes prezintă analiza importanței pe care o are religia în viața cotidiană a satelor. 78% dintre respondenți au declarat că se consideră a fi oameni de credință, 5% au negat cu tărie acest lucru, 13% și-au schimbat opinia pe parcursul interviului, 4% au fost indeciși. Dintre ei, 83% merg la biserică, dar numai 16% fac acest lucru în mod regulat, 26% merg la biserică de sărbători, 48% – de la caz la caz, iar 11% au fost indeciși. În concluzie, atestăm un grad mai scăzut de religiozitate.

Răspunzând la întrebarea „Pe cine din persoanele de vază de etnie ucraineană cunoașteți?”, cel mai frecvent respondenții au nominalizat: Natalia Gordienko, cântăreață, participantă la mai multe concursuri internaționale; Serghei Covalciuc, fotbalist; Mark Tkaciuk, fost politician comunist (PCRM).

Concluzii preliminare

În baza celor analizate, enunțăm că răspunsurile informatorilor și respondenților din satul Șaptebani (r-nul Râșcani) și satul Cinișeuți (r-nul Rezina) au identificat lipsa dovezilor care ar confirma existența situațiilor nefavorabile la nivel comunicativ și cultural-simbolic pentru ucrainenii din aceste localități. Interacțiunea la nivel individual și de grup, dar și la nivel de interpenetrare a elementelor culturii materiale și spirituale nu întâmpină obstacole; lipsesc cu desăvârșire tendințe de izolare și evitare a contactelor cu cei de altă etnie.

Conlocuirea armonioasă a grupurilor etnice din aceste comunități poate servi ca exemplu de construire a unei coexistențe pașnice în cadrul unei societăți multietnice, dar și ca exemplu de melanj cultural. Procesul de concepere a imaginii cu referire la o identitate etnică se realizează pe parcursul vieții individului, care își construiește judecățile despre „celălalt” pe baza contactului direct cu acesta, și/sau prin ceea ce i-au furnizat indivizii din mediul lui social. Informațiile adiacente sau stereotipe sunt prezentate, de asemenea, în cadrul relațiilor interumane (familie, grup de prieteni, vecini etc.) de cultura în care există (modele culturale, istorie, literatură, artă) și de formele de comunicare în masă.

Rezultatele sondajului realizat în aceste comunități relevă un potențial înalt în planul interacțiunii

tolerante între indivizii acestor comunități și reiterează modele de comportament cotidian ideal. Se poate de presupus că procesul se datorează coexistenței îndelungate a grupurilor etnice, în care tradițional procesele integrative au prevalat asupra proceselor de diferențiere. Chiar dacă acest model de comportament trebuie păstrat, volatilizarea diferențelor specifice condiționează un melanj cultural, manifestat prin transformări sociale, lingvistice și culturale.

În cadrul studiului empiric am stabilit că între etnia titulară și cea ucraineană nu există distanțare, în ciuda heterostereotipurilor sau preferințelor etnice ale unor indivizi sau instituții și organizații culturale. Spre deosebire de alte regiuni, în ierarhia preferințelor etnice ale ucrainenilor, locul principal este rezervat etniei titulare. Investigația realizată este dovada faptului că experiența interacțiunii pozitive este un mecanism important în transformarea imaginii grupurilor care interacționează și în consolidarea relațiilor interetnice armonioase.

Concluzionând, putem menționa că problemele care au fost abordate în acest studiu necesită o continuă investigație atât din perspectivă emică, cât și din cea etică. Cunoașterea valorilor etniilor conlocuitoare ne va ajuta să consolidăm potențialul multicultural al societății și va fi în stare să schițeze evoluția climatului interetnic din Republica Moldova.

Referințe bibliografice / References

1. Nicoglo D. Unele particularități ale tradițiilor alimentare ale ucrainenilor din Republica Moldova (în baza investigațiilor de teren). In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2012, nr. XI–XII, p. 14-23.
2. Prisac L. Relațiile interetnice din Republica Moldova în istoriografie. In: Enciclopedica. Revista de Istorie a Științei și Studii Enciclopedice, 2014, nr. 1–2 (6–7), p. 45-58.
3. Recensământul populației 2004. Caracteristici demografice, naționale, lingvistice, culturale. Biroul Național de Statistică al Republicii Moldova. In: <http://www.statistica.md/pageview.php?l=ro&idc=295&id=2234> (vizitat 06.05.2018).
4. Zavtur A., Ciobu E. Relațiile interetnice: realități și perspective. In: Probleme ale filosofiei și dreptului. Chișinău, 1993, nr. 2, p. 28-35.
5. Зеленчук В. С. Национальное возрождение и проблемы этнической идентичности. In: Этническая мобилизация и межэтническая интеграция. М., 1999, с. 143-150. / Zelenchuk V. S. Natsional'noye vozrozhdeniye i problemy etnicheskoy identichnosti. In: Etnicheskaya mobilizatsiya i mezhetnicheskaya integratsiya. М., 1999, s. 143-150.
6. Кауненко И. Проблемы типологии этнической идентичности молдаван. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2012, nr. XI–XII, p. 23-26. / Kaunenکو I. Problemy tipologii etnicheskoy identichnosti moldavan. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2012, nr. XI–XII, p. 23-26.

7. Кожухарь В. Г. Украинцы Молдовы и процессы этнической интеграции. In: Материалы Международной научно-практической конференции „Национальные образы мира” (Кишинев, 22–23 октября 2003 г.). Кишинев, 2003, p. 186-195. / Kozhukhar' V. G. Ukraintsy Moldovy i protsessy etnicheskoy integratsii. In: Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii „Natsional'nyye obrazy mira” (Kishinev, 22–23 oktyabrya 2003 g.). Kishinev, 2003, p. 186-195.

8. Степанов В. Развитие этногосударственного законодательства в Республике Молдова (1989–2005 гг.) и деятельность государственных учреждений в деле защиты прав и свобод национальных меньшинств (на примере украинского населения). In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 8-109. / Stepanov V. Razvitiye etnogosudarstvennogo zakonotvorchestva v

Respublike Moldova (1989–2005 gg.) i deyatel'nost' gosudarstvennykh uchrezhdeniy v dele zashchity prav i svobodnykh natsional'nykh men'shinstv (na primere ukrainskogo naseleniya). In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 8-109.

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 Grădinaru (Chișinău, Republic of Moldova). PhD in History, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: gradinarunatalia23@gmail.com

Adrian DOLGHI

EXPERIENȚE ȘI PERSPECTIVE ÎN DOMENIUL CARTOGRAFIERII PATRIMONIULUI CULTURAL ȘI ISTORIC DIN REPUBLICA MOLDOVA

Rezumat

Experiențe și perspective în domeniul cartografierii patrimoniului cultural și istoric din Republica Moldova

În Republica Moldova au fost întreprinse un șir de încercări de cartografiere a patrimoniului istoric și cultural, acestea însă nu s-au încununat de succes; până în prezent nu au fost elaborate atlase istorice și etnografice.

În anii 1960–1961, o echipă în frunte cu N. Mohov s-a ocupat de elaborarea unui atlas istoric. Manuscrisul nu a fost publicat. În anii '60, o echipă mixtă a lucrat la elaborarea *Atlasului regional al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei*. Din cauza represiunilor asupra științei etnografice din RSSU, acesta nu a mai fost finalizat. Echipa din RSSM condusă de V. Zelenciuc a continuat munca în vederea realizării *Atlasului istorico-etnografic al RSS Moldovenești*, dar nici acesta n-a fost publicat.

În anii 1973–1975 a fost editată seria *Harta arheologică a RSS Moldovenești* în 8 volume. De succes s-au bucurat și lingviștii de la AȘM, care au editat, în anii 1968–1973, *Atlasul lingvistic moldovenesc* în 4 volume (ALM), iar în anii 1993–2003 *Atlasul lingvistic român pe regiuni. Basarabia, nordul Bucovinei, Transnistria* (ALRR, Bas.). O experiență reușită, de asemenea, constituie hărțile turistice ale Republicii Moldova.

Cu toate acestea, în Republica Moldova sunt acumulate cunoștințe și experiență importantă în ce privește utilizarea metodelor cartografice de cercetare în domeniul științelor umanistice, care, coagulate, pot contribui la realizarea unor atlase ale patrimoniului cultural.

Cuvinte-cheie: cartografierea culturală, atlas, hartă, patrimoniu cultural, Republica Moldova.

Резюме

Опыт и перспективы в области картирования культурного и исторического наследия Республики Молдова

В Республике Молдова был предпринят ряд попыток картографировать историческое и культурное наследие; они не увенчались успехом, до сих пор не разработаны исторические и этнографические атласы.

В 1960–1961 гг. научный коллектив под руководством Н. Мохова занимался разработкой исторического атласа. Рукопись не была опубликована. В 1960-х гг. смешанная научная группа трудилась над разработкой *Регионального атласа Украины, Беларуси и Молдавии*. Из-за преследования этнографической науки в УССР атлас не был закончен. Команда из МССР во главе с В. Зеленчуком продолжила работу по реализации *Историко-этнографического атласа Молдавской ССР*, но и на этот раз он не был опубликован.

В 1973–1975 гг. была издана серия *Археологическая карта Молдавской ССР* в 8-ми томах. Успех имели также и лингвисты из АН МССР, опубликовавшие в 1968–1973 гг. *Молдавский лингвистический атлас* в 4-х томах (ALM), а в 1993–2003 гг. – *Румынский лингвистический атлас по регионам. Бессарабия, Северная Буковина, Приднестровье* (ALRR, Bas.). Туристические карты Республики Молдова также представляют собой успешный опыт.

В Республике Молдова накоплены важные знания и опыт в использовании картографических методов при исследованиях в области гуманитарных наук, которые, в своей совокупности, могут способствовать разработке атласов культурного наследия.

Ключевые слова: культурное картирование, атлас, карта, культурное наследие, Республика Молдова.

Summary

Experiences and perspectives in the field of mapping the cultural and historical heritage of the Republic of Moldova

A number of attempts to map the historical and cultural heritage have been undertaken in the Republic of Moldova, though they have not been successful. Historical and ethnographic atlases have not been developed so far.

In the years 1960–1961, a team led by N. Mohov dealt with the elaboration of a historical atlas. The manuscript was not published. In the 1960s, a mixed team worked on the development of the *Regional Atlas of Ukraine, Belarus and Moldova*. Because of the repression of the ethnographic science in the Ukrainian SSR, it has not been finalized. The team from the Moldavian SSR led by V. Zelenciuc continued its work on the realization of the *Historical and Ethnographic Atlas of the Moldavian SSR*, which has not been published either.

In the years 1973–1975, the series of the *Archaeological Map of the Moldavian SSR* was published in 8 volumes. The linguists from the Academy of Sciences of Moldova, who in 1968–1973 published the *Moldavian Linguistic Atlas* in 4 volumes (ALM), and in 1993–2003 the *Romanian Linguistic Atlas of the Regions Bessarabia, Northern Bukovina, Transnistria* (ALRR, Bas.) enjoyed attainment. The tourist maps of the Republic of Moldova also constitute a successful experience.

However, important knowledge and experience is gained in the Republic of Moldova regarding the use of cartographic research methods in humanities, which, coagulated, can contribute to the completion of cultural heritage atlases.

Key words: cultural mapping, atlas, map, cultural heritage, Republic of Moldova.

Cartografierea digitală a patrimoniului cultural reprezintă o direcție inovativă și în dezvoltare în numeroase țări ale lumii, care oferă soluții științifice pentru valorificarea patrimoniului cultural. Pentru această direcție de cercetare științifică și de activitate practică, într-un șir de țări s-a încetățenit termenul *cultural mapping* (cartografierea culturală). Se mai utilizează și alți termeni apropiați: *cultural resource mapping* (cartografierea resurselor culturale), *cultural landscape mapping* (cartografierea peisajelor culturale), *participatory GIS* (sisteme geoinformaționale comune).

Termenul de *cultural mapping* este utilizat frecvent de UNESCO în documentele sale. Prin acest termen se înțelege procesul identificării, inventarierii, salvărdării și reprezentării cartografice a valorilor culturale materiale și nemateriale ale regiunilor, comunităților locale. UNESCO abordează metoda *cultural mapping* drept o cale de păstrare a diversității etnoculturale, punând accent pe cartografierea patrimoniului cultural al popoarelor băștinașe și al comunităților locale. Una din lucrările importante în acest sens este *Cultural mapping and indigenous peoples. A report for UNESCO*, autor P. Poole [18]. Lucrarea este dedicată teoriei și practicii cartografierii patrimoniului etnocultural al popoarelor băștinașe.

Tehnologic, practica *Cultural mapping* a parcurs calea de la hărțile imprimare pe hârtie și modele 3D fizice, la utilizarea tehnologiilor GIS și utilizarea serviciilor online. Astăzi există instrumente performante GIS și online care pot servi la realizarea tehnică a obiectivelor propuse. Sunt numeroase proiecte realizate în acest sens în lume care pot servi drept modele sau inspirație în realizarea unor obiective în acest domeniu în Republica Moldova. De exemplu: *Tools for Safeguarding Culture* [22]; *The UNESCO Silk Road Online Platform* [21], *Atlasul Etnografic Român online* [4].

Hărțile patrimoniului cultural pot contribui la soluționarea unor sarcini de ordin științific prin stimularea sau deschiderea unor noi perspective în cercetare, realizarea unor noi cunoștințe referitoare la arealele de răspândire a anumitor culturi, trăsături specifice sau generale, ne oferă răspunsuri concrete privind procesele de migrație și răspândire a elementelor culturii materiale și imateriale etc.

Hărțile patrimoniului cultural sunt instrumente eficiente pentru planificarea economică și crearea infrastructurii turismului. Obiectele culturii materiale și imateriale localizate pe hartă pot contribui la o mai eficientă organizare a traseelor turistice, pot oferi informații cu privire la concentrarea elementelor culturale pe regiuni, ținând cont și de natura lor, originea etnoculturală. Proiectările în sistemele GIS oferă un

spectru de utilizare mult mai vast, acestea țin și de proiectările ingineresti, sistematizarea digitală, dezvoltarea continuă a bazelor de date.

Diversitatea etnică în acest sens oferă un avantaj, deoarece cartografierea elementelor etnoculturale ale minorităților etnice ilustrează diversitatea și bogăția culturală a regiunilor, ceea ce trezește interes din punct de vedere nu doar științific, dar și economic și, mai ales, turistic. O primă etapă a cartografierii patrimoniului cultural al Republicii Moldova și elaborarea unui atlas al patrimoniului cultural trebuie să o constituie, în opinia noastră – valorificarea experienței existente în acest domeniu sub aspect teoretic, tehnologic și practic.

În prezentul articol ne-am propus să facem o sinteză a experiențelor de utilizare a metodelor cartografice în științele umanistice din Republica Moldova și a celor de elaborare și editare a unor atlase cu caracter socio-umanistic. Ținem să menționăm, de asemenea, că o astfel de abordare este efectuată în premieră; despre procesul elaborării hărților în științele umanistice nu s-a mai scris vreun studiu, iar despre cazurile particulare de editare a unor hărți sau atlase ne vom referi în continuare.

În anii 1960–1970, în instituțiile de cercetare din RSS Moldovenească din incinta Academiei de Științe a RSS Moldovenești au fost întreprinse primele încercări de cartografiere a patrimoniului istoric și cultural al țării, de elaborare a unor atlase cu caracter istoric și etnografic. Cercetările arheologilor și istoricilor sunt, și până în prezent, uneori însoțite de anumite hărți schematice ale evenimentelor și proceselor. Dar utilizarea metodei cartografice în cercetările istoricilor și etnografilor începe să fie implementată mai pe larg în RSSM, odată cu trasarea acestor direcții la nivelul Academiei de Științe a Uniunii Sovietice și inițierea unor proiecte unionale de elaborare a atlaselor.

Vom constata că perioada sovietică cunoaște mai multe încercări de elaborare a unor atlase referitoare la istoria Moldovei. În anii 1960–1961, o echipă de cercetători din cadrul Academiei de Științe a Moldovei, Secția Etnografie și Studiul Artelor, în frunte cu N. Mohov, s-au ocupat de elaborarea unui atlas istoric [2, d. 2, f. 1-32]. Din echipa care a lucrat la proiectul *Atlasului de istorie a Moldovei* au făcut parte un șir de cercetători cunoscuți din RSS Moldovenească, iar unii și în Republica Moldova, mai târziu: N. Chetaru, V. Marchevici, E. Ricman, N. Rafalovici, I. Hâncu, P. Bârnea, L. Dmitriev, D. Dragnev, D. Șemeacov, M. Muntean, V. Zelenciuc, Ia. Grosul, Ia. M. Copanschi, N. Moldovan, Z. Ivanova, I. Levit, M. Ghițiu.

Se preconiza editarea unui atlas de Istoria Moldovei care conținea 32 de hărți. Manuscrisul prezentat ca lucrare finalizată conține hărți referitoare la

spațiul pruto-nistean, dar și la cel al Țării Moldovei, începând cu epocile preistorice până la sfârșitul celui de al Doilea Război Mondial: 1) Monumente ale Paleoliticului; 2) Așezările tripolienilor din milenii IV–III î. e. n.; 3) Dacia romană și Cultura Cerneahov (sec. II–IV e. n.); 4) Așezările slave din sec. VI–XII; 5) Moldova în sec. XIV – prima jum. a sec. XVI; 6) Moldova. Așezările sec. XV; 7) Moldova (prima jum. a sec. XVI–XVII); 8) Moldova sec. XVIII; 9) Moldova sec. XVIII; 10) Moldova. Numărul și densitatea populației, anul 1774; 11) Densitatea și numărul mediu al locuitorilor în localități (1774); 12) Localitățile (conform catagrafiei din 1774); 13) Prisăcile în Moldova; 14) Creșterea ovinelor în Țara Moldovei; 15) Culturile cerealiere în Țara Moldovei, 1810; 16) Distribuția suprafețelor după destinație în gubernia Basarabia; 17) Culturile cerealiere. Structura suprafețelor arabile; 18) Iarmaroacele în gubernia Basarabia (prima jum. a sec. XIX); 19) Cultivarea viței de vie în gubernia Basarabia (înc. sec. XX); 20) Numărul de vite în gubernia Basarabia; 21) Distribuția pământurilor guberniei Basarabia după categoria socială a proprietarilor; 22) Numărul și componența etnică a populației oblastei Basarabia în anul 1856; 23) Numărul și componența etnică a guberniei Basarabia în anul 1897; 24) Mișcarea țărănească în Basarabia 1861–1872; 25) Mișcarea agrară în timpul primei revoluții ruse (1905–1907); 26) Mișcarea revoluționară de eliberare în Basarabia (1921–1940); 27) Intervenția militară și Războiul Civil (1918–1920); 28) RASS Moldovenească (harta administrativ-politică); 29) RASS Moldovenească (harta economică); 30) Mișcarea de rezistență și de partizani în Moldova (1941–1944); 31) Eliberarea Moldovei în 1944; 32) Instaurarea puterii sovietice (1917–1918) [2, d. 2, f. 1–32].

Unele hărți cuprinse în manuscris au fost perfectate de autori și au fost publicate în reviste de specialitate sau alte lucrări ale acestora. Vom menționa harta lui P. Bârnea, care a fost elaborată în cadrul Institutului de Istorie – „Harta amplasării localităților rurale ale Moldovei în sec. XV” [1, d. 85, f. 1]. Autorul a publicat harta sa în 1966 în revista *Проблемы географии Молдавии* (*Probleme ale geografiei Moldovei*) [24]. Cea mai mare parte a hărților incluse în manuscris nu au văzut lumina tiparului, atlasul nu a fost dus la sfârșit, acesta necesitând continuarea cercetărilor și o mai bună documentare, dar, probabil, din cauza că la acea etapă au existat alte subiecte mai prioritare, manuscrisul nu a fost dus până la etapa de editare. Ținem să remarcăm că lucrarea *Atlasul istoric al Moldovei* a fost elaborată în anul 1966, de pe principii de clasă și de pe pozițiile ideologice ale Uniunii Sovietice. Subiectele, începând cu anul 1917, sunt

abordate în conformitate cu tendințele istoriografiei oficiale din acei ani. Hărțile 26–32 reflectă atitudinea oficială față de subiectele legate de aflarea Basarabiei în cadrul României și de perioada celui de al Doilea Război Mondial și poziția oficială propagată.

Cu toate acestea, desprindem în șirul de hărți analizat rezultate ale cercetărilor și investigațiilor autorilor. Interesante și prețioase sunt mai ales elaborările referitoare la preistorie și epoca antică, epocile medievală și cea a aflării Basarabiei în componența Imperiului Rus (1812–1917). Astăzi informația ilustrată cartografic în aceste hărți ni s-ar părea insuficientă, deoarece, având acces la numeroase cercetări care au urmat anului 1966, dispunem de cunoștințe mai multe despre istoria Țării Moldovei și a Basarabiei. În ce privește modul de realizare a acestor hărți, vom observa calitatea nesatisfăcătoare a acestora, ele fiind realizate în creion cu mâna autorilor, cu pixul sau în tuș (foarte rar); de asemenea, lucrarea nu conține referințe la sursele valorificate, lipsesc datele concrete ilustrate grafic. Cu toate acestea, elaborările istoricilor din RSSM pot servi pentru documentare în vederea elaborării unor hărți cu utilizarea cunoștințelor și metodelor contemporane.

Începând cu anii '50 ai secolului XX, în unele republici unionale a fost trasat obiectivul de a fi elaborate atlase etnografice. Ca urmare, în RSFS Rusă au fost elaborate *Историко-этнографический атлас Сибири* (*Atlasul istorico-etnografic al Siberiei*) [30], publicat în anul 1961, iar concomitent se lucra la un alt atlas, care a fost publicat în anul 1970 – *Русские. Историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища и костюма (Украшение крестьянских домов и одежды). Середина XIX – начало XX в. (Rușii. Atlas istorico-etnografic. Din istoria locuinței și costumului național rus (Decorarea hainelor și caselor țărănești))*. Mijlocul sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea [40]. În anul 1957 s-a început lucrul asupra *Atlasului istorico-etnografic al ucrainenilor*.

În anii 60–70 ai sec. XX, proiectele de elaborare a atlaselor etnografice capătă o largă răspândire. La nivelul Academiei de Științe a URSS, din cadrul Institutului de Etnografie de la Moscova a fost lansată ideea de a elabora atlase etnografice regionale ale statelor baltice (Letonia, Lituania, Estonia); ale statelor caucaziene (Georgia, Armenia, Azerbaidjan), ale Asiei Mijlocii (Uzbekistan, Tadjikistan, Turkmenia), ale Kazahstanului. În cadrul acestui proiect s-a lucrat și asupra elaborării *Atlasului regional al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei*. Toate atlasele menționate urmau să fie incluse într-un atlas general – *Atlasul URSS*. Dar fiecare dintre atlase trebuia să reflecte particularitățile etnografice ale regiunilor Uniunii Sovietice.

Atlasul urma să illustreze cartografic răspândirea elementelor culturii materiale și spirituale ale ucrainenilor, bieloruşilor și moldovenilor. Inițial urmau să fie pregătite volumele referitoare la tehnica agricolă tradițională, locuința și vestimentația tradițională, iar ulterior – cele referitoare la mijloacele de transport, alimentație, îndeletniciri și meșteșuguri, tradiții și obiceiuri, folclorul oral și muzical. Se preconiza că va fi o lucrare complexă care trebuia să servească știința, dar și industria, avându-se în vedere că elemente ale culturii tradiționale urmau să fie valorificate în producerea bunurilor și în construcții. Sarcina a fost pusă preponderent Institutului de Studiu al Artelor, Folclor și Etnografie „M. T. Riłski” al Academiei de Științe din RSS Ucraineană, în colaborare cu alte instituții de cercetare – Institutul de Etnografie al AȘ a URSS, Sectorul de Etnografie și Studiul Artelor al Institutului de Istorie al AȘ a RSSM și Institutul de Studiu al Artelor, Etnografie și Folclor din RSS Bielorusă.

Colegiul de redacție era compus din K. Guslistii (Kiev); M. Rabinovici (Moscova); S. Bruk (Moscova); V. Gorlenko (Kiev); V. Zelenciuc (Chișinău); V. Naluko (Kiev) [38, p. 3-5; 28, p. 10].

Inițial, începând cu anul 1964, s-a preconizat elaborarea a trei volume diferite, pentru fiecare republică câte un volum separat, care urmau să reflecte cultura materială a RSS Ucrainene, a RSS Moldovenești și a RSS Bielorusie. Dar, în primul trimestru al anului 1965 Secția de Istorie a AȘ a URSS a decis unificarea atlaselor ucrainean, moldovenesc și bielorusc în unul regional. Au fost organizate expediții anuale în fiecare dintre republici; numeroase întâlniri ale echipei și discuții asupra metodologiei, chestionarelor, structurii atlasului.

În anul 1969 a fost elaborat *Prospectul Atlasului istorico-etnografic regional al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei* [38], care puncta metodologia, structura, obiectivele atlasului. Acesta urma să servească drept ghid metodologic pentru toate echipele implicate, dar și în calitate de publicație de popularizare a rezultatelor muncii până la acea etapă. Prospectul a fost completat cu editarea chestionarelor pentru expedițiile de teren.

Echipa din RSSM în frunte cu V. Zelenciuc s-a implicat activ în procesul de elaborare a atlasului, de asemenea a organizat numeroase expediții și a pregătit material pentru acesta: în rapoartele științifice pentru anii 1965–1969 – expedițiile grupului de lucru compus din V. Zelenciuc, M. Livșiț; L. Loscutova; N. Demcenco și uneori studenți de la Universitatea din Chișinău au organizat expediții anume pentru a acumula materiale pentru Atlasul istorico-etnografic [2, d. 4, f. 1; d. 5, f. 1]. În anul 1965, expediția s-a desfășurat în perioada 5 iulie–8 august în satele: Hansca,

Buțeni, Costești (raionul Lazovsk (astăzi Sângerei)), Manta (raionul Cahul), Crihana Veche (raionul Cahul), Răscăieți (raionul Suvorov (astăzi Ștefan-Vodă)). În anul 1966, expediția s-a desfășurat în localități din raioane din Cahul, Râbnița, Rezina, Briceni, precum și în satul Boian din regiunea Cernăuți [2, d. 5, f. 1]; în anul 1967, în satele Nemirovca (raionul Soroca); Grușca (raionul Râbnița); Drepcăuți (raionul Lipcani) [2, d. 6, f. 1].

Obiectivul expediției din anul 1966 a fost colectarea materialelor la tema „vestimentația” pentru atlasul istorico-etnografic și la alte teme investigate de cercetătorii Sectorului de Etnografie și Studiul Artelor: compartimentele referitoare la vestimentație, țesut, ritualuri au fost elaborate de V. Zelenciuc, sculptatul în piatră și lemn – M. Livșiț, locuința tradițională, cultura spirituală a găgăuzilor – M. V. Marunevici, uneltele agricole – N. A. Demcenco [2, d. 4, f. 1].

Rapoartele cercetărilor științifice și ale expedițiilor prezintă o activitate științifică intensivă și o muncă enormă realizată în cadrul temelor de cercetare și asupra *Atlasului istorico-etnografic*. Anual erau organizate expediții în localități diferite și cuprindeau reprezentativ întreg teritoriul țării. În paralel, se întrețineau comunicări cu grupele de cercetători din RSSU și RSSB.

Proiectul *Atlasului istorico-etnografic regional al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei* nu s-a realizat cu succes, din cauza unor represiuni asupra științei etnografice, care se afla la intersecția dintre interesele politice și știința obiectivă. Cercetarea specificului etnocultural al popoarelor URSS deseori era interpretată în cercurile nomenclaturii ca manifestare a naționalismului local, deși cercetătorilor li se punea drept obiectiv de a accentua și schimbările „pozitive” survenite în timpul puterii sovietice. În știința etnografică ucraineană au avut loc represiuni în sensul opririi lucrului asupra elaborării atlasului, asupra realizării monografiilor referitoare la cultura tradițională a ucrainenilor și asupra constituirii națiunii ucrainene. Din anul 1972, secretarul CC al PCU pentru ideologie V. Malanciuc tindea să-și impună autoritatea de patriot-internaționalist și a efectuat un șir de acțiuni de lichidare a instituțiilor de cercetare, a unor uniuni de creație, organizații obștești [23, p. 166; 24, p. 75]. Au avut loc lichidări de instituții, un șir de destituiri din funcții. Ca urmare, proiectul realizării *Atlasului istorico-etnografic regional al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei* a rămas nefinalizat.

În anii 1977–1979 observăm că în rapoartele expediției Secției de Etnografie și Studiul Artelor a Academiei de Științe a RSSM s-a revenit la desfășurarea expedițiilor în vederea realizării *Atlasului istorico-etnografic al RSS Moldovenești*, care urma să de-

vină parte componentă a *Atlasului general al URSS* [2, d. 21]. În același timp, cercetătorii ucraineni, care au prezentat în publicațiile lor procesul elaborării *Atlasului istorico-etnografic regional al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei* – G. Gonciar [26, 27], I. Ghilevici [25], nu semnaleză revenirea la elaborarea unui atlas etnografic al Ucrainei după încetarea cercetărilor asupra acestuia. Acest lucru ne permite să afirmăm că în RSSM expedițiile în vederea realizării *Atlasului istorico-etnografic al RSS Moldovenești* s-au realizat din perspectiva elaborării unui atlas separat de cel regional.

În anul 1985, la conferința *Проблемы атласной картографии* (*Probleme ale cartografierii de atlas*), care s-a desfășurat în perioada 28–30 ianuarie în orașul Ufa, M. Marunevici, cercetătoarea din cadrul Secției de Etnografie și Studiul Artelor a Academiei de Științe a RSSM, a ținut comunicarea *О работе над историко-этнографическим атласом Молдавии* (*Cu privire la lucrul asupra Atlasului istorico-etnografic al Moldovei*) [35]. Din rezumatul comunicării aflăm că se pregătea una din primele ediții: *Locuința*. M. Marunevici a constatat că planificarea unui atlas la nivel regional a fost pripită și că nu a fost posibilă realizarea unui atlas regional, din considerentul că aceasta presupune un nivel avansat de sinteză a materialului, ceea ce nu este posibil fără realizarea unui atlas local. Alte cauze ale eșecului au fost: „neclaritatea hotarelor etnice, componenta etnică pestriță a regiunilor de sud ale RSSM și celor de pe teritoriul Ucrainei din sudul Basarabiei; realizarea sintezei cartografice regionale și a generalizării arealelor și tipologiilor la scara regiunii era imposibilă fără etapa primară de cartografiere a materialului cu includerea variațiilor în clasificările tipologice, îndeosebi în zonele de contact și mixte” [35]. Prin urmare, au existat un șir de factori obiectivi care nu au permis realizarea atlasului istorico-etnografic regional. Distingem și faptul că cercetările de teren necesitau timp, eforturi, iar echipa era relativ mică pentru un astfel de proiect ambițios.

În anii 1973–1975, un grup de arheologi din RSS Moldovenească au elaborat și editat la editura „Știința” seria *Археологическая карта Молдавской ССР* (*Harta arheologică a RSS Moldovenești*) în 8 volume. Editarea acestei serii a reprezentat o realizare de excepție în acea perioadă, care rămâne a fi o ediție respectată până în prezent. Cercetările din anii '70 ai secolului trecut dețin numeroase cunoștințe care pot completa cunoștințele despre patrimoniul arheologic cartografiat și descris în seria la care ne referim. Colectivul de autori a muncit mai mulți ani la elaborarea acestei *Hărți arheologice*, având în vedere și faptul că au avut loc și câteva încercări nereușite în anii '60.

Colegiul de redacție al seriei *Harta arheologică a RSS Moldovenești* a fost alcătuit din P. Bârnea, N. Chetraru, V. Markevici, N. Rafalovici. Au colaborat cercetători consacrați din RSSM, după cum urmează: vol. 1) Chetraru N. *Monumentele epocilor paleoliticului și mezoliticului* [31]; vol. 2) Markevici V. *Monumentele epocilor neolitic și eneolitic* [34]; vol. 3) Dergaciov V. *Monumentele epocii bronzului* [29]; vol. 4) Lapușnean V., Niculiță I., Romanovscaia M. *Monumentele epocii timpurii a fierului* [33]; vol. 5) Ricman E. *Monumentele sarmaților și triburilor culturii Cerneahov* [39]; vol. 6) Fiodorov G., Cebotarenco G., *Monumentele slavilor antici (sec. VI–VIII)* [41]; vol. 7) Polevoi L., Bârnea P. *Monumentele medievale din sec. XIV–XVII* [37]; vol. 8) Nudelman A. *Topografia comorilor și a monedelor singulare găsite* [36].

Fiecare volum conține hărți speciale pe care sunt aplicate monumentele corespunzătoare. Sunt indici și liste ale monumentelor specifice epocilor incluse în volume cu descrieri scurte, datări, referințe.

Toate volumele sunt însoțite de ilustrații, bibliografie, indice de nume. De asemenea, fiecare volum este însoțit de câte un studiu introductiv în care sunt prezentate culturile specifice epocii și sunt explicate particularitățile acestora, istoricul cercetării în RSSM.

În domeniul cartografierii patrimoniului arheologic, relevante sunt hărțile publicate în lucrarea: *Istoria Moldovei. Epoca preistorică și antică (până în sec. V)* [11], realizată de către cercetătorii de la Institutul Patrimoniului Cultural în colaborare cu unii colaboratori din alte instituții, dar și de peste hotare. Lucrarea conține un șir de hărți ale monumentelor din diferite epoci, ale așezărilor, grupurilor culturale specifice, fortificațiilor etc. Vom menționa doar câteva: *Situația cultural-istorică în sec. XII–X î. Hr.* [11, p. 319]; *Culturi din perioada hallstatiană timpurie* [11, p. 334]; *Monumente getice din sec. VII–III î. Hr.* [11, p. 423] ș. a. Hărțile menționate și altele din acest volum ne oferă o viziune clară asupra populării spațiului dintre Prut și Nistru în diverse epoci istorice, asupra gradului de răspândire a unor culturi în acest spațiu, asupra proceselor demografice și etnice care aveau loc, asupra localizării principalelor situri arheologice din țară. Aceste rezultate pot servi la cartografierea celui mai timpuriu patrimoniu cultural care s-a mai păstrat.

Dacă referitor la patrimoniul arheologic sunt rezultate remarcabile de cartografiere, vom observa lipsa acestora referitor la patrimoniul etnografic, dar și al istoriei epocilor mai târzii. Până în prezent nu a fost publicat un atlas etnografic sau istoric referitor la spațiul dintre Prut și Nistru, cu excepția unor atlase generale cu caracter didactic referitoare la istoria românilor și universală [12; 13; 9], și a unor hărți se-

parate referitoare la anumite subiecte ale istoriei regiunii dintre Prut și Nistru (*Țara Moldovei în timpul domniei lui Ștefan cel Mare și Sfânt, harta Basarabia. 1812–1918*) [20; 7], precum și hărți murale cu caracter didactic referitoare la istoria românilor și universală, la care nu ne vom referi în prezentul articol. De asemenea, unii cercetători în studiile lor ce țin de diferite aspecte ale istoriei teritoriului dintre Prut și Nistru au elaborat hărți care contribuie la o mai adecvată înțelegere a problemelor cercetate. Printre aceștia menționăm arheologii S. Covalenco [32], O. Levițchi [11, p. 313–329], V. Haheu [10], istoricii Vl. Mischevca [13], S. Bacalov [6] și alți cercetători din Republica Moldova, care au utilizat în cercetările lor metoda cartografică.

În anul 2017 a fost întreprinsă o încercare de a reprezenta cartografic Basarabia în anii 1812–1918, care s-a finalizat cu editarea unui atlas etnoistoric ilustrat [8]. *Atlasul etnoistoric ilustrat al Basarabiei (1812–1918)* oferă o sinteză cartografică a istoriei Basarabiei în anii 1812–1918. În același timp, lucrarea menționată, deși se referă la anumite aspecte ale modului de viață, ocupații, componența etnică etc., nu substituie necesitatea elaborării unui atlas etnografic al regiunii după modelul celor concepute în RSSM, iar mai târziu realizate în România [5].

Mai insistenți în acest sens și de un mai mare succes s-au bucurat cercetătorii din cadrul Institutului de Limbă și Literatură al Academiei de Științe a RSS Moldovenești, care au elaborat și editat în patru volume, în anii 1968–1973, *Atlasul lingvistic moldovenesc (ALM)*, coordonator și coautor R. Udler [17, p. 46]. *Atlasul lingvistic moldovenesc* a avut drept sarcină de bază aprofundarea și completarea cunoștințelor despre situația graiurilor limbii române de pe teritoriul fostei Uniuni Sovietice, având o rețea deasă (240 de localități românești), cercetate la fața locului de către dialectologii chișinăuieni între anii 1957 și 1965 și care sate sunt situate în Basarabia, nordul Maramureșului istoric, nordul Bucovinei, ținutul Herța, Transnistria, sud-estul Ucrainei, Caucaz, Asia Mijlocie și în Ținutul Primoriei al Federației Ruse. ALM este un atlas regional [16, p. 69].

Ca o continuare directă a ALM, cercetătorii de la Institutul de Lingvistică al AȘM au elaborat și editat în patru volume, în anii 1993–2003, *Atlasul lingvistic român pe regiuni. Basarabia, nordul Bucovinei, Transnistria (ALRR. Bas.)*. Echipa care a muncit la elaborarea acestor volume a fost alcătuită din V. Pavel, V. Scifos, C. Strugăreanu, V. Corcimari, A. Dumbrăveanu, S. Spînu, R. Udler. Valoarea acestui atlas este incontestabilă, fiind apreciat înalt de comunitatea științifică din Republica Moldova și din România [16].

Am menționat aceste realizări valoroase în domeniul cartografiei lingvistice în calitate de experiențe importante în ceea ce privește utilizarea metodei cartografice în cercetare în domeniul științelor umanistice. Studiarea acestor experiențe va servi cercetătorilor și din alte domenii științifice decât lingvistica, drept un model privind realizarea unor opere cartografice care sintetizează cunoștințe vaste în domeniile de cercetare, patrimoniul etnografic, cultural etc.

Cercetătorul din cadrul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Moldova, D. Lozovanu, a realizat în colaborare cu T. Kahl, cercetător la Academia de Științe a Austriei, *Harta etnică a Moldovei* [3], în care este reprezentată prin diagrame componența etnică a localităților din Republica Moldova, în conformitate cu datele recensământului din anul 2004.

Un alt tip de hărți care reprezintă cartografic o parte din patrimoniul cultural al țării sunt hărțile turistice. Aceste hărți indică localizarea geografică și căile de acces ale celor mai importante obiecte turistice: monumente de arhitectură laică și religioasă, monumente istorice, muzee, monumente de artă populară, locuri de recreere și de odihnă etc. Aceste hărți reprezintă realizări importante în domeniul valorificării patrimoniului cultural, ele servesc drept un mijloc important de documentare pentru turiștii din Republica Moldova, dar și de peste hotare. Au elaborat hărți turistice atât agenți economici în persoana agențiilor de turism, cât și instituții de cercetare ca Institutul de Geodezie, Prospecțiuni Tehnice și Cadastru (INGEOCAD). Edițiile hărții turistice elaborate de INGEOCAD sunt bine documentate și localizează un spectru larg de obiecte turistice, reprezentând una din cele mai reușite publicații cartografice referitoare la patrimoniul cultural al Republicii Moldova [15, 19].

Putem concluziona că în Republica Moldova este acumulată o experiență importantă de utilizare a metodelor cartografice de cercetare în domeniul științelor umanistice. Astfel, metodele respective au fost utilizate în cercetările istorice, arheologice, etnografice, lingvistice și la elaborarea hărților turistice, care valorifică cunoștințe ce țin de patrimoniul arheologic, etnografic, istoric și cultural în ansamblu. Cu toate că există o experiență în domeniile enunțate, până în prezent nu au fost elaborate atlase științifice care să ofere un tablou de sinteză asupra patrimoniului cultural al Republicii Moldova, nici un atlas etnografic și nici istoric care ar reflecta cartografic spațiul dintre Prut și Nistru în toate epocile istorice. Remarcăm seria de publicații *Harta arheologică a RSS Moldovenești*, care reprezintă o realizare remarcabilă.

Cartografierea patrimoniului cultural poate contribui la rezolvarea unor sarcini științifice și practice: sinteza cunoștințelor și a informațiilor despre patrimoniul cultural al Republicii Moldova; determinarea particularităților și legităților răspândirii și dezvoltării culturilor naționale și ale etniilor conlocuitoare, interferențelor și interacțiunii dintre acestea; de asemenea, contribuie la elaborarea programelor de protejare și recuperare a mediului istorico-cultural de locuire a populației Republicii Moldova.

Hărțile patrimoniului cultural sunt instrumente eficiente pentru planificarea economică și crearea infrastructurii turismului. Obiectele culturii materiale și imateriale localizate pe hartă vor contribui la o mai eficientă organizare a traseelor turistice, vor oferi informații cu privire la concentrarea elementelor culturale pe regiuni, ținând cont și de natura lor, originea etnoculturală. Proiectările în sistemele GIS oferă un spectru de utilizare mult mai vast; acestea țin și de proiectările inginerești, sistematizarea digitală, dezvoltarea continuă a bazelor de date.

Obiecte ale cartografierii patrimoniului cultural sunt atât valorile materiale, cât și spirituale, create și păstrate de generațiile anterioare: monumente arheologice, istorice, de artă, arhitectură, ale științei și tehnicii, teritorii istorice, peisaje culturale, ritualuri, sărbători, fenomene ale creației artistice, meșteșuguri etc.

Întru realizarea unei sinteze cartografice asupra patrimoniului cultural al țării, acesta poate fi structurat pe niveluri sau compartimente: patrimoniul arheologic; patrimoniul istoric; patrimoniul artistic; patrimoniul etnografic; patrimoniul arhitectural; peisajele culturale.

Hărțile patrimoniului cultural pot fi utile pentru un câmp larg de utilizatori, începând cu cetățenii de rând, care au doar un interes cognitiv și terminând cu specialiști care se ocupă cu cercetări științifice. De asemenea, multe hărți pot fi utilizate în scopuri educaționale, de planificare economică în domeniile legate de dezvoltarea turismului, a educației culturale, continuarea și aprofundarea cercetărilor.

Referințe bibliografice / References

1. Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei (AȘ AȘM). F. 18, inv. 3. d. 85.
2. AȘ AȘM. F. 24, inv. 2, d. 2, 4, 5, 6, 21.
3. Atlas of Eastern and Southeastern Europe: Up-to-date ecological demographic and economic maps. 2.10-MD1; Ethnic consciousness in the Republic of Moldova in 2004. Berlin: Borntraeger, 2010.
4. Atlasul etnografic român on-line. In: <http://www.cimec.ro/AER/> (vizitat 20.05.2018).
5. Atlasul etnografic român. Vol. 1: Habitatul. București: Editura Academiei Române, 2003.
6. Bacalov S. Fenomenul odagiilor bugeceni (prima jumătate a sec. XIX). In: Anuarul Institutului de Istorie. Materialele sesiunii științifice anuale, 27 decembrie 2013, Chișinău: Lexon-Prim, 2014, p. 67-91.
7. Basarabia 1812–1918. Andrieș-Tabac S., Șarov I., Ojog I., Ciobanu P., Tomuleț V. Chișinău: Cartdidact, 2004.
8. Dolghi A., Felea A. Atlas etnoistoric ilustrat al Basarabiei (1812–1918). Chișinău: S.n., 2017.
9. Dolghi A., Felea A. Atlas: Istoria românilor și universală. Chișinău: S. n., 2016.
10. Haheu V. Tracii septentrionali și sciții: interferențe și transformări culturale. In: Revista Arheologică. Vol. IX, nr. 2, p. 33.
11. Istoria Moldovei. Epoca preistorică și antică (până în sec. V). Chișinău: S. n., 2010.
12. Istoria românilor: Epoca antică și medievală. Atlas istoric școlar. Chișinău: Cartdidact, 2001.
13. Istoria românilor: Epoca modernă și contemporană. Atlas istoric școlar. Chișinău: Cartdidact, 2001.
14. Mischevca Vl. Anul 1812: Două secole de la anexarea Basarabiei de către Imperiul Rusiei. Ed. a 2-a, rev. și ad. Chișinău: S. n., 2015.
15. Moldova: Harta turistică / Red.: Andrei A. Herzen. Chișinău: Ingeocad, 2004.
16. Pavel V. Graiul românesc de la est de Prut: retrospectivă și orientări în cercetarea dialectologică. In: Philologia. LVIII. Mai–august 2016, p. 68-72.
17. Pavel V. Limba română – unitate în diversitate. In: Akademos, nr. 4 (11), decembrie 2008, p. 45-50.
18. Poole P. Cultural mapping and indigenous peoples. A report for UNESCO. 2003.
19. Republica Moldova: Harta turistică. Chișinău: Ingeocad, 2010.
20. Țara Moldovei în timpul domniei lui Ștefan cel Mare și Sfânt: Ținuturi, orașe, cetăți, ctitorii, așezări rurale atestate documentar. Chișinău: Integritas SRL, 2007.
21. The UNESCO Silk Roads Project. In: <https://en.unesco.org/silkroad/unesco-silk-road-online-platform> (vizitat 20.05.2018).
22. Tools for Safeguarding Culture. In: <http://www.unescobkk.org/culture/tools-and-resources/tools-for-safeguarding-culture/culturalmapping/> (vizitat 20.05.2018).
23. Бажан О., Данилюк Ю. Політичні репресії як засіб придушення інакodomства. In: Опозиція в Україні (друга половина 50-х – 80-х рр. XX ст.: монографія. Київ, 2000, с. 166. / Bazhan O., Danilyuk Yu. Politichni represii yak zasib pridushennya inakodomstva. In: Opozitsiya v Ukraïni (druga polovina 50-kh – 80-kh rr. XX st.: monografiya. Kiïv, 2000, s. 166.
24. Бырня П. Карта сельских поселений Молдавии XV века. In: Проблемы географии Молдавии. Вып. 1. Кишинев, 1966, с. 112-119. / Byrnya P. Karta sel'skikh poseleniy Moldavii XV veka. In: Problemy geografii Moldavii. Vyp. 1. Kishinev, 1966, s. 112-119.
25. Гілевич І. «Регіональний історико-етнографічний атлас України, Білорусії та Молдавії» і польові дослідження в Україні (середина 1960-х – початок 1970-х рр.). In: Народознавчі зошити, 2011, № 3, с. 401-412; Gilevich I. «Regional'niy istoriko-etnografichniy atlas

Україні, Білорусії та Молдавії» і połovi doslidzhennya v Ukraїni (seredina 1960-kh – pochatok 1970-kh rr.). In: *Narodoznavchi zoshiti*, 2011, № 3, s. 401-412.

26. Гончар Г. Регіональний історико-етнографічний атлас України, Білорусії та Молдавії: історія створення. In: *Етнічна історія народів Європи*. 2013. Вип. 39, с. 72-77. / Gonchar G. Regional'nyu istoriko-etnografichniy atlas Ukraїni, Bilorusii ta Moldavii: istoriya stvorenniya. In: *Etnichna istoriya narodiv Єvropi*. 2013. Vyp. 39, s. 72-77.

27. Гончар Г. Роль К. Г. Гуслистого у підготовці історико-етнографічної монографії «Українці». In: *Український історичний збірник*. 2010. Вип. 13, с. 117-128. / Gonchar G. V. Rol' K. G. Guslistogo u pidgotovtsi istoriko-etnografichnoi monografii «Ukraїntsi». In: *Ukraїns'kiy istorichniy zbirnik*. 2010. Vyp. 13, s. 117-128.

28. Гуслистий К., Рабинович М. Робота над регіональним історико-етнографічним атласом України, Білорусії та Молдавії. In: *Народна творчість та етнографія*. 1969, nr. 4, с. 10-14. / Guslistiy K., Rabinovich M. Robota nad regional'nim istoriko-etnografichnim atlasom Ukraїni, Bilorusii ta Moldavii. In: *Narodna tvorchist' ta etnografiya*. 1969, nr. 4, s. 10-14.

29. Дергачев В. Памятники эпохи бронзы. Археологическая карта Молдавской ССР. Кишинев: Штиинца, 1973. / Dergachev V. A. Pamyatniki epokhi bronzy. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Kishinev: Shtiintsa, 1973.

30. Историко-этнографический атлас Сибири. Левин М. Г., Потапов Л. П. (ред.). М.: Издательство Академии Наук СССР, 1961. / Istoriko-etnograficheskiy atlas Sibiri. Levin M. G., Potapov L. P. (red.). M.: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1961.

31. Кетрару Н. Памятники эпох палеолита и мезолита. Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 1. Кишинев: Штиинца, 1973. / Ketraru N. Pamyatniki epokh paleolita i mezolita. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 1. Kishinev: Shtiintsa, 1973.

32. Коваленко С. Мезолит Пруто-Днестровского междуречья. In: *Revista Arheologică*, 2010. Vol. VI, nr. 1, p. 14. / Kovalenko S. Mezolit pruto-dnestrovskogo mezhdurech'ya. In: *Revista Arheologică*, 2010. Vol. VI, nr. 1, p. 14.

33. Лапушнян В., Никулицэ И., Романовская М. Памятники раннего железного века. Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 4. Кишинев: Штиинца, 1974. / Lapushnyan V., Nikulitse I., Romanovskaya M. Pamyatniki rannego zheleznogo veka. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 4. Kishinev: Shtiintsa, 1974.

34. Маркевич В. Памятники эпох неолита и энеолита. Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 2. Кишинев: Штиинца, 1973. / Markevich V. Pamyatniki epokh neolita i eneolita. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 2. Kishinev: Shtiintsa, 1973.

35. Маруневич М. В. О работе над историко-этнографическим атласом Молдавии. In: *Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Тез. 5-й конф. на тему «Проблемы атласной картографии»*, Уфа, 28–30 янв. 1985 г. Уфа, 1985, с. 112-113. / Marunevich M. V. O rabote nad istoriko-etnograficheskim atlasom Moldavii. In: *Areal'nye issledovaniya v yazykoznanii i etnografii: Tez. 5-y konf. na temu «Problemy atlasnoy kartografii»*, Ufa, 28–30 yanv. 1985 g. Ufa, 1985, s. 112-113.

36. Нудельман А. Топография кладов и находок единичных монет. Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 8. Кишинев: Штиинца, 1976. / Nudelman A. Topografiya kladov i nakhodok edini-chnykh monet. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 8. Kishinev: Shtiintsa, 1976.

37. Полевой Л., Бырня П. Средневековые памятники XIV–XVII вв. Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 7. Кишинев: Штиинца, 1974. / Polevoy L., Byrnya P. Srednekovye pamyatniki XIV–XVII vv. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 7. Kishinev: Shtiintsa, 1974.

38. Региональный историко-этнографический атлас Украины, Белоруссии и Молдавии: Проспект. Київ, 1969. / Regional'nyu istoriko-etnograficheskiy atlas Ukrainy, Belorussii i Moldavii: Prospekt. Kiiv, 1969.

39. Рикман Э. Памятники сарматов и племен черняховской культуры. Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 5. Кишинев: Штиинца, 1975. / Rikman E. Pamyatniki sarmatov i plemen chernyakhovskoy kul'tury. Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 5. Kishinev: Shtiintsa, 1975.

40. Русские. Историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища и костюма (Украшение крестьянских домов и одежды). Середина XIX – начало XX в. М.: Наука, 1970. / Russkie. Istoriko-etnograficheskiy atlas. Iz istorii russkogo narodnogo zhilishcha i kostyuma (Ukrashenie krest'yanskikh domov i odezhd). Seredina XIX – nachalo XX v. Moskva: Nauka, 1970.

41. Федоров Г., Чеботаренко Г. Памятники древних славян (VI–VIII вв.). Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 6. Кишинев: Штиинца, 1974 (1975). / Fedorov G., Chebotarenko G. Pamyatniki drevnikh slavyan (VI–VIII vv.). Arkheologicheskaya karta Moldavskoy SSR. Vyp. 6. Kishinev: Shtiintsa, 1974 (1975).

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

Адриан Долги (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

Gabriela BOANGIU

REPREZENTĂRI SIMBOLICE ALE „OMULUI BUN” ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

Rezumat

Reprezentări simbolice ale „omului bun” în folclorul românesc

Studiul de față își propune să evidențieze variațiile cu care este investită sintagma „om bun” în basme, colinde și proverbe. Se vor urmări anumite reprezentări simbolice ale „omului bun” așa cum apar în trei basme de Ion Creangă, și anume „Povestea porcului”, „Cinci pâni” și „Ivan Turbincă”, pornind, așadar, de la „omul bun” călător în lume, „omul bun” ospitalier și participant la ospăț și milostivul „om bun” căruia îi este deschisă Împărăția Cerurilor, este iubit de Dumnezeu, dar care cu greu renunță la păcatele mărunte ce-l împiedică să împlinească rânduiala creștină. Sunt prezente în studiu și trei colinde, care se adresează omului bun: „Om bun, deschide-ne poarta!” (cântată de Mirela Mănescu Felea), „Îmbucură-te, om bun” (cântă Ioan Bocșa), „Deschide poarta, om bun”, colind cules de Oana Bozga Pinteza din comuna Mărgău, județul Cluj. Colindele aduc mesajul hristic și pregătesc omul bun, creștinul sau creștinul în devenire pentru înțelegerea nașterii lui Iisus. Sintagma „om bun” primește, astfel, diferite semnificații, toate fiind reunite sub cupola largă a binelui împlinit, descoperit sau urmat.

Cuvinte-cheie: reprezentări simbolice, „om bun”, basm, colind, mesaj hristic.

Резюме

Символические представления о «хорошем человеке» в румынском фольклоре

Настоящее исследование нацелено на выявление вариаций, посредством которых выражение «хороший человек» отражается в сказках и колыдках. В исследовании рассмотрены определенные символические представления о «хорошем человеке», содержащиеся в трех сказках Иона Крянгэ – «Сказка о поросенке», «Пять хлебов» и «Иван Турбинка», – начиная с «хорошего человека», путешествующего по миру, гостеприимного «хорошего человека» и участника праздника, а также милосердного «хорошего человека», которому открыто Царство Небесное, который возлюблен Богом, но с трудом отрекается от своих маленьких грехов, что мешает ему исполнять свой христианский долг. В исследовании представлены и три колыдки, которые адресованы хорошему человеку: «Хороший человек, открой ворота нам!» (поет Мирела Мэнеску Феля), «Радуйся, хороший человек» (поет Иоан Бокша), «Открой ворота, хороший человек», колыдка, записанная Оаной Бозга Пинтя в коммуне Мэргэу (жуд. Клуж). Колыдки приносят христианское послание Христа и готовят хорошего человека, хри-

стианина или будущего христианина, к пониманию рождения Иисуса. Таким образом, выражение «хороший человек» приобретает разные значения, и все они воссоединяются под широким куполом исполненного, обнаруженного или последующего добра.

Ключевые слова: символические представления, «хороший человек», сказка, колыдка, христианское послание.

Summary

Symbolical representations of “good man” in Romanian folklore

The present study tries to highlight the symbolical representation of the expression “good man” as it appears in stories for children and in carols. Three stories for children written by Ion Creangă – “The Story of a Pig”, “Five loaves of bread”, “Ivan Turbincă” are analyzed. This way, we meet the “good man” or the “good woman” as traveler in search of a denouement for his/her destiny; the “good man” as a hospitable person or participant in the feast; and the merciful “good man”, beloved by God, who has access to Heaven, but who does not renounce to several sins in order to accomplish God’s will. There are also studied a few carols, which are addressed to the “good man”, the Christian or the one close to become a Christian. The carols bring the Christian message about the nativity of Jesus Christ. The expression “good man” receives different meanings, all reunited under the big idea of the accomplished, discovered or followed Good.

Key words: symbolical representations, “good man”, “good woman”, fairy tale, carol, Christian message.

Sintagma „om bun” o auzim frecvent în jurul nostru. Vom încerca să trasăm niște direcții de studiu în ceea ce privește prezența sa, utilizarea sa în unele genuri și specii caracteristice folclorului românesc, de exemplu, în basme, colinde sau proverbe și zicători.

Vom urmări pe parcursul studiului nostru anumite obiective, și anume: (1) identificarea unor genuri și specii folclorice care abordează conceptul de „om bun” într-o manieră particulară, de exemplu, în basme, *omul bun* – este personaj central, are un *destin bun* și *idealuri de împlinit*, are *ajutoare fantastice* unele (Sf. Luni, Sf. Miercuri, Sf. Vineri, Sf. Dumini-că, alte personaje: păsări etc.), este *generos*, *ajută* comunitatea sa sau altele întâlnite în cale, bunătațea sa reiese din *narativitate*, din parcursul său în lume, din întâlnirile sale miraculoase); în colinde, *omul bun* este cel căruia îi este închinat colindul, cel care prin

generozitatea sa, bunătatea sa, moralitatea sa, creștinismul său poate ocupa un loc în Rai – se scaldă alături de Dumnezeu și Sfinți în ape sfinte, ospătează la masă cu Dumnezeu, în lumină, „Cu făclii aprinse”...; în proverbe – forța de expresie este mai concisă, clar formulată, atributele *omului bun* sunt clar specificate și contextualizate, faptele bune sunt prețuite ca rezultate ale unei conștiințe morale, ale unui *cuget bun*.

Un alt obiectiv, la fel de important ca și primul, este (2) identificarea unor caracteristici ale spiritualității poporului român, izvorâte din calitatea primordială a acestuia *bunătatea, seninătatea*. Aceasta se va realiza odată cu prezentarea conceptului de „om bun” în istoriografie.

Bunătatea omului este o valoare morală, o valoare divină, „a fi bun este în firea omenească; bunătatea nu este dincolo de noi, ci în noi ca ființă spirituală, este odată cu omul făptură a lui Dumnezeu<...>. Bunătatea este expresia ființei renașcute, a prezenței duhului viu în noi, semn al originii noastre nepămâtenă” [1, p. 87].

Încercăm, așadar, să explicăm conceptul de „om bun” în istoriografie, să argumentăm *bunătatea omului* ca valoare morală, precum și percepția acestei calități în dinamică. Bunătatea animă alte sentimente precum simțul adevărului, iubirea aproapelui – nu doar celui asemenea, ci și a celui diferit (ca gen, religie, naționalitate etc.) ca în parabola „Bunului Samaritan” – a blândeții, a milostivirii. Ernest Bernea vorbește pe larg despre aceste ipostaze ale bunătății: „Dumnezeu viu în sufletele noastre îndreptățește și face posibilă bunătatea. Omul cunoaște această stare interioară numai mergând pe căile adevărului <...>. Bunătatea apare în primul rând ca o bogăție, ca o *plinătate*. Omul bun nu este în lipsă. Omul bun este întreg, este plin. Bunătatea vine ca un val care inundă ființa noastră, ca un prisos de omenie. Ce face ca omul prin ea să aibă un cuprins atât de mare? La temelie bunătății stă dragostea; ea are un izvor în dragoste <...>. Bunătatea creată din focul dragostei îmbracă tot ce atinge cu o lumină odihnitoare. <...> În bunătate găsim blândețea. Cine se apropie de un om blând simte o plăcută senzație de căldură și mângâiere, simte o putere binefăcătoare <...>. Bunătatea, izvorând din dragoste și trecând prin blândețe, se împlinește în milă și mângâiere <...>. Bunătatea este un centru luminos de raze. Omul bun răspândește în prejma sa o atmosferă de bucurie și îndemn, o atmosferă de pace” [1, p. 87-90]. Iată, așadar, expresia dinamică a bunătății: „Bunătatea încheagă, într-un mănunchi, dragostea, blândețea, mila și mângâierea; toate sunt topite aici și alcătuiesc o stare morală unitară” [1, p. 89].

Și Ovidiu Papadima considera milostenia, o caracteristică a spiritualității românești de odinioară,

„*milostenia*, o vorbă care parcă evocă alte vremuri, altă mentalitate. În lumina ei palidă, oamenii de odinioară ți se par mai buni, mai curați sufletește” [20, p. 67]. Valoare profund creștină, *milostenia*, pare a întrupa atmosfera de profundă pioșenie pe care o inspiră icoanele românești. Astfel, „Ordinea creștină a vieții e întemeiată pe milostenie. Popor profund creștin, noi, românii, am păstrat această ordine de viață până astăzi” [20, p. 68]. În ceea ce privește colindele și spiritualitatea ființei noastre românești, Ovidiu Papadima sublinia: „În lumina magică a sărbătorii Crăciunului, gândul omului se îndreaptă către înălțimile albe ale lumii dumnezeiești. Omul devine părtaș la fericirea bunătății divine. De miracolul Nașterii se bucură firea întreagă, cerul și pământul, cu toate ale lor. O imensă armonie în bucurie, pe care nu este iertat să o tulbure nici o nepotrivire” [20, p. 158].

O caracteristică a culturii românești este seninătatea ancestrală, nu ca acceptare a unui destin potrivnic, ci ca înălțare, ca privire plină de înțelepciune peste ceea ce soarta poate dezlega în înțelesuri mai profunde. Bunătatea are o origine divină, românul este „om bun”, iar relația sa cu sacralul se desfășoară în aceleași cadre ale blândeții. Iată ce mărturisea Dumitru Stăniloie în binecunoscuta sa lucrare „Reflecții despre spiritualitatea poporului român”: „Credința în Dumnezeu cere oamenilor să fie buni așa cum este El însuși. Omul bun este *omul lui Dumnezeu*. Omul rău e un *păgân*, care nu crede în Dumnezeu. Bunătatea e una cu sănătatea minții. Cel lipsit de bunătate este *ne-bun*. Omul bun e și un om cu sufletul frumos. Omul rău e un *om urât*. Omul bun este omul comunicativ. Când nu ai pe cineva cu care să comunici ți-e *urât*. Numai omul comunicativ îți face viața frumoasă, plăcută. Se afirmă prin aceasta firea comunicativă a românului. Eu am nevoie de altul, altul are nevoie de mine. Se afirmă prin aceasta valoarea persoanei. <...> La fundamentul existenței nu este o esență impersonală, ci o comunicare de persoane, adică Sfânta Treime. Pentru poporul român, lumea întreagă răspândește o lumină, prin rânduiala ei. <...> Căci lumina e, în planul fizic, expresia rânduiei, iar în planul spiritual e expresia bunăstării sau a relației armonioase, generoase a omului cu semenul său. Fața omului bun răspândește lumină, de aceea Sfinții au în icoane capetele înconjurate de un nimb luminos. Omul bun este omul care zâmbește luminos, în bucuria comuniunii” [22, p. 204].

Rugăciunea spusă cu inima și cugetul curat îl apropie pe Dumnezeu de credincios, „familiaritate[a] afectuoasă față de Dumnezeu, care a pus o pecete de afecțiune și pe relațiile fiecărui ins cu semenii săi, o tâlcuiește poporul nostru prin expresia *Dumnezeu drăguțu!* Dumnezeu nu este un stăpân aspru și dis-

tant, ci un părinte iubitor și, de aceea drag, ba chiar drăguț. E un diminutiv care, ca aproape toată mulțimea de diminutive ale poporului românesc, nu exprimă o micime a lui Dumnezeu numit astfel, ci o intimitate și o căldură a relației cu El, a venirii Lui în apropierea noastră, faptă săvârșită de Fiul lui Dumnezeu” [22, p. 201].

Bunătatea nu rămâne un concept gol nici în afara religiosului, în contemporaneitate, când știința tinde să domine, și omul „nou” sau omul „recent” găsește sprijin în formula „s-a dovedit științific”, bunătatea își găsește cale pentru a întregi persoana, pentru a o însănătoși, pentru a o ajuta să se echilibreze dincolo de superstiții și dogme diferite. Aflăm, așadar, cum definește dr. Hamilton David R. *bunătatea* în lucrarea sa „Cele cinci efecte ale bunătății”, cum reușește să o privească în dinamica ei: bunătatea este „însușirea de a fi bun, prietenos, generos; înclinarea de a face bine.

Alte posibile sensuri: blândete; amabilitate; compasiune; inimă caldă; afecțiune; bunăvoință; preocupare; umanitate; considerație; ajutor; caritate; generozitate” [15, p. 21]. Tot din lucrarea sa aflăm că „«Bunătatea te îmbogățește – cu fericire». Este adevărat! Este unul dintre efecte. Iar sentimentele pe care le avem când suntem martorii bunătății sau ai altui act de frumusețe morală, sau când facem sau ni se fac fapte bune, conduc la o gamă largă de beneficii pentru sănătate” [15, p. 23].

Am observat cum bunătatea antrenează numeroase alte sentimente, cum se naște din sacralitate, „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, cum se activează în viața de zi cu zi, cum aduce cu sine *fericire* și sănătate. Această istoriografie ne-a dezvăluit articularele conceptului de „om bun”, ca fundament pentru studierea prezenței acestui concept în diferite genuri și specii specifice folcloricității, ca de exemplu basmul, colindul și proverbul sau zicătoarea. Continuăm cercetarea cu studierea a trei basme de Ion Creangă, *Povestea porcului*, *Cinci pâni* și *Ivan Turbincă*. Vom prezenta întâi câteva date despre variantele povestirilor, demonstrând proveniența lor din folclorul românesc, apoi vom prezenta pe scurt povestirile, după care vom formula propriile concluzii, luând în considerare părerea specialiștilor, folcloriști, filosofi ai culturii, literați.

Pornind de la lucrarea „Morfologia basmului” a lui Vladimir I. Propp, C. Bremond realizează un studiu amplu despre funcțiile povestirii, sintaxa, semantica și pragmatica acestora, analizând posibilitatea apariției variantelor [6].

Folcloristul Ovidiu Bârlea studiază variantele povestirilor lui Creangă și subliniază nucleul narativ tare, cel care se transmite în majoritatea variantelor, precum și valoarea unor motive adiacente care

vorbesc despre originea geografică, particularitățile culturale ale anumitor zone folclorice evidente după parcurgerea șirului specific de povestiri. Vom zăbovi, așadar, asupra celor trei basme analizate în cadrul studiului nostru, și vom dezvălui atât caracterul de povestitor autentic al lui Creangă, precum și concluziile ce reies din studierea mai multor variante ale acestor povestiri. Ovidiu Bârlea subliniază, încă de la început, că publicarea poveștilor lui Creangă nu s-a făcut după o anumită clasificare a acestora sau după un anumit criteriu relatat de către autor. Folcloristul oferă două posibile soluții: fie gruparea narațiunilor în proză „după criteriul cronologic, pentru a putea urmări mai bine evoluția scriitorului de la autorul de narațiuni didactice până la *Amintiri*. Cel de-al doilea criteriu e orânduirea lor după specii literare” [3, p. 19].

Ovidiu Bârlea subliniază originalitatea stilului lui Ion Creangă – observată și de criticul Garabet Ibrăileanu – prezentând pașii pe care humuleșteanu l-a făcut până la cristalizarea aurei sale de povestitor autentic. De la activitatea lui Creangă de autor de manuale didactice, la îndemnul conștient al lui Mihai Eminescu: „el i-a insuflat încrederea în puterea lui creatoare de sorginte folclorică și l-a ajutat să-și dea seama de importanța literară a stilului narativ popular, îndemnându-l să se ferească de amestecul cu celălalt stil scris al operelor literare” [3, p. 7]. Ovidiu Bârlea menționează importanța lucrării lui Jean Boutière „care a stabilit paralele întinse între poveștile lui Creangă și cele populare românești și mai cu seamă europene. El a stabilit fondul hotărât folcloric al poveștilor lui Creangă prin comparații migăloase” [3, p. 10].

Povestea porcului „este una dintre cele mai răspândite povești de la noi, fiind culeasă din toate provinciile țării și de la aromâni. Se cunosc 71 de variante, din care 6 anterioare variantei Creangă” [3, p. 48]. „Basmul se întinde pe o arie considerabilă, din Europa până în India și Indonezia, apoi în Africa și America, cu o frecvență rar întâlnită” [3, p. 57].

Despre *Cinci pâni* se sublinia: „Nu se cunosc variante folclorice la această narațiune <...>, tema este totuși în folclorul nostru” [3, p. 111].

Despre *Ivan Turbincă*, Ovidiu Bârlea menționa: „Tipul acestui basm este unul dintre cele mai răspândite în țara noastră, fiind atestat în toate provinciile țării, apoi la aromâni” [3, p. 40]. „<...> Basmul cunoaște o largă răspândire pretutindeni în Europa” [3, p. 47].

George Călinescu, în investigațiile sale literare a formulat și „întrebarea pe care trebuie să ne-o punem și astăzi <...>: scrierile lui Creangă, basmele cel puțin, sunt folclor și au valoare ca atare sau sunt scrieri literare? Putem răspunde dinainte: Ion Creangă e un

mare prozator și numai cititorul de mare rafinament artistic îl poate gusta cum trebuie” [10, p. 263].

Să studiem pe rând, cele trei basme. Acestea, în general, au un caracter pedagogic intrinsec, sunt caracterizate de dihotomia bine-rău, „om bun” – „om rău”, „în poveste <...> totul este simbolic și universal” [9, p. 481].

Întâlnim în basmul „Povestea porcului” de Ion Creangă un fragment unde „a fi om bun”, „a fi om rău” contează: „De ești om bun, dă-te aproape de chilioara mea, iară de ești om rău, du-te departe de locurile acestea, că am o cățea cu dinții de oțel și te face mii fărâme” [14, p. 57]. În basm „a fi om bun”, „a fi om rău” este o problemă de autocunoaștere, personajele știu să se ferească de consecințe nefaste dacă s rele sau să își deblocheze destinul dacă sunt bune. Călătorul, peregrinul este de cele mai multe ori „om bun”, căutător de destin bun și întâlnește ajutor în peregrinările sale.

Așa se întâmplă și în „Povestea porcului” de Ion Creangă: doi bătrâni se hotărăsc să crească un porc drept copilul lor. Îl îngrijesc cu multă iubire, iar atunci când împăratul dă sfoară în țară că își va mărita singura fiică doar cu cel care reușește să clădească „de la casa aceluia și până la curțile împărătești, un pod de aur pardosit cu pietre scumpe și fel de fel de copaci, pe de-o parte și de alta, și în copaci să cânte tot felul de păsări, care nu se mai află pe lumea asta, aceluia îi dă fata; ba cică-i mai dă și jumătate de împărăția lui. Iară cine s-a bizui să vină s-o ceară de nevastă și n-a izbuti să facă podul, așa cum ți-am spus, aceluia pe loc îi și taie capul” [14, p. 51], porcul îl trimite pe bătrânul său tată să pețască fata împăratului pentru el. Bătrânii sunt speriați când văd această minune, însă porcul îi liniștește: „Nu te îngriji, mămuca, defel; că trăind și nemurind ai să vezi cine sunt eu” [8]. Moșneagul merge la împărăție, ajunge în fața împăratului și-i cere mâna domniței, promițând construirea podului. Împăratul îi cere să vină cu feciorul său la palat, ceea ce și moșneagul face spre uimirea tuturor. A doua zi podul era construit între palate, căci și casa moșnegilor se transformase într-un palat mai strălucitor ca al împăratului, iar bătrânii erau îmbrăcați în „porfiră împărătească, și toate bunătățile de pe lume erau acum în palaturile lor. Iară purcelul zburda și se tologea numai pe covoare în toate părțile” [14, p. 55].

Văzând această minune, împăratul își trimite fata la palatul moșnegilor pentru a-i împlini destinul. Fata se acomodează cu viața la curțile palatului moșnegilor, căci seara, purcelul își dădea jos pielea de porc și devenea un adevărat Făt-Frumos. După vreo două săptămâni, fata împăratului vine în vizită la părinții ei și le povestește despre viața sa. Împăratul o sfătuiește de bine, să nu încerce să schimbe ceva, ci

să respecte tot ceea ce întâlnește în cale, împărăteasa, dimpotrivă, o învață să ardă pielea de purcel a soțului ei. Când ajunge acasă, fata de împărat face un foc mare și arde pielea purcelului, soțul său se trezește și îi spune: „Ale! Femeie nepricepută! Ce-ai făcut? De te-a învățat cineva, rău ți-a priit, iară de-ai făcut-o din capul tău, rău cap ai avut! Atunci ea deodată s-a văzut încinsă peste mijloc cu un cerc zdravăn de fier. Iară bărbatu-său i-a zis: – Când voi pune eu mâna mea cea dreaptă pe mijlocul tău, atunci să pleznească cercul acesta, și numai atunci să se nască pruncul din tine, pentru că ai ascultat de sfaturile altora, de ai nenorocit și căzăturile ieste de bătrâni, m-ai nenorocit și pe mine și pe tine deodată! Și dacă vei avea cândva nevoie de mine, atunci să știi că mă cheamă Făt-Frumos și să mă cauți la Mănăstirea-de-Tămâie” [14, p. 56].

Palatul și podul dispar, moșnegii se trezesc iar în casa lor cea mică, iar fata de împărat se hotărăște să plece în lume să-și caute soțul. Așa ajunge la casa Sfintei Miercuri, unde este întrebată de este om bun sau rău. Așa cum știm cu toții, este om bun, primește unele sfaturi și își continuă drumul mai departe, primește ajutor și reușește să-l întâlnească din nou pe soțul ei, nu fără oarecare greutate. Acesta îi atinge mijlocul, iar ea naște un prunc frumos, fără durerile nașterii. Bles-temul dispăre, moșnegii sunt iar îmbrăcați în porfiră împărătească și se pregătește o nuntă „ca în povești”.

Am văzut, așadar, ce înseamnă „om bun” în acest basm, și l-am văzut luptându-se cu destinul – „trebuie remarcat destinul singular al acestei tinere femei <...>” [21, p. 45], dar și primind sprijin și găsind bunătate atunci când spera mai puțin. „Omul bun” este de multe ori călătorul, cel care caută căi neștiute și nemaiauzite, purtat de destin și scos la lumină de fiecare dată prin întâlnirea cu ajutoare năzdrăvane. „Omul bun” este mereu ajutat de forțele divine, în cazul nostru de cele trei sfinte: Sf. Miercuri, Sf. Vineri și Sf. Duminică. Crezul său în împlinirea destinului îi dă încredere și stăruință lângă soțul său regăsit.

Tot despre oameni buni, călători, este vorba și în povestea „Cinci pâni” de Ion Creangă, „doi oameni, cunoscuți unul cu altul, călătoreau odată, vara, pe un drum. Unul avea în traistă trei pâni, și celălalt două pâni. De la o vreme, fiindu-le foame, poposesc la umbra unei răchiți pletoase, lângă o fântână cu ciutură, scoate fiecare pânilor ce avea și se pun să mănânce împreună, ca să aibă mai mare poftă de mâncare” [14, p. 167].

Povestea „Cinci pâni” relatează o formă de comensualitate, care sparge forma ospitalității în momentul apariției banilor. Alături de cei doi călători, mai apare un al treilea, care cere bunăvoința de a fi primit la masă, neavând merinde cu dânsul. Cei doi îl invită din toată inima: „Poftim, om bun, de-i ospăta

împreună cu noi, ziseră cei doi drumeți, călătorului străin; căci mila Domnului! unde mănâncă doi, mai poate mânca și-al treilea” [14, p. 167]. Este primit la masă ca „om bun”, conform unor legi nescrise ale ospitalității față de drumețul flămând. Gesturile de bunăvoință continuă: „După ce-au mântuit de mâncat, călătorul străin scoate cinci lei din pungă și-i dă, din întâmplare, celui ce avusese trei pâni, zicând: – Primiți, vă rog, oameni buni, această mică mulțumire de la mine, pentru că mi-ați dat demânzare la nevoie; veți cinsti mai încolo un pahar de vin sau veți face cu banii ce veți pofti. Nu sunt vrednic să vă mulțumesc de binele ce mi-ați făcut, căci nu vedeam lumea înaintea ochilor de flămând ce eram. Cei doi nu prea voiau să primească. Dar, după multă stăruință din partea celui de-al treilea, au primit” [14, p. 167].

Gestul bunăvoinței celor doi nu rămâne nerăsplătit, deși aceștia nici nu gândeau la vreo răsplată. Li se sugerează o continuare a ospățului, un pahar de vin, care nu ar mai pune problema împărțirii banilor între ei. Simbolistica vinului apare în același sens al comensuralității inițiale. Iată cum descrie simbolistica vinului antropologul Nicolae Panea: „Vinul înseamnă evaziune, imaginație, libertate, atingerea divinului <...>. De aceea, poate, vinul nu-l împarți cu nimeni, ci doar îl oferi. Vinul este simbol al nemuririi, al bucuriei, iar în Facerea (27, 28) [2] este chiar simbolul tuturor darurilor pe care Dumnezeu le-a făcut oamenilor” [19, p. 18]. Tot Nicolae Panea afirma: „...pâinea simbolizează trăinicia, stabilitatea, continuitatea, acel conservatorism ca forță superioară, productivă, menită să modeleze o tradiție, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă, sau, mai bine spus, tot ceea ce ești pentru a putea fi împărțit cu cineva (soție, copil, rude, prieteni, oaspeți), dar și ca ofrandă pentru recolta viitoare” [19, p. 18]; „pâinea reprezintă memoria familiei, suferința muncii depuse pentru semănat, cules, dar și bucuria măcinatului, duritatea țarinei și moliciunea făinii, bărbatul și femeia, familia și dumnezeirea. Prezența pâinii pe masă sugerează liniște și încredere în viitor, respect față de strămoși, ca și iubire față de Dumnezeu <...>. De aceea, pâinea nu se refuză și nu se risipește” [19, p. 17]. Povestea „Cinci pâni” ascunde, astfel, mesaje ce par mult mai complexe decât la prima întâlnire cu textul. Banul distruge valori, sparge simboluri, deturneză semnificații. Așa se întâmplă și în cazul povestirii noastre. Când banii sunt împărțiți între cei doi călători inițiali, apar nemulțumiri, cel care a avut trei pâni îi dă celui care avea doar două, doi lei, iar el păstrează trei lei. Cel cu două pâni își târăște prietenul la judecată, nemulțumit de împărțeala făcută. Aici, primesc judecată dreaptă: cel cu doi lei trebuie să înapoieze un leu celui alt călător ce își păstrase trei lei, așadar unul va primi un leu,

iar celălalt patru, demonstrația judecătorului pare justă. Presupun că au împărțit o pâine în trei bucăți, așadar au avut în total cincisprezece bucăți de pâine, cel cu două pâni a avut șase, iar cel cu trei pâni a avut nouă. Cei trei au mâncat în mod egal cele cincisprezece bucăți, adică fiecare câte cinci bucăți, prin urmare călătorul străin a mâncat o bucată de la cel cu șase bucăți și patru de la cel cu nouă bucăți, iată și răsplata, un leu celui cu două pâni și patru lei celui cu trei pâni. Astfel, „cel cu două pâni, văzând că nu mai are încotro șovăi, înapoiește un leu tovarășului său, cam cu părere de rău, și pleacă rușinat. Cel cu trei pâni însă, uimit de așa judecată, mulțamește judecătorului și apoi iese, zicând cu mirare: – Dacă ar fi pretutindeni tot asemenea judecători, ce nu iubesc a li cânta cucul din față, cei ce n-au dreptate n-ar mai năzui în veci și-n pururea la judecată. Corciogarii, porecliți și apărători, nemaivând chip de trai numai din minciuni, sau s-ar apuca de muncă, sau ar trebui, în toată viața lor, să tragă pe dracu de coadă... Iar societatea bună ar rămâne nebântuită” [14, p. 172]. Morala povestirii privește întreaga societate, de aceea cred că Ion Creangă nu a numit în vreun fel actanții povestirii noastre, pentru că ar putea fi oricare dintre noi, generalizarea se poate produce mai ușor, iar concluzia cântărește mai mult. *Cinci pâni* este „o parabolă despre prostia și inteligența omenească” [21, p. 92]. Ospitalitatea își păstrează valoarea, inițial cei doi călători ce aveau „pânile” nu au vrut să primească nici un ban, așadar „ospățul este o marcă a acceptării celui alt. În practică, îl putem înțelege drept context ritual, dar și darul însuși, verificarea solidarităților existente, dar și configurarea unora noi” [19, p. 14].

Un alt basm despre „omul bun” întâlnim tot la Ion Creangă, și anume „Ivan Turbincă”, un ostaș rus lăsat la vatră cu doar două „carboave de cheltuială”. Se pare că lumea era încă bună pe vremea lui Ivan Turbincă, deoarece Dumnezeu și Sfântul Petru se mai plimbau încă pe pământ. În preambulările lor, Dumnezeu și Sfântul Petru îl întâlnesc și pe Ivan. Sfântul Petru se arată cam temător față de Ivan, care mergea cântând dintr-o parte în alta a drumului. Dumnezeu însă îl liniștește, căci îi cunoștea sufletul lui Ivan: „– N-ai grijă, Petre, zise Dumnezeu. De drumețul care cântă să nu te temi. Ostașul acesta e un om bun la inimă și milostiv. Vezi-l? Are numai două carboave la sufletul său; și, drept cercare, hai, fă-te tu cerșetor la capătul ist de pod, și eu la celălalt. Și să vezi cum are să ne dea amândouă carboavele de pomană, bietul om! Adu-ți aminte, Petre, de câte ori ți-am spus că unii ca aceștia au să moștenească împărăția cerurilor” [14, p. 143].

Dumnezeu îi cunoaște pe oamenii buni. Lucrurile s-au petrecut întocmai, Ivan a dăruit banii săi

așa-zișilor „cerșetori”, zicând: „– Dar din dar se face raiul. Na-vă! Dumnezeu mi-a dat, eu dau, și Dumnezeu iar mi-a da, că are de unde” [14, p. 144]. O circularitate numai de „omul bun” știută, încrederea că darul său va fi primit și că gestul său nu-l va limita apoi, ci, cu puterea lui Dumnezeu, va primi și el din altă parte mai târziu. Ivan nu este îngrijorat de ziua de mâine, ceea ce ne trimite cu gândul la învățătura hristică: „De aceea vă spun: nu vă îngrijorați de viața voastră, gândindu-vă ce veți mânca sau ce veți bea; nici de trupul vostru, gândindu-vă cu ce vă veți îmbrăca. Oare nu este viața mai mult decât hrana, și trupul mai mult decât îmbrăcămintea? Uitați-vă la păsările cerului: ele nici nu seamănă, nici nu seceră și nici nu strâng nimic în grânare; și totuși Tatăl vostru cel ceresc le hrănește. Oare nu sunteți voi cu mult mai de preț decât ele? Și apoi, cine dintre voi, chiar îngrijorându-se, poate să adauge măcar un cot la înălțimea lui? Și de ce vă îngrijorați de îmbrăcămintea? Uitați-vă cu băgare de seamă cum cresc crinii de pe câmp: ei nici nu torc, nici nu țes; totuși vă spun că nici chiar Solomon, în toată slava lui, nu s-a îmbrăcat ca unul din ei. Așa că, dacă astfel îmbracă Dumnezeu iarba de pe câmp, care astăzi este, dar mâine va fi aruncată în cuptor, nu vă va îmbrăca El cu mult mai mult pe voi, puțin credincioșilor? Nu vă îngrijorați, dar, zicând: „Ce vom mânca?” sau: „Ce vom bea?” sau: „Cu ce ne vom îmbrăca?”, fiindcă toate aceste lucruri Neamurile le caută. Tatăl vostru cel ceresc știe că aveți trebuință de ele. Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și neprihănirea Lui, și toate aceste lucruri vi se vor da pe deasupra. Nu vă îngrijorați, dar, de ziua de mâine; căci ziua de mâine se va îngrijora de ea însăși. Ajunge zilei necazul ei” (Matei 6) [2].

Întâlnim în sintagma „om bun” semnificația lui „a fi creștin”. Dumnezeu i se arată lui Ivan, îl mângâie cu vorbe bune, laudându-l pentru dărnicia sa și îl invită să-i ceara ceva, iar Dumnezeu îl va ajuta să dobândească. Așa își transformă Ivan turbincă-i într-una năzdrăvană: „– Doamne, dacă ești tu cu adevărat Dumnezeu, cum zici, rogu-te blagoslovește-mi turbincă asta, ca ori pe cine-oi vrea eu, să-l vâr într-însa; și apoi să nu poată ieși de aici fără învoirea mea. Dumnezeu atunci, zâmbind, blagoslovi turbincă, după dorința lui Ivan, și apoi zise: – Ivane, când te-i sătura tu de umblat prin lume, atunci să vii să slujești și la poarta mea, căci nu ți-a fi rău” [14, p. 144]. Ivan promite că va veni, însă nerăbdarea de a-și folosi turbincă îl îndeamnă către noi explorări. Așadar, călătorește înspre niște curți domnești, mari, unde cere găzduire, căci se apropia inserarea. Boierul îl primește, dă poruncă să fie omenit cu o masă bună, iar apoi, condus într-unele din casele sale. Ce nu știa Ivan și știa boierul, cum că acele case erau bântuite de

draci. Ivan Turbincă încearcă să doarmă, dar dracii nu-i dau pace, atunci se trezește Ivan și doar strigă: „Pașol na turbincă, ciortii!”, și unde nu începură a intra dracii în turbincă, unii peste alții, iar Ivan se putu odihni foarte bine. Scaraoschi, văzând că întârzie o parte din fărtașii săi, se duse după ei, la casele boierului, dar avu aceeași soartă ca și aceștia, nimeri în turbincă lui Ivan.

Dimineața se trezește și dă o chelfăneală dracilor, inclusiv lui Scaraoschi, spre bucuria boierului și a întregii curți domnești. Boierul îl invită să rămână cu el, însă Ivan promisese că ajunge la Dumnezeu și hotărârea-i fu gata.

Umblă el ce umblă, nimeni nu știa să-i răspundă, îi vine un gând: „– Numai Sfântul Nicolai trebuie să știe asta, zise Ivan, scoțând o iconiță din sân și sărutând-o pe dos și pe față. Și atunci, ca prin minune, se și trezește Ivan la poarta raiului! Și, nici una, nici două, odată începe a bate în poartă cât putea. Atunci Sfântul Petre întrebă dinlăuntru:

- Cine-i acolo?
- Eu.
- Cine eu?
- Eu, Ivan.
- Și ce vrei?
- Tabacioc este?
- Nu-i.
- Votchi este?
- Nu-i.
- Femei sunt?
- Ba.
- Lăutari sunt?
- Nu-s, Ivane, ce mă tot chihăiești de cap?!
- Dar unde se găesc de aceste?
- La iad, Ivane, nu aici.

– Măi! Dar ce sărăcie lucie pe aici, pe la Rai! zise Ivan” [14, p. 149]. Merge el ce merge și găsește poarta iadului, unde întreabă dacă găsește tabacioc, votchi, femei, lăutari. Dracii, neștiind cu cine au de-a face, îi răspund „Da” la toate cerințele sale și îi deschid ușa. Tare s-au speriat când l-au văzut, dar Ivan era interesat de petrecere, de tabacioc, de lăutari. Și mult timp a petrecut fără nici o opreliște. Talpa iadului însă găsește o soluție pentru a scăpa iadul de Ivan. Face zgomot de război în afara ușii iadului, iar Ivan, ostaș curajos, iese să vadă ce se întâmplă, și atunci dracii închid ușa iadului în urma sa. Văzând că nu mai e loc de întors cu petrecerile, se îndreaptă spre rai să-l slujească pe Dumnezeu. Ajunge la rai și stă neadormit câțva timp, până într-un târziu când apare la poarta raiului Moartea, ca să primească porunci de la Dumnezeu. Ivan o păcălește și o face să intre în turbincă, și se duce el la Dumnezeu să-l întrebe ce porunci are pentru Moarte. Vreo nouă ani îi schimbă poruncile

și o lasă pe Moarte să mănânce numai lemne și să nu mai ia pe nimeni. După un timp, Dumnezeu își dă seama că Ivan s-a cam lungit cu gluma: „De milostiv, milostiv ești; de bun la inimă, bun ai fost, nu-i vorbă. Dar, de la o vreme încoace, cam de pe când ți-am blagoslovit turbinca aceasta, te-ai făcut prea nu știu cum” [14, p. 154]. Dumnezeu nu vrea să-l pedepsească, ci numai să-l facă să respecte rânduiala vieții din care face parte și Moartea. Numai pe Ilie și pe Moise îi ridicase la cer, fără ca aceștia să treacă pragul morții. Ivan fusese cam năzdrăvan, om bun și milos, dar cam șugubăț când vine vorba despre cele sfinte: „– Ei, Ivane, destul de-acum; ți-ai trăit traiul și ți-ai mâncat mălaiul! De milostiv, milostiv ești; de bun la inimă, bun ai fost, nu-i vorbă. Dar, de la o vreme încoace, cam de pe când ți-am blagoslovit turbinca aceasta, te-ai făcut prea nu știu cum. Cu dracii de la boierul cela ai făcut hara-para. La iad ai tras un guleai de ți s-a dus vestea ca de popă tuns. Cu Moartea te-am lăsat până acum de ți-ai făcut mendrele, cum ai vrut; n-ai ce zice. Dar toate-s până la o vreme, fătul meu. De-acum ți-a venit și ție rândul să mori; n-am ce-ți face. Trebuie să dăm fiecăruia ce este al său, căci și Moartea are socoteala ei; nu-i lăsată numai așa, degeaba, cum crezi tu” [14, p. 154]. Dumnezeu îi mai lasă ceva timp să se pregătească să moară; își face racla „singurel cu mâna sa slăbănoagă” și când să se așeze în ea, se așeza tot sucit, ba cu fața în jos, ba pe o rână, ba cu picioarele în afară. Văzându-l nepriceput, Moartea se așează ea în raclă să-i arate cum trebuie să stea, și atunci Ivan, tronc, închide Moartea în raclă și îi dă drumul pe o apă curgătoare.

Sfântul Petru și Dumnezeu văd din ceruri ce se întâmplă și o eliberează pe Moarte, lăsând-o apoi să se răzbune cum o vrea pe Ivan. Aceasta îi spune lui Ivan:

„Numai răbdarea și bunătatea lui Dumnezeu cea fără de margini poate să precovârșească fărădelegile și îndărătnicia ta. De demult erai tu mătrășit din lumea asta și ajuns de batjocura dracilor, dacă nu-ți intra Dumnezeu în voie mai mult decât însuși fiului său. Să știi, Ivane, că de-acum înainte ai să fii bucuros să mori; și ai să te târâi în brânci după mine, rugându-mă să-ți iau sufletul, dar eu am să mă fac că te-am uitat și am să te las să trăiești cât zidul Goliei și Cetaea Neamțului, ca să vezi tu cât e de nesuferită viața la așa de adânci bătrânețe!”

„Și l-a lăsat Moartea de izbeliște să trăiască” [14, p. 157]. Și a continuat să trăiască Ivan, cu țuică și tabacioc, petrecere după petrecere, „– Guleai peste guleai, Ivane; căci altfel înnebunești de urât, zicea el. Dacă era să facă bietul om, când Moartea-i chioară și nu-l vede?.. Și așa a trăit Ivan cel fără de moarte veacuri nenumărate, și poate că și acum a mai fi trăind, dacă n-a fi murit” [14, p. 157]. Înțelegem cum, un

„om bun”, iubit de Dumnezeu, dar cu unele păcate mărunte, poate sparge rânduiala vieții, rămâne petrecând, mereu pe pământ, departe de moarte, trăind „veacuri nenumărate”. Este Ivan Turbincă un învingător sau un învins al sorții, rămânând în afara rânduiei creștine? Ivan Turbincă învinge pentru că se bate cu ceea ce orice muritor visează, învinge Moartea, este iubit de Dumnezeu, dracilor le este frică de el și totul se îmbină perfect când umorul este liantul acestor teme. Eugen Simion spunea: „S-a pus problema dacă umorul se manifestă diferit de la o cultură la alta <...> s-a ajuns la concluzia că da, umorul se diferențiază în funcție de experiența, tradiția, de filosofia de viață a unei națiuni <...>. Judecând după Creangă, umorul românesc are mai totdeauna în compoziția lui o notă de *bunătate* (subl. n.), scopul său nu este să rănească, ci să înveselească” [21, p. 238].

Am văzut până acum ce se întâmplă cu „omul bun” în cele trei basme de autor, adică scrise de Ion Creangă. Să încercăm să privim și spre colinde de astă-dată, și spre „omul bun” chemat să înțeleagă momentul hristic. O să ne oprim la doar câteva colinde care se adresează omului bun, este vorba despre „Îmbucură-te, om bun” cântat de Ioan Bocșa [11] (v. Anexa I) și „Deschide poarta, om bun!” – colindă culeasă de Oana Bogza Pinteia din comuna Mărgău, județul Cluj [12] (v. Anexa II) și colindul „Om bun, deschide-ne poarta!” [13] cântat de Mirela Mănescu Felea (v. Anexa III). De asemenea, am întâlnit colinde adresate „omului bun”, precum următorul colind: „De când Domnul s-a născutu/ De când Domnu s-a născut/ Și pământul l-a făcutu,/ Și pământul l-a făcut/ Și cerul l-a ridicat/ ‘n patru stâlpi l-a răzimat/ În patru stâlpi de argint/ Și frumos l-a ‘mpodobit/ Tot cu stele mărunțele/ Cu luferi printre ele./ Și cu luna cu lumina/ Soarele cu razele./ Dar soarele unde rază?/ Raze, Doamne, unde rază./ Rază ‘n vârful munților, la fântâna sfinților./ La doi brazi îmbinurați/ Și ‘n tulpini întupilați./ La tulpină depărtați/ la vârfuri amestecați;/ Dar în ramurile lor,/ Este-un leagăn de mătase./ Dar în leagăn cine-mi doarme?/ Doarme<...>*om bun* (subl. n. – G. B.)./ Vine-un cârd de rândunele/ Cu glasuri de păsărele./ Și-mi cântară, ‘mi colindară,/ Pe cest om bun mi-l sculară./ Vine-un cârd de porumbei/ Cu glasuri de feciorei./ Și-mi cântară, ‘mi colindară,/ Pe cest om bun mi-l sculară./ Scoală, om bun, de vezi tu,/ Pruncul sfânt cum se născu/ Mîtitel, înfășeșel, curge mirul după el,/ Cârpele-s de flori de măr,/ Fașa dalbă de mătase” [5, p. 67-68]. Întâlnim în acest colind imaginea simbolică a facerii lumii de către Dumnezeu Unul – Tatăl și Fiul Său, nenăscut încă, simbol al Vechiului Testament. Între Vechiul Testament și Noul Testament apare un liant, arborele vieții, protectiv cu *omul bun*, pe care îl așază în „leagăn de

mătase”. Simbolistica somnului vorbește despre omenesc și nemurire, trezire și viața veșnică. Colindătorii intermediari între cer și lume aduc mesaj divin omului bun. Mirul, florile de măr și fașa de mătase vorbesc despre nașterea înaltă a Fiului Domnului.

Colindele poartă un mesaj sacru, „istorisirea vieții Fiului lui Dumnezeu, de la naștere la răstignire, este, de fapt, Liturghia oficiată în timpul slujbelor religioase, iar colindatul reface, prin toate momentele lui, uniunea comunității creștine înaintea desfășurării serviciului sacru, în cadrul bisericii, mediază participarea comunității colindate la misterul nașterii. Sfânta Liturghie este slujba în timpul căreia se pregătește și se aduce jertfa Sfintei Euharistii și are în componență istorisirea vieții Mântuitorului sub formă simbolică” [16, p. 254-284].

Dincolo de substratul precreeștin al unor colinde, există și un fond creștin evident în unele colinde. Așadar, „șapte sunt marile Taine ale Bisericii creștine ortodoxe: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Hirotonia, Nunta și Maslul” [12]. Este important să observăm că „din ciclul vieții Mântuitorului, care credem că alcătuiește substanța simbolică a colindatului „de ceată”, din ajunul Crăciunului, trei grupaje de texte, conținute în câteva tipuri, încifrează cele trei taine menționate anterior: Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie. Cele despre mirungere și euharistie se grupează în secvențele tematice ale răstignirii, în tipologia colindei la tipul 187, „Originea grâului, vinului și mirului”, și la tipul 151, „Disputa plantelor: grâu, vin și mir”; cele despre botez, în secvența scaldei în cele trei râuri minunate, în tipul 173, și în „Omul bun în preajma sfinților”, tip 160 a [4].

Cele trei colinde pe care le avem în vedere se adresează toate „omului bun”, posibilului creștin care urmează să primească vestea nașterii lui Hristos. Prin „om bun” înțelegem aici omul deschis mesajului hristic, creștinului sau celui care urmează să devină creștin, să fie botezat în religia creștină, să accepte calea cea dreaptă a Noului Testament.

Pe perioada colindatului, e posibil ca porțile gazdelor să nu se deschidă, atunci colindătorii pot avea un comportament aparte, fie întorc în rău urările de bun augur, fie desfac porțile și le îndepărtează de casă. Este vorba despre ceea ce Petru Caraman numea „descolindat”. Sabina Ispas interpretează astfel „descolindatul”: „Un alt eveniment interesant, care nu se manifestă peste tot, dar se pare că în trecut a fost destul de cunoscut, a fost numit de Petre Caraman *descolindatul*. Se referă la o serie de acțiuni negative întreprinse împotriva celor care nu primeau colindătorii în gospodăria lor. De multe ori s-a interpretat această acțiune ca o agresivitate a cetuii de colindători, dar în realitate nu este așa, este un mijloc

de a elimina din structura rituală acele gospodării care ar fi putut să primejduiască unitatea comunității. Unul din rosturile colindatului era să recreeze în spațiul și timpul sacre, în contextul teofaniei de Crăciun, unitatea spirituală” [7].

Întâlnim proverbe despre „omul bun”, „bunăta-te”, „fapte bune”, „bine”; acest fapt ne vorbește despre înțelepciunea unei nații, despre mentalitatea sa, despre forța sa de expresie, despre puterea sa de a contextualiza esențe. În lucrarea *Comorile sufletești sau Însușirile moral-supreme. Volumul I. Bunătatea*, am descoperit următoarele proverbe despre „fapte bune”: „Pomul Faptei Bune dă roadă deodată și pe negândite” [8, p. 35] și „De obicei, oamenii de caracter și înțelepți nu urmăresc atât răsplata Faptelor Bune, cât (mai ales) înseși Faptele Bune” [8, p. 35].

În lucrarea elaborată de Elena Gorunescu, „Dicționar de proverbe român-francez”, am întâlnit proverbe despre „fapte bune” și despre „omul bun”, pline de sens și înțelepciune. Acestea sunt: „Faptele bune în lume își las nemuritor nume” [16, p. 59]; „Fapta bună laudă pe om – La vraie noblesse est celle du coeur” [16, p. 59]; „Din omul bun, bun lucru iese – Bon sang ne peut (ne saurait) mentir” [16, p. 52]; „De faci astăzi cuiva bine, mâine de la altu-ți vine – Qui bien fait, bien trouve” [16, p. 48]; „Binele vine la bine precum vin albinele la coșniță – Le bien cherche le bien” [16, p. 15].

Cele mai variate proverbe le-am întâlnit însă la Zanne: „Omul bun, după fapte se cunoaște” [23, VII, p. 308]; „Să fii bun și blând la toate, / Dar până unde se poate” [23, VII, p. 510, 855]; „Spre mic și spre mare, fii voitor de bine” [23, VII, p. 860].

Proverbele prezintă adevăruri esențiale în expresii concise, o învățătură de milenii, care ajunge la noi într-un bob de rouă.

Am întâlnit „oameni buni” în unele basme, în colinde, în proverbe și zicători, tema rămâne deschisă însă, căci întotdeauna mai pot fi descoperite unele conexiuni cu alte genuri sau specii folclorice românești, iar observațiile pot fi din ce în ce mai ample.

Anexe

I) Colind „Îmbucură-te, om bun” (cântă Ioan Bocșa):

Îmbucură-te, om bun,
Hai, leri-i, leri-i, Doamne,
C-am ajuns Sfântu' Crăciun
Hai, leri-i Domn
Eu vă spun la casa voastră
Din Precista Maria noastră,
S-o născut un Fiu frumos
Pe nume-L cheamă Hristos
În paiele grâului
Și-n florile fânului.
Nu ca fiul domnilor,

Ci-n poiata boilor,
Încet, boii L-dudurară,
Pântru coarne-L legănară

Toți la El se închină,
Toți la El se închină.
Toți oamenii ce-au venit
Din Apus și Răsărit
Aceste zile senine
Să le petreceți cu bine
La mulți ani , s-aveți folos
De Naștere lui Hristos!

II) **Colind „Deschide poarta, om bun”** cules de
Oana Bozga Pinteza din comuna Mărgău, județul Cluj:

Deschide poarta, om bun,
Florile dalbe,
Că e sara de Crăciun
Florile dalbe.

Am venit să colindăm,
Florile dalbe,
Cu toți să ne bucurăm,
Florile dalbe.

Nu ieși cu mâna goală,
Florile dalbe, fără colăcei în poală
Și de cât maț o rămas
Dă-ne-o rudă de cârnat.

Văzut-am lampa-n fereastră
Și-am venit la casa voastră,
Că așa îi în satu' nost,
Florile dalbe,
De nașterea lui Hristos.

Și tânăr, da-și bătrân,
Florile dalbe, în sfânta seară de Ajun
Stau la masă și cinstesc,
Florile dalbe
Și pe Domnu'l preamăresc.

Dumnezeu, Sfântu Văsăie,
Florile dalbe,
Vă lăsăm cu bucurie,
Un colind și sănătate,
Florile dalbe
Că-i mai bună decât toate – bis.

III) **Colind „Om bun, deschide-ne poarta!”** (cântat
de Mirela Mănescu Felea):

Om bun, deschide-ne poarta,
Venim să colindăm,
Să-ți alungăm tristețea
Colindul să-l cântăm.
Refren: Tănărul crai,
Cu mult alai,
Vine din cer
Hai, leri-i ler...

Deschide, gazdă, ușa,
Și-aduceți vin prinos
Căci vine astă seară
Al nost' Iisus Hristos

În astă seară mare,
Cu toți ne bucurăm
Și nașterea cea sfântă
Cu drag o lăudăm

E praznic luminos
În casa ta acum,
Că s-a născut Hristos
E seara de Crăciun.

Referințe bibliografice

- Bernea E. Îndemn la simplitate. București: Vremea, 2006. 112 p.
- Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu puterea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006. 1424 p.
- Bîrlea O. Poveștile lui Creangă. București: Editura pentru Literatură, 1967. 320 p.
- Brătulescu M. Colinda românească. The Romanian Colinda. București: Minerva, 1981. 349 p.
- Breazul G. Colinde, culegere întocmită de G. Breazul. București: Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, 1938. 464 p.
- Bremond C. Logica povestirii. București: Univers, 1981. 432 p.
- Brodner R. Semnificațiile obiceiurilor de Crăciun. In: Ziarul Lumina, 21.12.2008: <http://ziarullumina.ro/semnificatiile-obiceiurilor-de-craciun-49975.html> (vizitat 10.01.2018).
- Bujor N. M. Comorile sufletești sau Însușirile moral-spirituale supreme. Vol. I. Bunătatea. Chișinău: Liceum, 1996. 190 p.
- Călinescu G. Istoria literaturii române de la origini până în prezent. Craiova: Vlad & Vlad, 1993. 1033 p.
- Călinescu G. Ion Creangă. București: Minerva, 1989. 317 p.
- Colind „Îmbucură-te, om bun”. In: <https://www.youtube.com/watch?v=259hQJYIfOA> (vizitat 12.01.2018).
- Colind „Deschide poarta, om bun”. In: https://www.youtube.com/watch?v=0YR8NRm_l-U (vizitat 12.01.2018).
- Colind „Om bun, deschide-ne poarta!”. In: <https://www.youtube.com/watch?v=YHXEZGQRBdo> (vizitat 12.01.2018).
- Creangă I. Povești, povestiri, amintiri. București: Ion Creangă, 1987. 280 p.
- Hamilton D. R. Cele cinci efecte ale bunătății. București, 2017. 190 p.
- Gorunescu E. Dicționar de proverbe român-francez. București: Editura științifică și enciclopedică, 1978. 178 p.

17. Învățătura de credință creștină ortodoxă. Tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu binecuvântarea și purtarea de grijă a Înalț Prea Sfințitului Justinian, Patriarhul României. București: Editura Sfintei Arhiepiscopii, 1952, 291 p. și ca document electronic: http://www.roeanz.com.au/media/uploads/episcopia/INVATATURA_de_CREDINTA_CRESTINA_ORTODOXA.pdf (vizitat 14.01.2018).
18. Ispas S. O taină încifrată într-un text de colind sau O reconsiderare pe temeuri autentice a viziunii etnologice asupra colindei românești. In: <http://spiritromanesc.go.ro/Sabina%20Ispas.html> (vizitat 12.01.2018).
19. Panea N. Folclor literar românesc: Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte. Craiova: Scrisul Românesc, 2005. 229 p.
20. Papadima O. O viziune românească a lumii. București: Saeculum I.O., 1995. 192 p.
21. Simion E. Ion Creangă – cruzimile unui moralist jovial. București: Tracus Arte, 2017. 459 p.
22. Stăniloae D. Reflecții despre spiritualitatea poporului român. București: Elion, 2001. 206 p.
23. Zanne I. Proverbele românilor. Vol. I–X. București: Socec, 1895–1903, 1912.
- Gabriela Boangiu** (Craiova, România). Doctor în filologie. Cercetător științific III, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor”, Academia Română.
- Габриела Боанжиу** (Крайова, Румыния). Доктор филологии. Научный сотрудник III, Институт социогуманитарных исследований им. К. С. Николэеску-Плопшор, Академия Румынии.
- Gabriela Boangiu** (Craiova, Romania). PhD in Philology. Researcher III, Institute for Socio-Human Research “C. S. Nicolăescu-Ploșor”, Romanian Academy.
- E-mail:** boangiu_g@yahoo.com

Ivan DUMINICA

UN NOU IZVOR PRIVIND ISTORIA SATULUI CIOC-MAIDAN, RAIONUL COMRAT

Rezumat

Un nou izvor privind istoria satului Cioc-Maidan, raionul Comrat

În articolul prezent, pentru prima dată este introdusă în circuitul științific o sursă necunoscută despre istoria satului Cioc-Maidan. Documentul a fost depistat în Arhiva Națională a Republicii Moldova. Sursa, care este numită drept „Monografie a comunei Cioc-Maidan”, are un volum de 4 pagini dactilografiate. Analiza documentului a arătat că acesta a fost întocmit în ianuarie 1943 și a fost pregătit de către administrația locală ca o referință informativă, care mai târziu era trimisă la Prefectura județului Tighina. Deja acolo, pe baza acestei și a altor informații primite de la celelalte sate ce intrau în raza județului Tighina, a fost alcătuită așa-numita „Monografia județului Tighina”, care apoi a fost trimisă la Chișinău, iar de acolo – la București. Documentul prezentat include informații geografice (se descrie localizarea geografică a satului, specificul peisajului său, amplasarea străzilor, climă, râuri, floră și faună), istorice (sunt date legende despre formarea satului, care dezvăluie originea numelui localității, componența etnică și religioasă a populației) și etnografice (haine, economie, mod de viață, tradiții și obiceiuri, folclor).

Cuvinte-cheie: Basarabia, Bugeac, Cioc-Maidan, găgăuzii, bulgarii.

Резюме

Новый источник по истории села Чок-Майдан Комратского района

В представленной статье впервые вводится в научный оборот источник по истории села Чок-Майдан. Документ был обнаружен в Национальном архиве Республики Молдова. Анализ источника под названием «Монография коммуны Чок-Майдан», объемом в 4 машинописных страницы, показал, что он был составлен в январе 1943 г. и был подготовлен местной администрацией в качестве информативной справки, которая была позже направлена в префектуру жудеца Тигина. Уже там, на основе этих и других сведений, поступивших из остальных сел указанного жудеца составлялась так называемая «Монография жудеца-Тигина», которую затем отправили в Кишинев, а оттуда в Бухарест. Представленный документ включает данные географического (описываются географическое расположение села, особенности его ландшафта и улиц, климат, реки, флора и фауна), исторического (приводятся легенды, рассказывающие об образовании села, раскрывающие происхождение его названия, этнический и конфессиональный состав насе-

ления) и этнографического (одежда, хозяйство, быт, традиции и обычаи, песенный фольклор) характера.

Ключевые слова: Бессарабия, Буджак, Чок-Майдан, гагаузы, болгары.

Summary

A new source concerning the history of Chok-Maidan village (Comrat district)

A new source concerning the history of Chok-Maidan village (Comrat district) is introduced into the scientific circulation. The document, named as “The monography of Chok-Maidan village community”, was found in the National Archive of the Republic of Moldova. It has a volume of four typewritten pages. The analysis of the document demonstrated that it was done by the local administration in January, 1943, as an information sheet for Tighina prefecture. All such “monographs” were compiled in the Tighina prefecture for the so called “The monograph of Tighina county”, which was later sent to Chisinau, and then to Bucharest. The Chok-Maidan information sheet presents some geographical data (such as the localization of the village, landscape and streets features, climate, rivers, flora, and fauna), as well as historical (there were presented some legends of the village origin, its name, ethnic and confessional structure) and ethnographical data (wear, traditions, households, and folklore).

Key words: Bessarabia, Bugeac, Chok-Maidan, Gagauz, Bulgarians.

Satul Cioc-Maidan, r-nul Comrat, este o localitate din UTA Găgăuzia. Este una din puținele localități din Bugeac care încă nu are monografia proprie, care ar descrie istoricul înființării și dezvoltării ei de-a lungul ultimelor două secole. În perioada țaristă a fost întreprinsă prima și ultima încercare de a face un studiu general cu un caracter istorico-statistic asupra acestei localități. Așa, preotul-paroh Constantin Malai, în 1875, pe paginile revistei „Kishinevskie eparhialnyie vedomosti”, a publicat trei articole ce țin de istoricul și starea religioasă a Cioc-Maidanului [11].

Noi la rândul nostru am depistat în Arhiva Națională a Republicii Moldova încă un izvor prețios, care poate fi folosit în elaborarea unei monografii a Cioc-Maidanului. O să menționăm din start că varianta prescurtată a acestui izvor deja a fost publicată de noi în anul 2016 pe paginile „Revistei de Etnolo-

gie și Culturologie”, tot acolo am descris detaliat cauzele alcătuirii acestui document, care a făcut parte din așa-numita „Monografia județului Tighina”, ce a fost alcătuită la solicitarea autorităților din București [vezi mai detaliat în: 9].

Documentul a fost alcătuit de către autoritățile locale și ulterior trimis la Prefectura județului Tighina. Izvorul conține 4 pagini de text dactilografiate. Alcătuitorul, numele căruia nu îl cunoaștem, a folosit ca sursă de inspirație registrele bisericești ce se păstrau în lăcașul sfânt din comună, cartea preotului cărturar Mihail Ceachir despre istoria găgăuzilor, dar și memoriile oamenilor vârstnici. Materialul este despărțit în zece puncte, în care autorul descrie landsaftul Cioc-Maidanului, sunt prezentate date climatice, aflăm despre flora și fauna care se întâlnește în raza comunei. Se arată construcția caselor și se descriu principalele străzi. Conform autorului, satul „...are o așezare modernă, după modelul satelor nemțești” [1, f. 656]. Aflăm că în această perioadă clădirile erau construite din chirpici în întregime, fiind acoperite în cea mai mare parte cu țiglă roșie și câteva cu șindrilă, fier sau stuf. Fiecare locuință, precum și azi, avea curte și gradină.

Prezintă interes datele referitor la statistica componenței etnice a populației, conform căreia aflăm că în 1943 în Cioc-Maidan au locuit 4 154 de găgăuzi, 46 români, 7 bulgari, 5 ruși și 2 ucraineni [1, f. 656]. Marea majoritate a sătenilor (4 214) erau creștini ortodocși.

Autorul se oprește detaliat asupra subiectului înființării coloniei. Analizând registrele bisericești, ajunge la concluzia că Cioc-Maidanul este înființat în anul 1821 [1, f. 655]. Conform datelor oferite de oamenii vârstnici, denumirea localității provine din aceea că găgăuzii au înființat satul acolo unde ei spuneau că există „mai mult teren”. Această expresie în limba găgăuză sună ca „Cioc-Maidan” [1, f. 655].

Datele pe care ni le oferă izvorul publicat sunt importante și prin faptul că ajută la datarea înființării unor instituții din localitate. Așa, de exemplu, aflăm că biserica a fost construită și sfințită în data de 12 iunie 1861. Tot în acest an a fost deschisă o școală, iar în 1878 în Cioc-Maidan și-a început activitatea a doua instituție de învățământ primar. În 1909 a fost construit un nou local al primăriei [1, f. 657].

Este descris detaliat portul tradițional al găgăuzilor din Cioc-Maidan. Așa, de exemplu, aflăm că bărbații poartă pantaloni și haine de casă, iar iarnă – mașini (pantaloni din cojoc) și cojoace din piele de oaie. De asemenea, pe cap poartă aproape majoritatea atât iarna, cât și vara căciuli de oaie cu vârful ascuțit. La rândul lor, femeile poartă, de obicei, rochii foarte lungi cu multe încrețituri la poale și strânse la

mijloc, iar pe cap au o broboadă. Îndeobște, bărbații din Cioc-Maidan sunt caracterizați ca buni gospodari și familisti „și duc în căminele lor o viață liniștită, petrec în sânul familiilor fără a se manifesta în public” [1, f. 657].

Monografia comunei Cioc-Maidan

Așezarea. Comuna Cioc-Maidan, formată dintr-un singur sat, cu același nume, este așezată cam la 60 de km est de Prut și 90 km vest de Nistru, în partea de nord a câmpiei Bugeacului, și la circa 140 km nord de Dunăre. La est, la 3 km de sat curge pârâul Lunguța, iar la vest, la 6 km curge pârâul Lunga, ambii afluenți ai râșorului Ialpug. Sate sau târguri învecinate cu comuna sunt: la est, la 10 km târgul Romanești și satul Abaclia, la nord, 20 de km comuna Cimișlia, la vest – orașul Comrat, iar spre sud – satul Bașcalia la 6 km și Avdarma la 12 km.

Satul se întinde pe un podiș, al cărui nivel e ceva mai jos decât dealurile dinspre sud, dar mult mai ridicat față de nivelul văilor Lunga și Lunguța, putând fi considerat la o altitudine de 150 de m față de nivelul mării. Podișul pe care e așezat satul coboară treptat spre sud până ajunge la un nivel de 100 m față de nivelul mării. Dealurile cele mai ridicate sunt, spre sud-vest, dealurile Bașcaliei, având o altitudine de 250 m; spre vest, terenul coboară cam la fel cu cel din partea de sud până în valea Lunguța, spre nord se menține în prelungire, circa 20 de km coborând alternativ spre vest către Ialpug și spre est către Cogâlnic, până la satul Cimișlia, unde coboară abrupt, la vreo 80 de m altitudine; spre est terenul coboară până la pârâul Lunguța treptat, pe o lungime de 3 km. Satul nu poate fi observat de la o mai mare distanță, decât din partea de vest, unde are o deschizătură mai largă, putând fi observat de la o distanță de 500 m, iar dinspre sud, de la o distanță de 1 km. Cea mai frumoasă priveliște a satului o oferă dealul Bașcaliei, de la o distanță de 1 km, sud-vest, de unde poate fi observat în întregime.

Prin mijlocul satului, izvorând la vreo 300 de m sud, din partea de nord al satului, curge pârâul cu același nume (Cioc-Maidan), dând naștere la o râpă, a cărei adâncime este în unele locuri de 10 m și care se pierde treptat către marginea de sud.

Comunicații are cu toate comunele dimprejur. De la vest vine drumul ce duce la Comrat, taie satul din partea de sud și înaintează mai departe către est, spre Romanești; în partea de nord, pleacă, chiar de la barieră, două drumuri, unul direct către nord, spre Cimișlia, și altul către nord-vest, spre Căcur-Mengir¹; spre sud-vest, pleacă un drum către Bașcalia, din care, la o distanță la 1 km de sat, se desface apucând spre sud un alt drum, către Avdarma. Cea mai însemnată cale de comunicație este încă calea ferată, Bârlad–Romanești, ce ține de la Romanești, ce trece

chiar pe lângă limita de nord a satului.

Înfățișarea. Satul Cioc-Maidan se întinde în lungime, de la nord spre sud, începând de la linia ferată Bârlad-Romanești pe o distanță de 3,50 km, și pe o lățime de 1,50 km, având o suprafață de peste 5 km². De la nord spre sud, pleacă o stradă principală mergând paralel cu râpa, în partea stângă, și alta din același loc apucă spre vest, cotind apoi brusc spre sud, paralel cu râpa, în partea dreaptă a acesteia. Ambele merg până la extremitatea de sud a satului. Paralel cu străzile principale sunt și alte străzi secundare. Aceste străzi în lungime sunt întretăiate de altele în lățime, astfel încât satul pare a avea o așezare modernă, după modelul satelor nemțești. Clădirile sunt așezate de o parte și de alta a străzii care străbate satul în lungime, mai puțin a aceluia care le întretaie pe acestea. Clădirile sunt construite din chirpici în întregime, fiind acoperite în cea mai mare parte cu țiglă roșie, foarte puține cu șindrilă, fier sau stuf. Fiecare locuință are curte și grădină.

Clima și vegetația. Satul Cioc-Maidan, fiind așezat la extremitatea de nord a câmpiei Bugeacului, poate fi considerat un sat de stepă. Clima este excesiv continentală, cu caracteristică zonei stepelor. Vara călduri foarte mari până la 42 grade la soare și vânturi frecvente din toate direcțiile, iar iarna – geruri aspre cu o temperatură ce coboară până la minus 30 grade și crivățul bate cu toată puterea, neîntâlnind nici un obstacol. Satul, nefiind așezat în regiunea dealurilor mai înalte și a pădurilor, are de suferit influența specială a caracteristicii climei de stepă. Ploile cele mai frecvente sunt toamna, de la 15 octombrie – la 15 noiembrie, primăvara în a doua jumătate a lunii martie și în luna mai. În restul de timp, în majoritatea cazurilor e secetă. Zapada cade mai abundentă în luna februarie și, datorită terenului, podiș înconjurat de dealuri, zăpada se așterne într-o cantitate mai mare ca în împrejurimi, de unde și numele satului de Carlăc, ceea ce în limba găgăuză înseamnă „loc cu zăpadă multă”. Primăvara, vara și toamna vânturile bat aproape din toate direcțiile; crivățul², băltărețul³, austrul⁴ și alt vânt dinspre nord-vest. Afară de băltăreț, toate celelalte vânturi care bat, aduc secetă.

Vegetație. În afară de arbori, vegetația este destul de abundentă. Dintre copaci, cel mai răspândit e salcâmul. Lipsa de arbori face ca ploile să cadă cu totul neregulat. Dintre pomii fructiferi cei mai numeroși sunt prunii corcoduși și nucii. Vița-de-vie este iarăși destul de răspândită, fiind vorba de viță hibrid. Cerealele cresc la fel ca în restul țării, dar mai priește secerii și grâului de primăvară numit „ulcă”. Legumele și zarzavaturile se cultivă iarăși ca și în restul țării.

Animalele. Cele mai răspândite animale sunt erbivorele și în special: oaia, calul, boul și capra; apoi

carnivorele: câinele, lupul, vulpea etc., precum și rozătoarele: iepurele și șoarecele. Boii și vacile sunt de culoare roșie, zis rasă olandeză.

Omul. Satul Cioc-Maidan numără în prezent 1925 capi de familie și 4 214 suflete, dintre care 2 154 bărbați și 2 060 femei. Sunt de statură potrivită, bine legați, au capul oval, rareori lungăreț. Culoarea pielii e brună cu oarecare nuanță roșcovană, iar părul castaniu. Femeile nu sunt tocmai frumoase, îmbătrânesc repede și se fac urâte. Bărbații poartă pantaloni și haine de casă, iar iarna mașini (pantaloni din cojoc) și cojoace din piele de oaie. Pe cap poartă aproape majoritatea atât iarna, cât și vara căciuli de oaie cu vârful ascuțit. Aspectul portului locuitorilor pare a fi bulgăresc. Femeile poartă, de obicei, rochiile foarte lungi cu multe încrețituri la poale și strânse la mijloc, iar pe cap poartă broboadă. Limba maternă a locuitorilor este limba găgăuză, locuitorii fiind în majoritate găgăuzi.

Locuitorii pe naționalități se prezintă astfel: găgăuzi 4 154, români 46, bulgari 7, ruși 5 și ucrainenii 2.

Ocupația de căpetenie a locuitorilor comunei este agricultura și creșterea vitelor, ceea ce însemnează că sunt în faza a doua a ierarhiei dezvoltării intelectuale. Agricultura se face în mod extensiv, neputându-se trece până în prezent la agricultura cu caracter intensiv. Populația minoritară a comunei este mult prolifică, însă, din cauza lipsei de igienă și a traiului primitiv, mortalitatea este destul de ridicată, de exemplu, în cursul anului 1942, din 263 născuți au decedat 103.

Starea sanitară. Bolile cele mai frecvente care bântuie comuna sunt: dizenteria și sifilisul.

Scurt istoric asupra comunei. Comentarii și date științifice. Date oficiale asupra întemeierii satului lipsesc. În registrele bisericești se pomenește în anul 1823 pentru prima dată de satul Cioc-Maidan și în anul 1824 de colonia Cioc-Maidan. Într-adevăr, colonizările în aceste locuri sau făcut treptat și, începând cu anul 1814, deci cu 2 ani mai târziu, după răpirea Basarabiei.

După datele istorice, locurile acestea, de la Tișghina până la Cetatea Albă, Marea Neagră și Dunăre, fosta raia turcească a Benderului, au fost nelocuite. Elementul moldovenesc se retrăsese spre nord ca să iasă din raiaua turcească. Țarul Alexandru I, cunoscut pentru a-și crea simpatii în rândurile creștinilor de acolo, i-a ademenit pe mulți, făgăduindu-le aceste locuri din Basarabia de Sud, găsite nelocuite. Astfel au început colonizările, perindându-se ani de-a rândul. În documente (vezi cartea pâr. Ceachir⁵), satele cele mai vechi de acest fel datează din 1814, iar cele mai noi – din 1821, ceea ce înseamnă că se oprise,

probabil, colonizările, datorită evenimentelor. Într-adevăr, în anul 1821 începe faimoasa mișcare de eliberare a Greciei și în Rusia se înființează Eteria. În orice caz, încetarea colonizărilor în acest an nu poate fi pusă decât în legătură cu evenimentele. Așadar, și satul Cioc-Maidan s-a întemeiat în perioada 1814–1821. Mai sigură e dată de 1821⁶. Preotul Enciu Sava, de la 1823, atât după familie, dar și după scrisul curat românesc din registre, este moldovean băștinaș. Chiar dacă a [a]vut o parohie și înainte de 1823, ea se prea poate să fi fost într-una din satele moldovenești vecine și ar fi consimțit singur să vină să-și facă apostolatul într-un sat de coloniști. Se poate ca el să fi fost trimis a[i]ci și ca pedepsit de organele bisericești ruse. Fapt este că starea civilă a satului pe vremea aceea era la preot și cele dintâi acte sunt de la 4 ianuarie 1823, în registrul de nașcuți (în limba română). Faptul că preotul Enciu Sava spune într-un loc „satul Cioc-Maidan” (în 1823) și apoi colonia Cioc-Maidan (în anul 1824) dovedește că abia venise în anul 1823 și nu se edificase complet cu situația⁷.

Desigur, la început satele de coloniști au fost numite cu cuvântul „Colonie” în loc de sat. După numărul nașcuților și morților din anul 1823, care se ridică la: 8 nașcuți, 2 cununați și 2 morți, bănuim ca numărul familiilor n-ar fi fost mai mare de 25-30. În legătură cu denumirea satului există o legendă care pare a avea un sâmbure de adevăr. Bătrânii povestesc că satul ar fi fost întemeiat de către coloniști aduși din Dobrogea. Coloniștilor care au venit în aceste locuri li s-a dat o suprafață de câteva mii de ha, cuprinse între Lunguța la est și Lunga la vest.

Au fost aduși a[i]ci, un număr de familii fiind amestecați bulgari și găgăuzi. Odată ajunși pe moșia destinată lor, au fost lăsați liberi să-și aleagă loc pentru sat. În alegerea acestui loc au fost păreri deosebite: bulgarii au fost de părere să facă satul pe locul unde e azi comuna Bașcalia, pe câtă vreme găgăuzii spuneau că pentru sat trebuie „mai mult teren”. Din cauza neînțelegerilor de această chestiune, găgăuzii s-au despărțit de bulgari, pe care i-au lăsat deoparte (Bașca) și au venit de au făcut satul a[i]ci unde au găsit ei că e mai mult teren (Cioc-Maidan). Denumirea satului Bașcalia vine de la vorba (Bașca), cum li se spunea când s-au despărțit de restul coloniștilor, iar numele comunei Cioc-Maidan vine de la același cuvânt găgăuzesc, care înseamnă mult teren, așa cum doreau ei când s-a întemeiat satul. Legenda auzită de la un bătrân de 80 ani, mort în anul 1934, și culeasă de învățătorul Nicolae Ciomaga. Satului îi mai spune Carlâc (însemnează loc cu zăpadă multă). Această denumire e mai nouă, căci, dacă ar fi fost mai veche, era și numele oficial al satului. Denumirea de Carlâc s-a dat de către locuitori pentru că într-adevăr, din

cauza unei altitudini mai mari, totdeauna iarna vine cea dintâi zăpadă și este mai abundentă față de comunele dimprejur.

Instituiții și așezăminte. Din analele bisericești și din darea de seamă despre biserică, lucrare scrisă în limba rusă în 1909, reiese că biserică a fost construită și sfințită în anul 1861, iunie 12⁸. Analele pomenesc că în anul 1909 a slujit la biserică din comună un preot, un cântăreț și o prescorniță. Slujitorii bisericești erau plătiți de sat având preotul 550 ruble pe an, cântărețul 150 ruble și prescornița 50 ruble. Biserica avea ca avere 120 desetine 280 stânjeni pătrați. Cărțile religioase sunt scrise cu litere chirilice. Comuna număra 4 214 credincioși, toți sunt ortodocși. Din scriptele bisericești nu se amintește nicăieri de secte religioase.

Comuna are 2 (așezăminte) școli, una așezată în partea stângă a râpei și în partea de sud a satului, iar cealaltă în partea dreaptă a râpei și sud-vest a comunei. Școala din partea dreaptă a râpei a fost construită în anul 1861 din dania locuitorilor. Cealaltă școală din partea stângă a fost construită în anul 1878. Din lipsă de arhivă nu se poate cunoaște cine a fost primul învățător, din spusele bătrânilor reiese că la 1863 școala era frecventată de 13 elevi. Printre absolvenții acestei școli și care face mândria satului este profesorul universitar Mihul Constantin⁹, născut în Cioc-Maidan în anul 1902.

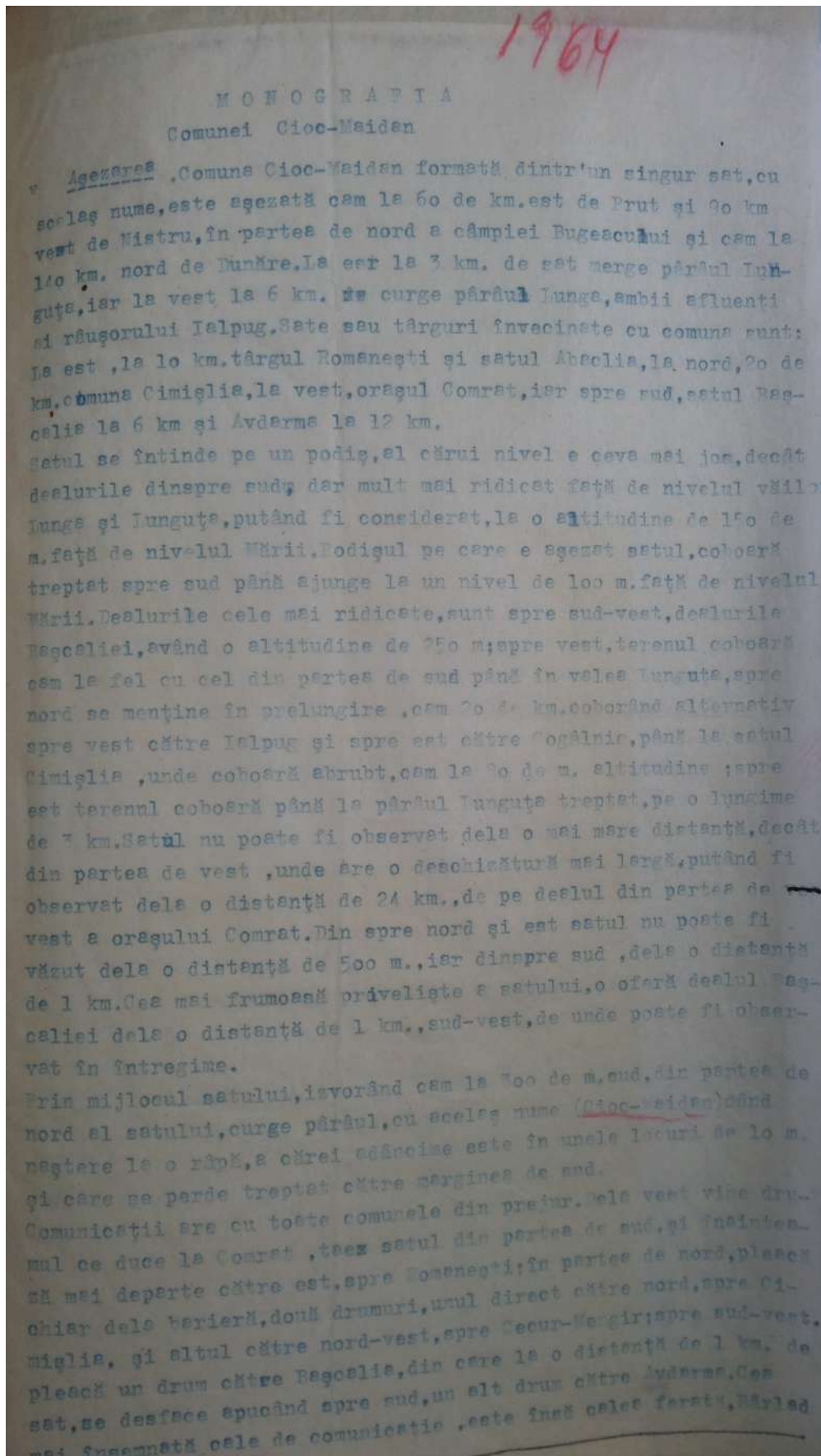
Administrația. Localul primăriei din această comună a fost construit în anul 1909, staroste fiind pe atunci Caraman Teodor, iar pisar Nicolae Ichizli.

Viața de familie. Locuitorii își duc în căminele lor o viață liniștită, petrec în sânul familiilor fără a se manifesta în public. Trăiesc cu toții într-o singură încăpere, deși au case cu suficiente încăperi. Cu toate că au posibilități materiale, sunt îmbrăcați foarte prost. În ce privește gospodăria, la bărbați se observă că ar avea mai dezvoltat spiritul gospodăresc. De aceea orice gospodărie privită de afară are un aspect frumos. Intrând însă în casă, constați că femeii îi lipsesc aproape complet spiritul de gospodărie. Paturi de lut pe care e așternută o rogojină, pe jos paie, iar copiii șed după sobă. La masă șed jos și mănâncă de pe mese mici și rotunde. Locuitorii sunt foarte economi. Toate obiceiurile localnicilor au caracter turcesc, chiar cântecele, melodia lor, se observă influența turcă.

Semnătura: Notar [indescifrabil].

Ștampilă: România, Județul Tighina, Primăria comunei Cioc-Maidan.

[Sursa: 1, ff. 654-657].



Prima fila a manuscrisului, ce conține istoria comunei Cioc-Maidan, anul 1943 (Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 112, inventarul 1, dosarul 1616, fila 654)

Note

¹ Actualul sat Ciucur-Mingir, raionul Cimișlia.

² Crivăț – vânt puternic și rece care suflă iarna dinspre nord-est, aducând scăderea temperaturii, mai rar vara, aducând un aer dogoritor [7].

³ Băltăreț – vânt calduț și umed care suflă dinspre miazăzi [7].

⁴ Austru – vânt din sud sau sud-vest, vara mai ales secetos și păgubitor pentru culturi, iarna bogat în ploaie și zăpadă [7].

⁵ Se are în vedere cartea părintelui Mihail Ciachir editată în limba română „Istoria găgăuzilor din Basarabia” (Chișinău, 1933) și găgăuză „Besarabiyalı gagauzların istoriyası” (Kișinêu, 1934).

⁶ Ultimele cercetări au arătat că satul Cioc-Maidan și-a luat ființă în anul 1809. În 1821, din cauza că pământurile lor erau aproape de cele ale moșierilor, imigranții părăsesc întinderea Cioc-Maidan și se stabilesc în vâlceaua Karlák, păstrând numele coloniei precedente [8, p. 300].

⁷ Preotul Iancio Savov (Sârbu) este născut în anul 1757, a fost sârb de origine. În 1791 a fost numit preot într-o localitate din ținutul Fălciu, iar în 1805 transferat în Capaclia, ținutul Codru. La data de 8 iunie 1814 trece la biserica din Cioc-Maidan. Oficia slujbe și în anul 1825 [5, p. 29, 438].

⁸ Această datare se confirmă prin izvoarele de arhivă [2, f. 47].

⁹ Constantin Mihul a fost un fizician român. S-a născut în satul Cioc-Maidan pe data de 18 decembrie 1897. A fost botezat la 7 ianuarie 1898 în biserica „Înălțarea Sfintei Cruci” din Cioc-Maidan. Nașii de botez au fost cetățeanul de onoare prin ereditate Porfiri Constantin Malai și doroanca Ecaterina Ioan Slobodeanicova [4, ff. 111v.-112]. Despre familia lui Constantin Mihul am găsit următoarea informație: tatăl lui, Alexandru Constantin Mihul era psalmist (cântăreț) bisericesc. El s-a născut la data de 16 iulie 1866 într-o familie preoțească din Criuleni, județul Orhei. În 1888 absolvă Seminarul Teologic din Chișinău. La 17 noiembrie 1895 este numit psalmist la Cioc-Maidan, județul Tighina. Predă Legea Domnului (din 27 noiembrie 1909) în Școala Ministerială nr. 1 din Cioc-Maidan. Alexandru Mihul se stinge din viață în februarie a anului 1920. Pe mama lui Constantin o chema Valentina. S-a născut la 22 decembrie 1874. Era fiica lui Constantin Ostrovsoi, funcționar de clasa a XII (gubernskiy sekretar). În afară de Constantin, Alexandru și Valentina, mai creșteau un băiat, Victor (născut la 11 august 1902), și o fiică, Larisa (născută la 18 martie 1910). Ultima în 1922 făcea studiile la Școala Eparhială de Fete din Chișinău [2, ff. 49v.-50; 3, ff. 463v.-464].

Așadar, în Cioc-Maidan, Constantin Mihul a făcut studiile în școala primară (1903–1907). În perioada anilor 1907–1913 frecventează Școala Spirituală din Chișinău, iar în anii 1913–1918 – Seminarul Teologic din Chișinău. După absolvirea seminarului, C. Mihul este admis la Facultatea de Științe (secția de Științe Fizico-Chimice) a

Universității din Iași. În 1921 susține examenul de licență, fiind numit (la 1 octombrie 1921) asistent în cadrul Facultății de Științe. În perioada 1924–1928 face doctorantura la Universitatea din Nancy (Franța). Obține titlul de doctor în fizică. În anul 1931 este avansat ca conferențiar, iar din 1941 este numit profesor titular, până în 1968, când devine profesor consultant. A fost primul decan al Facultății de Fizică, a deținut funcția de prorector al Universității „Al. I. Cuza”, a fost și șef de catedră. În activitatea de cercetare științifică se remarcă prin inițierea și dezvoltarea unor domenii noi: spectroscopie și fizica plasmei. Se stinge din viață la Iași în data de 6 august 1986 [6].

Referințe bibliografice / References

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova (ANRM). F. 112 (Prefectura județului Tighina, subprefecturile plaselor (preturilor), și comunele subordonate), inv. 1, d. 1616.
2. ANRM. F. 208 (Consistoriul Duhovnicesc din Chișinău, 1832–1940), inv. 10, d. 146.
3. ANRM. F. 208 (Consistoriul Duhovnicesc din Chișinău, 1832–1940), inv. 10, d. 158.
4. ANRM. F. 211 (Registrele metrice ale parohiilor guberniei Basarabia), inv. 2, d. 401.
5. Cerga A. Bisericele Basarabiei. Dicționar enciclopedic. Vol. II. Chișinău: Tipografia Centrală, 2016. 758 p.
6. Constantin Mihul. In: <http://150.uaic.ro/personalitati/fizica/constantin-mihul/> (vizitat 30.03.2018).
7. Dicționar explicativ al limbii române. In: <https://dexonline.ro/> (vizitat 30.03.2018).
8. Duminica Iv. Coloniile bulgarilor în Basarabia (1774–1856). Chișinău: Lexon-Prim, 2017. 384 p.
9. Duminica Iv. „Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina, din 1943 (I). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XX. Chișinău, 2016, p. 68-78.
10. Duminica Iv. „Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina, din 1943 (II). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXI. Chișinău, 2017, p. 102-105.
11. Малай К. Приход Чок-Майдана Бендерского уезда. In: *Кишиневские епархиальные ведомости*, 1875. № 20, p. 734-746; № 22, p. 830-843; № 24, p. 908-912. / Malay K. Prihod Chok-Maydana Benderskogo uезда. In: *Kishinevskie eparhial'nyie vedomosti*, 1875. № 20, p. 734-746; № 22, p. 830-843; № 24, p. 908-912.

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

Mihaela Diana COSTEA

ASPECTE DEMOGRAFICE PRIVIND NATALITATEA ÎN SATUL MĂGOAJA (1814–1914)

Rezumat

Aspecte demografice privind natalitatea în satul Măgoaja (1814–1914)

Societatea reprezintă cadrul care reglementează modul de desfășurare a vieții și, la fel ca și viața, se află într-o continuă transformare. Acest articol reflectă procesul de transformare a societății românești dintr-un sat transilvănean pe durata unui secol, în ceea ce privește aspecte legate de natalitate. Principale surse care stau la baza studiului sunt registrele parohiale de nașteri din perioada 1814–1914 și registrele de recensământ pentru anii 1880 și 1900. Pe baza analizelor demografice rezultate din consultarea registrelor parohiale ale vremii, am urmărit modificările comportamentale ale indivizilor, realizând o paralelă între cadrul legal și comportamentul real. Dacă cadrul legal proiectează ceea ce legislatorii așteptau de la individ, comportamentul real reflectă ceea ce individul dorea de la viață. Comportamentul real nu trebuie însă receptat ca o alterare a comunității sătești. El nu presupune o decădere morală, ci integrează lumea satului în evoluția întregii societăți, într-un climat mental specific unei epoci. La final putem afirma că evoluția comportamentală a indivizilor din satul studiat, raportată la problema natalității, se înscrie în tendințele comportamentale ale spațiului transilvănean din secolul al XIX-lea.

Cuvinte-cheie: demografie, societate, sat, familie, natalitate.

Резюме

Демографические аспекты рождаемости в селе Мэгоажа (1814–1914)

Общество является основой, которая регламентирует способ развития жизни, и также, как и жизнь, находится в постоянном процессе трансформации. В данной статье отражен процесс преобразования румынского общества одного из трансильванских сел на протяжении века, с точки зрения аспектов, связанных с рождаемостью. Основными источниками, являющимися основой исследования, выступают приходские книги о рождении 1814–1914 гг. и реестры переписи за 1880 и 1900 гг. На основе демографического анализа приходских книг автор отследил поведенческие изменения отдельных лиц, проведя параллель между законодательной базой и фактическим поведением. Если свод законов отражает то, чего законодатели ожидали от человека, фактическое поведение отражает то, чего человек хотел от жизни. Однако фактическое поведение не должно восприниматься

как изменение сельского сообщества. Это не подразумевает моральный распад, а включает сельский мир в эволюцию всего общества, в ментальную среду, специфичную для определенной эпохи. В заключение можно утверждать, что поведенческое развитие лиц в изучаемом селе вписывается в поведенческие тенденции трансильванской территории XIX в.

Ключевые слова: демография, общество, село, семья, рождаемость.

Summary

Demographic aspects regarding natality in Măgoaja village (1814–1914)

The society represents the framework regulating the way life unfolds and, just like life, it is in a continuous transformation. The present article reflects the transformation process of the Romanian society in a Transylvanian village along for a century, in what concerns aspects connected to natality. The main sources, which are at the basis of the study are the parish birth registers during 1814–1914 and the census registers for the years 1880 and 1900. On the basis of the demographical analysis, following the examination of the parish registers of those times, we have observed the behavioural modifications of the individuals, achieving a parallel between the legal framework and the actual behaviour. While the legal framework projects what the legislators expected from the individual, the real behaviour reflects what the individual expected from life. Actual behaviour should not, however, be perceived as a decaying of the rural community. It integrates the universe of the village within the evolution of the entire society, in a mental climate specific to a certain epoch. In the end we may state that the behavioural evolution of the individuals in the studied village, related to the problem of natality is inscribed within the behavioural trends of the Transylvanian space during the 19th century.

Key words: demography, society, village, family, natality.

Interpretarea istoriei pe baza analizei comportamentului uman oferă o reconstituire inedită a unui trecut care, de-a lungul anilor, a fost prezentat doar prin prisma evenimentelor istorice sau raportându-se la acestea. Introducând o nouă perspectivă, cea a demografiei istorice, *Școala de la Annales* propune prin metodele sale o abordare complementară a istoriei tradiționale.

Demografia istorică este o disciplină nouă, constituită propriu-zis la mijlocul deceniului al șaselea al secolului al XX-lea [3, p. 14]. Obiectul de studiu al acestei noi științe este omul și comportamentul uman raportat la intimitatea familiei, la momentele importante din viața individului, la interacțiunea dintre om și elementele și aspectele vieții.

Familia este considerată instituția fundamentală a societății omenești care îndeplinește funcțiuni multiple pe un fundal socio-afectiv. În general, din cauza informațiilor precare pentru secolul al XIX-lea, reconstituirea vieții familiei sau a momentelor marcante ale vieții individului, sub diverse aspecte se poate realiza într-o oarecare măsură prin statistici, ale căror informații se regăsesc în arhivele ecleziastice, registrele parohiale, registrele fiscale, recensăminte, fonduri școlare etc. Foarte multe dintre aceste informații au fost completate de preoți și dascăli, evidențiindu-se astfel colaborarea permanentă dintre biserică și autorități [15, p. 8]. Așadar, preotul și dascălul sunt cei care completează și transmit autorităților datele oficiale necesare pentru o bună colaborare. Tot ei sunt de asemenea și cei care preiau informația oficială și o aduc apoi la cunoștința locuitorilor din satele în care își desfășoară activitatea.

Metodele după care se realizează analiza acestor registre bisericești au fost folosite și puse la punct de istoricul arhivist Michel Fleury și de demograful Louis Henry. Inovația metodologică permitea restituiră în întregime a vieții biologice a familiei. Folosind informațiile oferite de registrele bisericești, cei doi au reconstituit familia pe baza fișelor referitoare la părinți și la copiii lor, clasificate după trei categorii: nașteri, căsătorii și decese [3, p. 15]. Pe bună dreptate, se poate afirma că registrele parohiale „rămân cea mai bună și aproape unica sursă de documentare pentru istorie celor umili” [4, p. 215].

Existența pentru întreaga perioadă studiată (1814–1914), în cadrul arhivelor naționale, a registrelor parohiale pentru satul Măgoaja, a stat la baza acestei cercetări. Urmând linia cercetărilor de gen, pe baza analizelor demografice rezultate din consultarea acestor registre, am urmărit modificările comportamentale ale indivizilor, realizând o paralelă între cadrul legal și comportamentul real în ceea ce privește natalitatea, căsătoriile, respectiv decesele. Perspectiva metodologică de cercetare permite utilizarea unor tehnici cantitative de culegere și analiză a diferitelor informații culese. În cadrul acestui studiu vor fi prezentate doar aspectele referitoare la problema natalității.

Satul transilvănean Măgoaja este cea mai nordică localitate a județului Cluj și face astăzi parte din comuna Chiuiești. Se află pe drumul județean 182, drum care face legătura între comuna Cășeu și ora-

șul Târgu-Lăpuș. Acest minunat sat este așezat la cumpăna apelor dintre județele Cluj și Maramureș, într-o zonă deluroasă, cu climă continental moderată, sol variat, cu faună și floră caracteristice. Ca tipologie, Măgoaja este un sat de vale aglomerat, tipic pentru comunitățile românești din Transilvania, iar ca dimensiune este un sat de mărime mijlocie [1, p. 95]. De-a lungul secolului al XIX-lea, Măgoaja a fost încadrată din punct de vedere administrativ-teritorial în comitatul Solnoc-Dăbâca.

Pentru a-mi putea îndeplini scopul, am ținut seama atât de cadrul general al Transilvaniei din acea perioadă, cât și de particularitățile locale ale satului cercetat. M-am bazat în primul rând pe seriile registrelor parohiale și pe recensămintele de populație care cuprind această perioadă, dar și pe lucrări de specialitate.

Pentru românii din Transilvania, registrele parohiale s-au introdus la jumătatea secolului al XVIII-lea în timpul domniei Mariei Tereza și au fost generalizate în toate parohiile din Transilvania prin patenta imperială din 20 februarie 1784, elaborată de Iosif al II-lea. Pentru a avea o imagine cât mai clară a situației populației din monarhie, statul pretindea ținerea cât mai riguroasă a acestor registre, urmărind în același timp diversificarea datelor înscrise în aceste registre parohiale [1, p. 68, 69]. Cu toate acestea, corectitudinea completării registrelor lasă de dorit, ele conținând date incomplete, ștersături, corecturi sau adăugiri.

Momentele importante din viața fiecărui individ erau consemnate de preoți la început sub forma unor simple liste de consemnări sau listări de nume, evoluând apoi spre forma registrelor matricole, care conțineau date variate asupra fenomenelor demografice legate de viața individului. Pe măsură ce statul își va diversifica interesele, va exercita o presiune constantă asupra modului de completare a acestor registre și a datelor care trebuiau trecute în ele [3, p. 68].

O primă analiză a populației s-a realizat prin compararea recensămintelor vremii. Astfel, recensământului din 1850 oferă următoarele informații: satul avea 199 case și 876 locuitori, din care 441 erau bărbați și 435 femei. Din punct de vedere religios, 832 ortodocși, 3 greco-catolici, 11 romano-catolici, 4 reformați, 26 izraeliți [10, p. 158, 159].

Recensământul din 1857 arată existența a 217 case cu 892 locuitori, din care 464 bărbați și 428 femei. Din punct de vedere religios, 859 erau ortodocși, 3 greco-catolici, 7 romano-catolici, 23 izraeliți, nici un armean [11, p. 78].

La 1880, recensământul menționează 222 case și 873 indivizi. În ceea ce privește religia: 854 erau ortodocși, 11 greco-catolici, 7 romano-catolici și un reformat [12, p. 142-143].

Conform recensământului de la 1900, satul cuprinde 237 case și are o populație de 1.027 indivizi, din care 550 bărbați și 477 femei. În ceea ce privește religia, predominantă rămâne religia ortodoxă (982 ortodocși), dar mai există și 12 greco-catolici, 7 romano-catolici, 4 reformați, un unitarian, 20 de izraeliți și o persoană de „altă religie” [13, p. 266, 267].

La recensământul din 1910 se înregistrează 245 case cu o populație de 1.009 locuitori, având următoarele religii: 986 ortodocși, 10 greco-catolici, 3 romano-catolici, 5 reformați și 5 izraeliți [14, p. 252, 253].

Comparând datele oferite de aceste recensăminte, se observă că pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea satul se dezvoltă, acest lucru reieșind atât din creșterea numărului de case cu aproape 50, cât și a populației cu aproape 300 de indivizi. În toate recensămintele, bărbații sunt numeric mai mulți ca și femeile, iar din punct de vedere religios predomină religia ortodoxă.

În ceea ce privește natalitatea, în satul Măgoaja există pentru perioada anilor 1814–1914 trei registre parohiale: primul cuprinde perioada 1814–1872, al doilea perioada 1872–1896, iar al treilea perioada 1897–1914.

Pentru a facilita structurarea informației voi arăta pentru început, păstrând terminologia vremii, care era *structura acestor rubrici*, menționând mai apoi modificările care apar în cadrul lor pe parcursul anilor.

În primul registru parohial, care cuprinde anii 1814–1872, la secțiunea botezați, există următoarea rubricatură [5]:

1. Număr curent
2. Anul Domnului
3. Luna
4. Zile
5. Din botez s-au dat pruncului nume
6. Numele și porecla părinților pruncului
7. Locul de unde sunt părinții pruncului
8. Numele și porecla nașului sau a nașii prin care s-au botezat
9. Numele și porecla preotului care au botezat
10. Au sfașul mir
11. Oltoit e făcut
12. Reflexii din care pricină nu s-au oltoit vărsatul. Dintra părinților sau doftorului.

Pentru perioada anilor 1872–1896 există un al doilea registru parohial, care are cu patru rubrici în plus față de registrul anterior, respectiv patru rubrici care solicită informații mai detaliate. Rubricile noi care apar sunt: *rubrica 5* – care specifică sexul copilului nou-născut și dacă există gemeni sau nu; *ru-*

brica 6 – care cere să se menționeze dacă copilul este născut din părinți căsătoriți sau dacă provine din afara căsătoriei; *rubrica 12* – care oferă detalii despre identificarea moașei care a participat la nașterea copilului și *rubrica 16* – în care se cere să se menționeze dacă copilul a trăit sau nu, sau până când a trăit. Posibil ca această rubrică să fie introdusă datorită cifrei ridicate a mortalității infantile. În ceea ce privește rubricaturile care solicită informații suplimentare, acestea se referă la: *rubrica 8* – care cere ca pe lângă numele și porecla părinților să fie menționată și religia și meseria acestora. Lucru asemănător este cerut și în *rubrica 11* – care identifică nașul sau nașa copilului. Aici, pe lângă numele și porecla care se cereau în registrul parohial anterior, se cer și date despre religie, stare și adresa părinților spirituali ai copilului. O altă rubrică care a suferit modificări față de registrul anterior este cea referitoare la identificarea locației părinților copilului. Astfel, *rubrica 7* – „*Locul de unde sunt părinții pruncului*” din registrul pentru perioada 1814–1872 este defalcată în noul registru în două rubrici distincte, care solicită următoarele mențiuni: „*Patria, jurisdicția, locul nașterii și a locuinței tatălui/mamei*”.

Așadar, rubricatura pentru cel de al doilea registru parohial arată astfel [6]:

1. Număr curent
2. Anul Domnului
3. Luna
4. Zile
5. Pruncu sau pruncă? De sunt gemenii sunt ambii prunci sau prunce, sau unul e prunc și alta e pruncă?
6. Născut din pat legiuit sau nelegiuit?
7. Numele din botez a pruncului sau pruncei
8. Numele, porecla, religia, meseria părinților
9. Patria, jurisdicția, locul nașterii și a locuinței tatălui
10. Patria, jurisdicția, locul nașterii și a locuinței mamei
11. Numele, porecla, religia, starea, locul locuinței nașului sau a nașei
12. Numele și porecla moașei și numărul casei unde locuiește dânsa
13. Miruit – da sau nu
14. Oltoit cu versatu? – seu sau nu
15. Numele și porecla preotului botezător
16. Dacă cumva pruncu sau prunca a murit, în ce zi, lună și an au murit?

Pentru perioada următoare – 1897–1914, registrul parohial [7] păstrează aceeași structură, cu deosebirea că mai apare la sfârșitul tabelului o rubrică intitulată tabelară, în care se înlocuiește cuvântul „*prenume*” cu cuvântul „*conume*”.

În ceea ce privește acuratețea completării rubricilor cerute în fiecare registru, menționez că există locuri în care informația lipsește, iar scrisul este aproape indescifrabil. Cu o frecvență crescută, am întâmpinat următoarele probleme: în primul registru (1814–1872) la rubrica „Numele și porecla părinților pruncului” apare de multe ori trecut doar numele tatălui sau numele tatălui cu prenumele mamei; în registrul al doilea (1872–1896) la rubrica „Numele, porecla, religia, meseria părinților” apare trecut doar numele tatălui și religia acestuia, cu completarea „și soția”; la rubrica „*Patria, jurisdicția, locul nașterii și a locuinței tatălui/ respectiv a mamei*”, este trecut doar numele satului „*Măgoaja*” sau „*acum e locuitor în Măgoaja*”, iar pentru rubrica „*Numele și porecla moașei și numărul casei unde locuiește dânsa*” de obicei este trecut doar numele moașei; pentru al treilea registru (1867–1914), evidența completărilor este ceva mai riguroasă, exceptând rubricile 9 și 10 „*Patria, jurisdicția, locul nașterii și a locuinței tatălui/mamei*”, unde sunt completate doar strada și numărul casei.

Prelucrarea cantitativă a datelor arată că de-a lungul celor 100 de ani, în satul Măgoaja au avut loc 2.555 nașteri [5; 6; 7], ceea ce determină o medie de 25,55 copii pe an. Natalitatea mare înregistrată pentru această perioadă este din păcate compensată de o mortalitate pe măsură. Cea mai mare natalitate s-a înregistrat în decada a noua a secolului al XIX-lea (395 nașteri, din care 216 băieți și 179 fete).

Un alt aspect urmărit l-a reprezentat repartiția nașterilor pe sexe. Din numărul total de nașteri, 1.410 au fost băieți (adică 55,19%) și 1.145 fete (ceea ce reprezintă 44,81%). Proportia mai mare a nașterilor masculine suplinește oarecum numărul preponderent mai mare de decese din rândurile bărbaților. Se tinde astfel spre ajungerea la un echilibru natural între cele două sexe, ca un mecanism de autoreglare internă guvernat de legi independente de voința oamenilor [1, p. 130].

Ca o particularitate, în fiecare decadă a intervalului studiat s-au întâlnit nașteri de gemeni sau chiar de tripleți. În perioada 1814–1820 s-a născut o pereche de gemeni [5, f. 4] și apare un copil cu două prenume. Din întreaga perioadă studiată, este singurul caz în care apare un copil cu două prenume, să fie oare tot o pereche de gemeni? Pentru perioada 1821–1830 apar trei perechi de gemeni [5, f. 13, 14, 16] și un caz în care la prenume este trecut „*Ioan sau Teodor*” [5, f. 11], caz singular în care apar două prenume despărțite prin cuvântul „sau”. În continuare, pentru decada a treia, există o singură pereche de gemeni [5, f. 27], iar în următorii zece ani se mai naște încă o pereche de gemeni [5, f. 49]. Între anii 1851–1860 [5, f. 52, 54, 56, 58, 61, 68] și 1861–1870 [5, f. 77-79, 89] s-au înregis-

trat șase perechi de gemeni pentru fiecare decadă. În perioada 1871–1880 s-au născut cinci perechi de gemeni, [5, f. 95; 6, f. 2, 4, 16, 17], între 1881–1890 s-au născut două perechi de gemeni și o pereche de tripleți [6, f. 25, 29, 33], iar între 1891–1900 s-au născut șase perechi de gemeni [6, f. 57, 59, 60, 65; 7, f. 6-8]. Pentru începutul secolului al XX-lea, până în anul 1914 au fost înregistrate cinci perechi de gemeni și o pereche de tripleți [7, f. 3, 11-13, 20-21].

În ceea ce privește variația nașterilor pe parcursul decadelor de timp, relevante sunt două scăderi, una pentru anii 1841–1850, cauzată probabil și de Revoluția Pașoptistă, și una între anii 1871–1880, probabil ca urmare a epidemiilor de holeră. În schimb, în perioada imediat următoare (1881–1890) numărul nașterilor prezintă o creștere vizibilă, parcă pentru a recupera pierderile cauzate de revoluție și de epidemie.

Un alt aspect analizat îl reprezintă sezonalitatea nașterilor, care este influențată de mai mulți factori. Acești factori sunt legați, în primul rând, de normele impuse de biserică. Erau interzise relațiile sexuale în cele patru mari posturi din timpul anului: Postul Paștelui sau Postul Mare (40 zile în funcție de calendarul bisericesc), Postul Nașterii Domnului sau Postul Crăciunului (15 noiembrie – 25 decembrie), Postul Adormirii Maicii Domnului (1 august – 15 august), Postul Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Alte perioade în care relațiile sexuale erau interzise erau zilele de post din timpul săptămânii (adică miercurea și vineria) și zilele altor sărbători religioase. În afara acestor zile, biserica interzicea consumarea relațiilor sexuale și în zilele în care femeia era la menstruație, era însărcinată sau era în primele patruzeci de zile după naștere. Se ajunge astfel la mai bine de jumătate de an de impunere a abstenenței sexuale de către biserică. Realitatea comportamentelor însă dovedește că această asceză impusă implică doar grupuri de indivizi și nu întreaga colectivitate [9, p. 53].

În ceea ce privește raportul dintre luna de concepție și luna nașterii, prin prisma datelor analizate [5; 6; 7] situația se prezintă în felul următor: pentru luna ianuarie se înregistrează 208 copii (luna de concepție probabilă – luna aprilie), în februarie se înregistrează 191 copii (luna de concepție probabilă – luna mai), în martie se înregistrează 238 copii (luna de concepție probabilă – luna iunie), pentru aprilie se înregistrează 250 copii (luna de concepție probabilă – luna iulie), în mai se înregistrează 280 copii (luna de concepție probabilă – luna august), pentru luna iunie se înregistrează 237 copii (luna de concepție probabilă – luna septembrie), pentru iulie se înregistrează 202 copii (luna de concepție probabilă – luna octombrie), în august se înregistrează 208 copii (luna de concepție probabilă – luna noiembrie), pentru septembrie se

înregistrează 195 copii (luna de concepție probabilă – luna decembrie), pentru luna octombrie se înregistrează 204 copii (luna de concepție probabilă – luna ianuarie), pentru noiembrie se înregistrează 175 copii (luna de concepție probabilă – luna februarie) și pentru luna decembrie se înregistrează 186 copii (luna de concepție probabilă – luna martie).

Se poate observa că cei mai mulți nou-născuți au venit pe lume mai ales în lunile: martie, aprilie, mai și iunie, luni al căror corespondent de concepție sunt lunile: iunie, iulie, august și septembrie.

Dacă ținem seama de lunile posturilor de peste an, avem următoarea situație: știm că lunile aprilie – mai corespund Postului Paștelui, iar echivalentul celor două luni necesare pentru o sarcină ar duce la lunile ianuarie – februarie pentru naștere; pentru lunile noiembrie – decembrie din Postul Crăciunului, echivalentul lunilor pentru naștere ar fi lunile august – septembrie; luna august, respectiv septembrie pentru Postul Sfintei Marii au ca echivalent pentru naștere luna mai, respectiv luna iunie.

Cifrele arată că în general oamenii au ținut seama într-o oarecare măsură de cele două posturi mari: Postul Crăciunului și Postul Paștelui, dar departe de a respecta dogmele impuse de biserică.

Din analiza datelor mai reiese că luna cea mai prolifică a secolului studiat este luna mai, iar luna cu cei mai puțini copii născuți înregistrați este luna noiembrie.

Un alt indice al comportamentului moral îl reprezintă legitimitatea, respectiv ilegitimitatea nașterilor [5; 6; 7]. Prima mențiune referitoare la statutul ilegitim al copilului apare abia în decada a cincea a secolului al XIX-lea. Este, de altfel, singura naștere ilegitimă menționată în această decadă, numărul crescând în următorii ani.

Numeric, situația arăta astfel: între 1814–1840 au fost înregistrate 428 nașteri, nici una nelegitimă, între 1841–1850 au fost înregistrate 172 nașteri, din care o naștere ilegitimă (reprezentând 0,58% din totalul nașterilor), între 1851–1860 au fost înregistrate 302 nașteri, din care 3 ilegite (reprezentând 0,99% din totalul nașterilor), între 1861–1870 au fost înregistrate 281 nașteri, din care 6 ilegite (reprezentând 2,14% din totalul nașterilor), între 1871–1880 au fost înregistrate 273 nașteri, din care 6 ilegite (reprezentând 2,20% din totalul nașterilor), între 1881–1890 au fost înregistrate 395 nașteri, din care 22 ilegite (reprezentând 5,57% din totalul nașterilor), între 1891–1900 au fost înregistrate 289 nașteri, din care 29 ilegite (reprezentând 10,03% din totalul nașterilor), între 1901–1910 au fost înregistrate 309 nașteri, din care 35 ilegite (reprezentând 11,33% din totalul nașterilor), iar între 1911–1914 au

fost înregistrate 106 nașteri, din care 9 ilegite (reprezentând 8,49% din totalul nașterilor).

Se ridică următoarele întrebări: Care a fost situația reală a nașterilor ilegite până la 1840? Nu au existat (ceea ce e puțin probabil), nu au fost înregistrate, nu au fost declarate sau au fost înregistrate ca și nașteri legitime până la introducerea legilor care reglementau căsătoriile civile? Din păcate, până în acest moment nu am găsit informații care să poată să răspundă la aceste întrebări.

Pentru anii de după Revoluția Pașoptistă, media anuală a nașterilor ilegite în spațiul transilvănean a fost de 3,9%, destul de apropiată de cea a Ungariei de 3,4%. La mijlocul deceniului următor, situația ilegitimității cunoaște mutații semnificative, ajungând în Ardeal la 7% în 1865. Pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, indicele de ilegitimitate al provinciei se încadra între 6–8%, cu diferențe semnificative între sat și oraș [2, p. 224, 225].

Comparând acești indici cu indicii de ilegitimitate din satul Măgoaja, vom observa că, în acest sat, rata nașterilor din afara căsătoriilor era cu mult mai redusă. Nu este o excepție, ci doar un caz care reliefează că într-un sat destul de „închis”, unde există câteva ramuri mari de familie, unde oamenii se cunosc foarte bine, legăturile dintre oameni funcționează mai strâns în ceea ce privește moralitatea, respectiv concubinajele și implicit produsul acestora – nașterile ilegite. Cu toate acestea, creșterea progresivă a numărului de copii rezultați în afara căsătoriei, mai ales între anii 1891–1900, respectiv între anii 1901–1910, ar putea fi pusă și pe seama legilor din 1894–1895 (art. XXXI din 1894 referitor la căsătoria civilă, art. XXXII din 1894 despre religionea pruncilor din căsătoriile mixte, art. XXXIII din 1894 despre registrele matriculare civile) [8], legi în urma cărora copiii rezultați din astfel de căsătorii (doar civile) sunt trecuți în registrele parohiale drept copii nelegitimi, căsătoria civilă fără a fi completată de căsătoria religioasă nefiind recunoscută de biserică. O altă cauză ar putea fi reprezentată de transformările mentale survenite începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, după desființarea relațiilor feudale, avansul urbanizării, mutațiile economico-sociale consistente care au generat inevitabil și în mediul rural anumite schimbări de comportament demografic și moral [2, p. 224, 226].

Referitor la statutul mamelor care au născut copii nelegitimi, situația socială și economică a acestora a fost mai greu de reconstituit, deoarece în întreaga perioadă la aproape jumătate din mame nu este trecută nici o notație. Pentru cele la care există informații în registrele parohiale [5, 6, 7] se poate observa că cele mai multe sunt țărânci, majoritatea cazurilor fiind menționate în perioada care succede legile căsătoriei.

Așadar, pentru perioada 1814–1870, deși au fost menționate 11 nașteri de copii proveniți din afara căsătoriei, în ceea ce privește situația economică și statutul mamelor care au adus pe lume acești copii nu există nici o informație, ele fiind trecute în registrele parohiale doar cu numele, fără nici o altă precizare. Prima notație despre statutul unei mame care a născut un copil ilegitim apare în perioada 1871–1880, având mențiunea „lucrătoare la vie”. Pentru perioada 1881–1890 sunt 22 nașteri ilegite, iar la 17 mame nu există nici o mențiune, celelalte 5 mame fiind „econoame” (adică țărănci); pentru perioada 1891–1900 sunt 29 nașteri ilegite, pentru 18 mame nu există nici o mențiune, 5 mame sunt econoame și 6 sunt menționate drept „concubine”; între 1881–1890 numărul nașterilor ilegite se ridică la 35, dar pentru 8 mame nu există nici o mențiune, 24 sunt econoame, 1 este concubină și 2 sunt servitoare, iar pentru perioada finală la cele 9 nașteri ilegite nu există nici o mențiune despre starea mamelor. Din cele prezentate mai sus se poate observa că mamele care au născut copii nelegitimi aveau o situație economică și socială destul de precară, ele făcând parte din categorii sociale periferice.

Cel mai important lucru în cazul unei nașteri era botezul, primul act prin care nou-născutul era socializat, ocupându-și astfel locul într-un sistem de solidaritate și ierarhii sociale în cadrul comunității din care făcea parte. Botezul era cea mai importantă dintre tainele bisericești, fiind o consacrare a nașterii: prin botez devenea creștin. În condiții normale, el avea loc în prima duminică sau în prima sărbătoare de după naștere. Acesta era format de regulă, dintr-un patronim, un prenume și, câteodată, și de o poreclă. Patronimul (numele de familie) caracteriza spațiul de referință al grupului de rezistență și evoca liniile de consangvinitate. Prenumele era luat dintr-un stoc limitat de termeni, dar fluctuant, și avea în mai mare măsură un rol identic cu cel al patronimului. Nu exista o regulă unică de atribuire a prenumelor. Porecla nu era întotdeauna obligatorie și avea sens numai în relație cu întreaga comunitate.

În ceea ce privește stocul de prenume, acesta se reînnoiește odată cu persoanele nou-venite în sat. Se întâlnesc și situații în care părinții spirituali (nașii) intervin în atribuirea sa. Schimbările survenite în alegerea nașilor și intervenția părinților în alegerea prenumelui copilului vor aduce de asemenea noi modificări.

O analiză cantitativă a numelor de botez poate evidenția și aspecte legate de practica devoțională. Rezultatele la care am ajuns sunt interesante [5; 6; 7]. În primul rând, am concluzionat că paleta prenumelor folosite pentru fete era mai redusă decât cea a nume-

lor folosite pentru băieți. Principalele prenume pentru fete erau: Susana, Maria, Ana, Nastasia, Irina. Dintre cele mai rar folosite prenume enumerăm câteva: Luiza, Valeria, Iustina, Oana. Pentru băieți, cele mai des uzitate prenume erau: Gavrilă, Ioan, Petre, Vasile, George, Grigore, Ilie, iar cele mai rare erau Pompeus, Miron, Iuliu, Emil, Ambrosie, Adrian, Liviu.

În ceea ce privește prenumele de fete, deși Maria și Ana sunt nume de sfinte, prenumele cel mai folosit pentru fete era Susana. În cazul băieților, se constată folosirea mai accentuată a numelor de sfinți, prenumele Gavrilă sau Ioan fiind întâlnite într-o măsură mai mare, iar Petre, Vasile, Grigore, Ilie, Mihai, Nicolae, Simeon într-o măsură mai mică. Se poate observa, la fiecare grupă de zece ani, apariția unor prenume noi, atât pentru fete, cât și pentru băieți. Aceste prenume nu se păstrează pentru decadele următoare, ci se pierd, dispărând în câțiva ani.

Este evident faptul că prenumele cu care erau botezați copiii erau preponderent religioase. Acest fapt subliniază legătura dintre comunitate și biserică.

Așadar, procesul de modernizare a societății românești din Transilvania din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea se reflectă sub toate aspectele și în lumea satului transilvănean. Această transformare o întâlnim mai ales în modificările comportamentale ale indivizilor, oglindite în registrele parohiale.

Pentru întreaga perioadă de timp studiată, satul își păstrează identitatea și etnicitatea, românii (care erau și au rămas mereu predominanți) declarându-se la fiecare recensământ, în ciuda tuturor vicisitudinilor, vorbitori de limbă română.

În ceea ce privește natalitatea, numărul relativ mare al nașterilor (2.555 nașteri) a compensat mortalitatea infantilă care avea un indice destul de ridicat, fapt întâlnit de asemenea în întreaga Transilvanie.

Analiza în funcție de sexul copilului arată că proporția nou-născuților de sex masculin 55,19% (1.410 băieți) a fost mai mare decât a nou-născuților de sex feminin 44,81% (1.145 fete), compensând parțial numărul mai ridicat al persoanelor decedate de sex masculin și restabilind în mod firesc echilibrul natural.

O particularitate pentru acest sat o reprezintă apariția constantă a nașterilor de gemeni (în decadele cinci, șase, șapte și nouă născându-se în fiecare câte șase perechi de gemeni), dar și cele două nașteri excepționale de tripleți (în decada opt și zece).

Din punct de vedere al variației nașterilor se înregistrează scăderi la mijlocul secolului al XIX-lea în perioada Revoluției Pașoptiste și la începutul deceniului al optulea, datorită cel mai posibil epidemiei de holeră. Efectele epidemiei vor fi atenuate prin creșterea numărului de nașteri abia la sfârșitul dece-

niului al optulea și depășite definitiv de puternicul salt demografic din deceniul nouă.

Sezonalitatea nașterilor a fost influențată de normele impuse de biserică – interzicerea procreerii în perioada marilor posturi de peste an, a zilelor de Miercuri și Vineri, a perioadei de menstruație sau de sarcină, respectiv a celei de abținere 40 de zile după naștere. Procreerea destul de uniform repartizată pe toate lunile anului arată că asceza impusă de biserică era respectată doar de anumite grupuri de indivizi.

În ceea ce privește ilegitimitatea nașterilor, primele mențiuni apar abia în decada a patra. Dacă la mijlocul secolului al XIX-lea media nașterilor ilegiteime din Transilvania era de 3,9%, apropiată de cea a Ungariei de 3,4%, pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, indicele de ilegitimitate va ajunge la 6–8% cu diferențe între sat și oraș. O explicație a acestui comportament ar putea fi atribuită transformărilor mentale și sociale prin care trece întreaga societate, dar și a introducerii legilor civile din 1894–1895. Cu toate acestea, rata nașterilor din afara căsătoriilor e cu mult mai redusă decât cea din Imperiul Austro-Ungar.

Un aspect aparte legat de nașterile ilegiteime l-a constituit urmărirea situației sociale și economice a mamelor. Din păcate, aceste informații au fost destul de reduse, fiind menționate doar în perioada care a succedat legile căsătoriei civile. Prin prelucrarea datelor obținute s-a observat că femeile care nașteau copii ilegiteime aveau o situație economică și socială precară, ele făcând parte din categorii sociale periferice.

Analiza numelui primit de copil în cadrul botuzului a constituit un alt aspect al cercetării. Atribuirea unor prenume preponderent religioase au subliniat încă o dată legătura dintre biserică și comunitate.

În concluzie, putem afirma că fenomenele demografice din satul Măgoaja se integrează în ansamblul societății rurale transilvănene din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea.

Referințe bibliografice

1. Bolovan I. Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice. Cluj-Napoca: Centru de Studii Transilvane, 2000. 267 p.
2. Bolovan I., Bolovan S. P. Ilegimitatea în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: contribuții statistico-demografice. In: Populația României: trecut, prezent, viitor. Cluj-Napoca, 2006, p. 223-231.
3. Bolovan S. P. Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, 1999. 390 p.
4. Chaunu P. Civilizația Europei clasice. Vol. I. București: Meridiane, 1989. 384 p.
5. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Cluj-Napoca. Registrul parohial de stare civilă (perioada 1814–1871), inv. 149, 158 f.
6. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Cluj-Napoca. Registrul parohial de stare civilă (perioada 1872–1896), inv. 149/1, 173 f.
7. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Cluj-Napoca. Registrul parohial de stare civilă (perioada 1896–1940), inv. 149/2, 177 f.
8. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Mureș. Fond Protopopiatul ortodox Reghin, Dos. 47/1895 (Instrucțiune cu privire la procedura, ce vor avea urma organelor, respectiv preoții și poporul drept credincios al bisericii gr. or. române din provincia noastră metropolitană față de reformele nouă politice-bisericesci), f. 141-143.
9. Munteanu A. F. Motivații ale căsătoriei în mediul rural transilvănean din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. In: Familie și societate. Studii de istoria Transilvaniei. Cluj-Napoca, 1999, p. 53-55.
10. Rotariu T. (coord.) Recensământul din 1850, Transilvania. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004. 560 p.
11. Rotariu T. (coord.) Recensământul din 1857, Transilvania. București: Staff, 1996. 281 p.
12. Rotariu T. (coord.) Recensământul din 1880, Transilvania. București: Staff, 1997. 459 p.
13. Rotariu T. (coord.) Recensământul din 1900, Transilvania. București: Staff, 1999. 712 p.
14. Rotariu T. (coord.) Recensământul din 1910, Transilvania. București: Staff, 1999. 711 p.
15. Suci D. (coord.). Crâmpoie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania – Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II – Corespondență (1 octombrie 1845 – 20 decembrie 1874). Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2006. 495 p.

Costea Mihaela Diana (Cluj, România). Doctor în istorie, cercetător independent.

Костя Михаела Диана (Клуж, Румыния). Доктор истории, независимый исследователь.

Costea Mihaela Diana (Cluj, Romania). PhD in History, independent researcher.

E-mail: costeamihaela13@yahoo.com

Ludmila MOISEI

TRADIȚIA-VALOARE VERSUS TRADIȚIA-PROCES: ACȚIUNI CULTURALE DE REVITALIZARE A TRADIȚIEI

Rezumat

Tradiția-valoare versus tradiția-proces: acțiuni culturale de revitalizare a tradiției

Tradiția reprezintă un fenomen psiho-social multiplu, dinamic și continuu ce asigură participarea societății la un sistem specific de valori materiale și spirituale, ce au o relativă stabilitate. Fiecare fenomen cultural de-a lungul timpului este supus schimbărilor de paradigmă, continuității sau discontinuității, revitalizării sau acomodării. De continuitatea sau de pierderea anumitor valori este responsabilă societatea, cea care reacționează la schimbare în funcție de condițiile sociale trăite. Prin urmare, articolul dat abordează procesul tradiției din perspectivă duală: tradiția-valoare și tradiția-proces, iar scopul demersului științific constă în analiza fenomenului tradiției prin relevarea acțiunilor de continuitate a tradiției. Articolul reflectă evoluția în dinamică a tradiției covorului, precum și altor practici culturale, devenite surse ale identității culturale și naționale, precum și modalitățile de promovare a acestor tradiții în contemporaneitate.

Cuvinte-cheie: tradiție, revitalizare, valori culturale, festival, acomodare.

Резюме

Традиция как ценность или традиция как процесс: культурные действия по возрождению традиции

Традиция – это сложный динамический непрерывный психосоциальный феномен, который обеспечивает участие общества в особой системе материальных и духовных ценностей, обладающих относительной стабильностью. Каждое явление культуры с течением времени может претерпеть изменения в парадигме, возрождение или адаптацию, остаться непрерывным или прерваться. За непрерывность или утрату определенных ценностей несет ответственность общество, которое реагирует на функциональные изменения социальных условий. Таким образом, настоящая статья рассматривает процесс традиции в двойном ракурсе – как ценность и как процесс – с целью анализа феномена через определение действий, направленных на сохранение непрерывности традиций. Статья отражает эволюцию в динамике традиции ковроткачества и других культурных практик, которые стали источниками национально-культурной идентичности, а также способы продвижения этих традиций в современности.

Ключевые слова: традиция, возрождение, культурные ценности, фестиваль, адаптация.

Summary

Tradition-value versus tradition-process: cultural activities for revitalizing tradition

Tradition is a multiple, dynamic and continuous psycho-social phenomenon that ensures the participation of society in a specific system of material and spiritual values that have a relative stability. Each cultural phenomenon over time is subject to paradigm, continuity or discontinuity, revitalization, or accommodating changes. The continuity or loss of certain values is the responsibility of society, which reacts to change according to the living social conditions. Consequently, this article addresses the process of tradition from a dual perspective: value-tradition and tradition-process, and the aim of the scientific approach is to analyze the phenomenon of tradition by revealing the actions of continuity of tradition. The article reflects the dynamic evolution of the carpet tradition, as well as, other cultural practices that have become sources of national identity, so as to sensitize society to appreciate the millenary cultural values.

Key words: tradition, revitalization, cultural values, festival, accommodation.

Tradițiile, obiceiurile, ritualurile și ceremoniile, portul popular, folclorul sunt comori inestimabile care definesc un popor, făcându-l unic, statornic și nemuritor. Importanța cunoașterii valorilor identitare la nivel individual, comunitar și național este fundamentală pentru înțelegerea și consacrarea locului lor în lume. Actualmente, promovarea identității culturale reprezintă o strategie prioritară a țării. Ea poate să rămână vie numai prin conservarea moștenirilor culturale, numai prin continuitatea tradiției. Prin urmare, apare dilema: cum poate fi perpetuată tradiția, atunci când are loc o confruntare directă a vechiului cu noul, atunci când obiectele de valoare sunt devalorizate, iar cele fără valoare, apreciate? Cum interpretăm procesele culturale atunci când ne aflăm la confluența dintre tradiție și modernitate, atunci când este cazul să susținem, pe de o parte, rolul tradiției valoare, iar pe de alta, să apreciem tradiția ca proces în promovarea culturii și în contextul în care suntem supuși unui proces continuu de globalizare și schimbare radicală a paradigmatelor culturale?

Trebuie să remarcăm că fenomenul tradiției mereu a fost motiv de dispute și reflecții științifice, iar astăzi tot mai multe studii [3; 4; 6; 8; 10; 11] abordează modul de percepție a tradiției de către societate, reieșind din necesitatea continuității vechilor prototipuri culturale.

Din punct de vedere ontologic, conceptul *tradiție* vine din limba latină, ceea ce înseamnă *transmitere* [4]. În timp a dobândit un caracter mai larg ce cuprinde: valori culturale, trecut istoric al cărui amintire este vie în memoria colectivității. Conceptul de tradiție poate fi caracterizat ca fenomen psihosocial, multiplu, dinamic, ce asigură participarea la un sistem specific de valori materiale și spirituale, ce au o relativă stabilitate, presupune procesul de transmitere a faptelor culturale în timp care încorporează atât continuitatea, cât și schimbarea. Din perspectivă antropologică, tradiția înseamnă continuitate, deci raportarea la trecut. Ea aparține însă prezentului, care o actualizează, o redescoperă și de multe ori, o adaptează noilor cerințe socio-culturale [3; 4]. În aceeași ordine de idei, tradiția reprezintă partea activă a moștenirii culturale, ceea ce rămâne viu din trecut, elementele care acționează modelator asupra prezentului cultural. O definiție expresivă a conceptului aparține lui Tudor Vianu: „Scurt spus, tradiția este influența muncii culturale anterioare asupra celei prezente” [4, p. 42]. Altfel spus, tradiția este „condensată” în opere și acționează modelator prin instituțiile de învățământ și de teaurizare, prin formele educației și prin mecanismele memoriei sociale.

Conform cercetătorului român Ana Iuga, pentru înțelegerea acestui construct din perspectivă teoretică este nevoie de o distincție duală: *tradiția-valoare* și *tradiția-proces*. Această distincție a fost abordată de antropologii Richard Handler și Jocelyn Linnekin, în viziunea cărora *tradiția valoare* presupune atribuirea conceptului cu un sens naturalist, organic, tradiția văzută ca esență și valoare, suprapusă sensului său absolut, iar *tradiția-proces* presupune adoptarea unei perspective constructiviste, orientată asupra analizei tradiției ca proces „care înglobează atât continuitate, cât și discontinuitate” [11, p. 86].

Prin urmare, într-un prim sens, cel naturalist, „tradiția este”, după cum spunea esteticianul român, Andrei Pleșu. Ea există pur și simplu și face referire la anumite valori de necontestat. Tradiția e un model, o stare de fapt, este de sine stătătoare și are un caracter normativ, are „forța unei legi, <...> respectată de toți membrii comunității, de comun acord” [10, p. 39]. Astfel percepută, *tradiția-valoare* presupune continuitatea faptelor culturale în timp, favorizând trecutul, un trecut normativ, auroral, care oferă modele de imitat. Demn de a fi studiat, din această perspec-

tivă, ar fi „doar ceea ce este vechi și suficient de bine conservat – și tocmai prin aceasta devine obiectul unei pietăți recuperatoare” [6, p. 203], având ca scop ilustrarea continuității și funcționalității societăților tradiționale. De multe ori însă, conform etnografului Ana Iuga, studiile care se apleacă asupra tradiției-valoare prezintă o limitare, prin lipsa de interes față de ceea ce se întâmplă în lumea rurală contemporană și prin respingerea noului, pentru că ar fi elementul care provoacă dezintegrarea tradiției [4, p. 16]. Potrivit acesteia, adesea, inovația este percepută ca o degradare artistică, ca o involuție, iar fiecare element nou grefat pe substanța tradiției este perceput în sens negativ, catalogat drept kitsch fără a conștientiza că de fapt kitsch-ul, după antropologul Vintilă Mihăilescu, este un fenomen cultural ce face parte din tradiție [6; 8]. Printre aceste studii (dedicate tradiției-valoare), se includ cele ale esteticianului Grigore Smeu care încă la mijlocul secolului al XX-lea, fiind îngrijorat de schimbările care apar în arta populară, propune ca societatea să fie educată estetic, convins că aceasta este singura soluție pentru a scăpa de acest „proces de involuție, manifestat preponderent la sat prin introducerea motivelor florale, caracterizate de un «mimesis sentimental» al naturii” [14, p. 156]. Totodată, pierderea tradiției-valoare a fost afirmată și de Simion Mehedinți în cadrul unui discurs public în care vine cu îndemnul de-a conserva faptele culturale „deoarece toată civilizația moștenită de la bătrâni e pe cale de vădită risipire și decadentă” [apud, 7, p. 42]. Cu privire la acest fapt, antropologul român Vintilă Mihăilescu este de părere (prea categoric, în viziunea noastră) că o astfel de percepție în sens negativ reprezintă „un handicap metodologic important, care constă într-o inabilitate sau chiar inapetență față de schimbările sociale” [6, p. 203] și, în consecință, o imposibilitate de a percepe tradiția ca un proces.

Așadar, considerăm că tradiția se alătură conceptului de creație. Pe de o parte, creația culturală oferă omului tradițional demnitate, prin ocazia de afirmare a personalității, motiv pentru care nu-l putem acuza de lipsa gustului estetic. Pe de altă parte însă, nu putem accepta fiecare creație culturală care se abate considerabil de la tiparele prototipice, care totuși ne-au format identitatea culturală, cristalizând cele mai tainice trăiri ale conștiinței de neam, oferind valori de performanță, de mare densitate axiologică și semantice. Este bine să conștientizăm valoarea trecutului, să apreciem în mod real și simbolic actele de creație ale prezentului, astfel încât să putem prevedea virtualitățile viitorului care pot deveni, în funcție de contextele variabile, forme de afirmare ale identității culturale.

Referitor la analiza tradiției ca proces (continuitate), abordarea acesteia se regăsește în numeroase

studii de etnologie, antropologie și sociologie [3; 4; 10; 11] care investighează dinamica faptelor culturale. Conform surselor, tradiția ca proces reprezintă interacțiunea diacroniei cu sincronia. Diacronia, concept temporal, este perceput ca dimensiune verticală: există o anumită continuitate a formelor culturale transmise în timp care vin dinspre trecut. Sincronia presupune relevarea tradiției ca dimensiune orizontală: fenomenele culturale sunt trăite și performate, sunt actualizate și adaptate valorilor sociale și culturale contemporane.

Prin urmare, tradiția proces tezaurizează și acumulează valorile, reține ceea ce este durabil din punct de vedere spiritual, transmițând peste timp moștenirea care poate învinge timpul. Este vorba despre acele performanțe care rămân actuale prin semnificațiile lor, din considerentul că nu și-au consumat mesajul în epoca în care au apărut. Este vorba de o selecție axiologică pe care prezentul o face în corpul acestei moșteniri, aplicând criteriile particulare. Valorile culturale, cele care sintetizează o epocă și un mod de a înțelege lumea, dobândesc, prin forța lor ideatică și expresivă, un caracter de permanență, devenind repere pentru conștiința unei societăți. Ele sunt mereu reinterpretate, din noi perspective, fiind astfel aduse în circuitul viu al culturii. Din punctul de vedere al tradiției ca proces, fiecare epocă cu adevărat nouă proiectează asupra trecutului o altă perspectivă și descoperă în el sensuri noi, iar unii creatori, promotori ai fenomenelor culturale pot fi redescoperiți și revalorizați din perspective inedite.

Pentru exemplificare, vom prezenta evoluția tradiției covorului basarabean cu scopul de a reitera modul și direcțiile evolutive ale covoristicii tradiționale, în contextul în care de-a lungul timpului s-au produs mai multe modificări în prelucrarea materiei prime, în tehnicile de confecționare, în alegerea decorului și a gamei cromatice. În această ordine de idei, remarcăm în literatura de specialitate trei etape de evoluție ale covoristicii moldovenești [1]. Prima, și cea mai îndelungată etapă (secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea), desemnează constituirea seculară a domeniului și atingerea apogeului artistic. Principala ei performanță constă în cristalizarea ca expresie artistică a covorului moldovenesc și păstrarea particularităților clare în contextul celorlalte tradiții europene. În aceste țesături au fost imprimabile arhetipuri culturale specifice ornamenticii, ritmicii și armonicii întregii arte populare. Cea de-a doua etapă (a doua jumătate a secolului al XIX-lea) se remarcă prin începutul decadenței covoristicii moldovenești (debutul discontinuității), provocat de răspândirea pe cale comercială a coloranților de anilină și a modelelor de covoare

cu decor naturalist [2]. În consecință, coloritul pastelat al vechilor covoare, obținut prin vopsirea lânii cu ajutorul coloranților de origine naturală, a fost înlocuit cu unul strident, rezultat din vopsirea firelor de lână cu coloranți chimici, iar vechile motive, preponderent geometrice sau vegetale stilizate (mai puțin cosmomorfe, antropomorfe și zoomorfe), au fost depersonalizate, înlocuite treptat cu un decor tot mai naturalist ca realizare. A treia etapă a început după cel de-al Doilea Război Mondial și continuă până în prezent. Ca urmare a încercărilor de reorganizare a vieții economice s-a recurs la organizarea atelierelor meșteșugărești. Respectiv, s-a început o confruntare a celor două tendințe – a vechiului cu noul. Pe de o parte, unii au început să conștientizeze calitățile covoarelor tradiționale, apreciindu-le la justa lor valoare, iar ca urmare au întreprins primele măsuri pentru susținerea tradițiilor artistice autentice (conservarea modelelor de înaltă ținută artistică, etalarea covoarelor la expoziții regionale și internaționale, crearea colecțiilor muzeale și publicarea primelor lucrări în care se accentua valoarea culturală și artistică a acestor țesături). Pe de altă parte însă, anumite categorii sociale și-au regăsit confortul în stridența cromatică și naturalismul militant, alimentat de raționalism și de progresul industrial. Astfel, țesătoarele angajate în ateliere produceau covoare pentru rețeaua comercială și expoziții, țesându-le după schițele realizate de pictori, în dependență de gustul estetic al solicitantului. Totodată, în procesul de realizare a covoarelor se includ tapiserii profesioniști, unii având contribuție substanțială la conturarea și diversificarea covoristicii din această perioadă (Maria Saca-Răcilă, Silvia Vrancean, Elena Rotaru, Carmela Golovinov, Silvia Vranceanu ș. a.) [12; 13].

Actualmente, conștientă de valoarea covoarelor tradiționale, societatea se implică în revitalizarea acestora. Ne referim la tendința fabricilor de covoare industriale (S.A. Floare Carpet, S. A. Covoare Unghești) de a reproduce covoare conform vechilor canoane cromatice și ornamentale. Demnă de apreciat este activitatea Complexului de Meșteșuguri *Arta Rustică* din com. Clișova Nouă, r-nul Orhei (conducător Ecaterina Popescu), atelierului *Poenița* din com. Tabăra, muzeului *Casa Părintească* (s. Palanca, r-nul Călărași), SRL Grinfor (r-nul Orhei) pentru eforturile depuse în restabilirea covoarelor conform principiilor tradiționale. Faptul că în contemporaneitate se insistă asupra promovării covorului vorbește despre valoarea artistică și despre rolul indubitabil în cadrul comunității.

Pe lângă faptul că aveau cele mai elevate trăsături artistice, încă de la început, covoarele erau considerate în totalitate benefice. Totodată, trebuie să consta-

tăm, la o distanță mare de timp, că și omul din zilele noastre le percepe la fel, continuând astfel a promova tradiția acestora. Terenul etnografic ne demonstrează că până în prezent covoarele sunt considerate benefice, percepute ca surse de energie care mențin firul comunicării între generații.

Presupunem că energia pozitivă a acestor țesături se acumula treptat prin participarea emotivă a celor care pregăteau materia primă și țesau covoarele. Este vorba de acea „iradiere artistică” a operelor de artă despre care esteticianul Moisei Kagan afirmă: „... operele de artă care îmbină acțiunea artistică asupra omului cu funcția utilitară posedă o anumită dialectică internă specifică. Forța acțiunii lor constă în faptul că oamenii sunt supuși «iradierii artistice» chiar în timpul procesului activității lor practice, ceea ce face ca aceasta să se însuflețească, să se organizeze și să activeze, dobândind stimuli emoționali suplimentari și transformându-se dintr-o obligație într-o bucurie” [5, p. 54]. Presupunem că oamenii aveau gânduri și sentimente senine, pentru că operau cu motive consacrate, de o mare putere benefică, care, prin asociere, îi făcea să se simtă fericiți.

Potrivi cercetărilor etnografice de teren, „covoarele emană energii pozitive” [inf. Livizoru Tatiana, a.n. 1958, s. Tartaul, r-nul Cantemir], sunt agreabile, reconfortează și, în același timp, rămân mereu enigmatice, menținând firul comunicării între mai multe generații. Probabil, din aceste considerente, în multe localități, s-a practicat obiceiul ca, în ultima noapte din ajunul nunții, mireasa să doarmă culcată pe o scoarță, „ca să nu uite de casa părintească” [inf. Nina Crăciun, a.n. 1951, s. Trebujeni, r-nul Orhei], iar a doua zi, în timpul cununiei la biserică, acest covor era așternut sub picioarele mirilor, „pentru a fi fericiți în viața de familie” [inf. Nina Manea, a.n. 1954, s. Căinari Vechi, r-nul Soroca]. De altfel, până în prezent se continuă tradiția ca mirii să stea în fața altarului pe covor. Totodată, în timpul nunții, „mireasa îngenunchea pe un covor în fața părinților pentru a-și cere iertare și a primi binecuvântare de la ei [inf. Efrosinia Țurcan, a.n. 1932, com. Cruzești, mun. Chișinău], iar în timp ce mirii ieșeau din casa părinților miresei, vorniceii jucau zestrea acesteia, (inclusiv covoarele), astfel încât nuntașii aveau posibilitatea să vadă cât de bogată și de harnică este ea.

De dragul acestor clipe rituale, trăite plenar în fața colectivității, actualmente, în contextul proceselor de continuitate/discontinuitate culturală întreaga societate susținută de instituțiile abilitate se străduie să revitalizeze tradiția cu referire la menținerea în spirit viu a covorului tradițional. Mai mult ca atât, conform antropologului Henry Glassie, în cadrul procesului de revitalizare, oamenii „reacționează la

nou, întorcându-se la vechi” [3, p. 32]; se interesează de ceea ce este moștenit, ce este în comun, asociat sacralului, și, mai ales, ceea ce este local. Astfel se întâmplă când se înființează festivaluri locale, dar și alte manifestări culturale prin care se reinventează și sunt revalorizate vechi tradiții ce sunt în punctul de a fi abandonate, ori au fost deja înlăturate. Menționăm în acest context Târgul Național al Covorului „Covorul Dorului” (organizat anual în Chișinău, din anul 2014), Festivalul „Frumos covor basarabean” (organizat anual la Clișova Nouă, Orhei, în cadrul Complexului de Meșteșuguri „Arta Rustică”), Ziua Universală a Iei (24 iunie, sub egida Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală și a Ministerului Culturii), Festivalul Internațional de Muzică „Mărțișor” (or. Chișinău), „Festivalul „iProsop” (s. Selet, Cimișlia) Festivalul „Ia Mania” (s. Holercani, Dubăsari), Festivalul concurs „Să trăiți să înfloriți” ș. a. Trebuie să menționăm că, în ultimul timp, festivalurile au luat amploare, astfel încât printre obiectivele acestora nu se regăsește atât promovarea culturii și a valorilor naționale, cât posibilități de agrement și petrecere plăcută a timpului liber, iar pentru organizatori posibilități de profit economic.

În cele ce urmează, vom veni cu detalii asupra organizării celor mai relevante și necesare festivaluri culturale, care prin scopul și obiectivele asumate au contribuție substanțială la revitalizarea tradiției.

În această ordine de idei, menționăm Atelierul de vopsire a lânii în coloranți naturali cu genericul Reconstituirea unei practici artistice dispărute acum un veac (2014), activitate culturală de amploare, organizată în cadrul Complexului de Meșteșuguri „Arta Rustică”. La lucrările atelierului au participat meșteri țesători (din comunele Clișova Nouă, Tabăra și Trebujeni, raionul Orhei; satul Ignăței, raionul Rezina; satul Vărzărești, raionul Nisporeni; satul Sadaclia, raionul Basarabeasca; satul Palanca, raionul Călărași; orașele Căușeni și Strășeni), cercetători științifici, muzeografi și responsabili din domeniul culturii. Toți cei prezenți au experimentat mai multe plante pentru a colora firele de lână după rețete tradiționale, revitalizând în acest fel meșteșugul vopsirii cu ajutorul coloranților naturali.

Un eveniment de amploare în vederea valorificării covorului tradițional îl reprezintă *Târgul Național al Covorului* cu genericul *Covorul Dorului*, organizat anual la Chișinău din anul 2014. Festivalul are drept scop valorificarea covorului autentic românesc și celor ale etniilor conlocuitoare din republică, cunoașterea motivelor și simbolurilor de bază ale covoarelor ca elemente de identitate culturală. Târgul Național al Covorului are la bază trei componente esențiale. Prima componentă se axează pe prezentarea *Covorului*

Tradiție, prin care se urmărește etalarea expozițiilor de scoarțe vechi basarabene (adunate de prin muzele raionale și satești), inclusiv expoziția Complexului de Meșteșuguri „Arta Rustică” din satul Clișova Nouă, raionul Orhei, care include covoare realizate după modele de scoarțe vechi. În acest fel se asigură continuitatea tradiției țesutului, retransmiterii tehnicilor de țesere, precum și a motivelor ornamentale. Tot în cadrul acestei expoziții sunt etalate covoarele din patrimoniul muzeului *Casa Părintească* (satul Palanca, r-nul Călărași) – păstrătorul și promotorul tehnicii *Covorului în bumbi*, în persoana meșterului popular Tatiana Popa, dar și covoarele firmei de producție și comerț Grinfor SRL din r-nul Orhei.

A doua componentă are la bază promovarea covorului *Contemporaneitate*. Este vorba despre colecția de covoare industriale ale S.A. „Covoare Ungheii” și S.A. „Floare Carpet”, bazate pe cromatica și stilistica covorului tradițional, covoare redade până la identitate atât cromatic, cât și ornamental cu vechile scoarțe basarabene.

A treia și ultima componentă presupune prezentarea *Covorului Prieten/ Oaspete*. Componenta include expoziția covoarelor din colecții publice și private ale reprezentanților grupurilor etnice din Republica Moldova sau din alte țări. Pe parcursul celor patru ediții au fost prezentate covoare din Azerbaidjan, Turcia și Bulgaria, țări cu bogate tradiții ale țesutului.

Ulterior, în parteneriat cu instituțiile de cultură și învățământ, comunitățile satești au început a desfășura diverse festivaluri ale covorului: *Festivalul Frumos Covor Basarabean* (s. Clișova Nouă, r-nul Orhei), *Festivalul Covorului Național* (s. Mihăileni, r-nul Râșcani), *Festivalul Covorului* (s. Gaidar, Găgăuzia), toate în contextul elaborării dosarului *Tehnici tradiționale de realizare a scoarței din România și Republica Moldova* inclus în patrimoniul UNESCO la 1 decembrie 2016.

O altă acțiune culturală destinată revitalizării tradiției este *Ziua Universală a Iei*, marcată tradițional la 24 iunie atât la Chișinău, cât și în centrele culturale din republică. Ia românească este însemnal identității naționale și culturale în care se găsește conservat codul genetic al poporului nostru. Reper identitar, *Ia* este sărbătorită, începând cu anul 2013, în „noaptea cerurilor deschise”, de Sânziene. Ziua Universală a Iei celebrează piesa principală a costumului popular românesc, dar și ideea de feminitate, întrucât termenul „Ie” este atribuit exclusiv cămășii populare femeiești. Redescoperită permanent, reinvestită cu semnificații, *Ia* a stârnit întotdeauna fascinație, grație decorului și croiului original. Nu întâmplător, pictorul francez Henri Matisse a reprodus *Ia* românească în cunoscuta pictură „La blouse roumai-

ne”, iar pictorii români Nicolae Tonitza, Camil Resu, Ion Theodorescu-Sion au surprins frumusețea și varietatea cămășii populare feminine în tablourile lor. Menționăm că Ziua Universală a Iei a debutat la inițiativa comunității online „La Blouse Roumaine”, fiind preluată cu succes de comunitățile românești din peste 100 de orașe și din 48 de țări.

Devenit tradiție este *Festivalul iProsop*, desfășurat în s. Selemet, r-nul Cimișlia (din anul 2015) – eveniment dedicat tradiției prosopului țesut manual ca fiind piesă multifuncțională în viața de familie și în cadrul sărbătorilor festive, piesă omniprezentă în cadrul ceremoniilor și diverselor ritualuri. Festivalul reunește meșteri populari din toată regiunea pentru a promova tradițiile și obiceiurile etnice de la sud, legate de portul național, gastronomie, folclor și stilul de viață rural, dar în special – Prosopul – simbol al patrimoniului cultural național.

Actualmente, odată cu includerea tradiției Mărțișorului (dosarul multinațional *Practici culturale asociate zilei de 1 Martie*, Republica Moldova, România, Macedonia, Bulgaria) în patrimoniul UNESCO (6 decembrie 2017), a fost sensibilizată întreaga societate, astfel încât, pe lângă tradiționalul Festival de muzică Mărțișor (organizat anual din 1966), în majoritatea comunităților, în parteneriat cu instituțiile de cultură și de învățământ, se organizează ateliere de confecționare a mărțișoarelor. Tradiția Mărțișorului, este o practică distinctă a societății din Republica Moldova, cu adânci rădăcini în istorie și cultură, având o deschidere care leagă diferite grupuri sociale. Face parte din cultura tradițională, de sorginte folclorică, orală, iar protejarea acestui element, precum și menținerea viabilității lui în comunități presupune asigurarea unui raport funcțional dintre tradiție și modernitate.

Practică distinctă a societății din Republica Moldova sunt obiceiurile și tradițiile de iarnă. Continuitatea tradiției în cazul obiceiurilor de iarnă se face în cadrul Festivalului-concurs *Să trăiți să înfloriți*, care adună diverse colective artistice și grupuri de colindători, urători, din diverse localități. Viabilitatea festivalului a sporit odată cu includerea *Colindatului de ceată bărbătească* în patrimoniul UNESCO (2013). Aceasta confirmă faptul că, în momentul în care valorile sacre sunt pe cale de a se pierde, societatea reacționează în vederea revitalizării acestora. Veche tradiție la români, colindatul oferă mărturie despre felul cum înțelepciunea populară a știut să vestească, prin versuri, venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu. Colindele românești „sunt încărcate de frumusețe și duioșie”, dar au, totodată, și un puternic mesaj teologic [inf. Livizoru Tatiana, a.n. 1958, sat. Tartaul, r-nul Cantemir]. Preponderent, colindele sunt dedicate fetelor de măritat, feciorilor de gospodari cu turme de

oi și lanuri de grâne, preoților, fiilor morți în războaie ș.a. Prin vechimea lor, ele sunt un tezaur valoros al culturii și spiritualității românești, transmit mesaje de pace, sănătate, belșug și voie bună. În acest context, putem vorbi despre *tradiție ca permanență*, ca sursă de viață ce prelungeste experiența umanității, îi conferă durată, acțiune, implicare, permanență în sistemul valorilor.

Prin urmare a celor spuse, concluzionăm următoarele:

1. Raportându-ne la tradiție, remarcăm două poziții opuse. Pe de o parte, tradiționalismul, care reprezintă o supraevaluare a culturii anterioare și o devalorizare a prezentului, iar pe de alta, atitudini antitradiționaliste, moderniste, care se afirmă uneori prin negarea tradiției culturale și prin glorificarea noilor aspecte.

2. Este greu de spus dacă în cultura unui popor există raporturi de subordonare sau supraordonare valorică, dar putem considera că există o fuziune a „opuselor”, a aspectelor arhaice, tradiționale, moderne și postmoderne. Aceste două paliere, unul arhaic și celălalt tradițional, la care se adaugă cel al modernității și al postmodernității, valorifică, revalorifică, semnifică și resemnifică, creează și (re)creează, fără a lua locul palierele anterioare și fără a le nega, toate regăsite în conținutul cultural actual.

3. Considerăm de maximă importanță ideea care se degajă din textul de mai sus, și anume că, prin acțiunile de revitalizare, devenim continuatorii tradiției ca proces și susținătorii tradiției valoare. Prin procesul de transmitere se asigură „permanența trecutului în prezent”, pentru că totul, oricât de surprinzător ar părea, este creat dintr-un precedent, iar oamenii creează noul pe baza trecutului lor, astfel încât, de-a lungul transmiterii, se operează cu un proces de filtrare a mesajelor culturale, care provoacă mutarea accentului dinspre trecut, asupra forței prezentului.

4. Tradiția nu se identifică mecanic cu trecutul, ci este vorba de o selecție axiologică pe care prezentul o face în corpul acestei moșteniri, aplicând criterii particulare. Valorile culturale, cele care sintetizează o epocă și un mod de a înțelege lumea, dobândesc, prin forța lor ideatică și expresivă, un caracter de permanență, devenind repere pentru conștiința unei societăți. Ele sunt mereu reinterpretate, din noi perspective, fiind astfel aduse în circuitul viu al culturii. Pentru că unele tradiții care s-au „uzat” odată cu timpul, s-au istoricizat, dar au avut eficiență în epoca lor, sunt trecute în fondul „pasiv” al culturii; altele rămân vii și active în permanență, prin exemplaritatea lor. Acestea sunt valorile de performanță, de mare densitate axiologică și semantică, opere deschise, care solicită și permit noi interpretări.

Referințe bibliografice

1. Buzilă V. Covoarele produse în sistemul industrial. In: Buletinul Științific al Muzeului Național de etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Chișinău, 2002. Vol. 3 (16), p. 49-66.
2. Buzilă V. Covoare basarabene. Din patrimoniul Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală. București, Editura Institutului Cultural Român, 2013. 252 p.
3. Glassie H. Tradition. In: The Journal of American Folklore, 1995. Vol. 108, nr. 430, p. 395-412: www.jstor.org (vizitat 04.04.2018).
4. Iuga A. Valea Izei îmbrăcată țărănește. Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2011. 320 p.
5. Kagan M. Morfologia artei. București: Meridiane, 1979. 165 p.
6. Mihăilescu V. Antropologie. Cinci introduceri. Iași: Polirom, 2007. 195 p.
7. Moisei L. Ornamentul – fenomen artistico-estic. Chișinău: Pontos, 2017. 271 p.
8. Nicolau I., Popescu I. Kitschul ca tradiție. In: REF. București, 1985. T. 30, nr. 2, p. 45-54.
9. Papadima O. O viziune românească a lumii. București: Saeculum, 1995. 192 p.
10. Pleșu A. Ochiul și lucrurile. Meridiane: București, 1968. 117 p.
11. Richard H., Linnekin J. Tradition Genuine or Spurious. In: The Journal of American Folklore, 1984. Vol. 97, nr. 385, p. 273-290: www.jstor.org (vizitat 10.04.2018).
12. Simac Ana. Tapiseria contemporană din Republica Moldova. Chișinău: Știința, 2001. 160 p.
13. Spânu C. Maria Saka-Răcilă: Tapiserie. Pictură. Chișinău: Cartea Moldovei, 2006. 56 p.
14. Smeu G. Repere estetice în satul românesc. București: Albatros, 1973. 156 p.

Informatori

Tatiana Livizoru, a.n. 1958, s. Tartaul, r-nul Cantemir, informație culeasă în anul 2014.

Nina Crăciun, a.n. 1951, s. Trebujeni, r-nul Orhei, informație culeasă în anul 2014.

Nina Manea, a.n. 1954, s. Căinari Vechi, r-nul Soroca, informație culeasă în anul 2014.

Efrosinia Țurcan, a.n. 1932, com. Cruzești, mun. Chișinău, informație culeasă în anul 2013.

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

Людмила Моисей (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Ludmila Moisei (Chișinău, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ludmillaturcan@yahoo.com

CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOPSIHOLOGICE ȘI ETNOISTORICE

Tomasz KAMUSELLA

WHAT DO WE STUDY WHEN WE STUDY THE WORLD? ¹

Rezumat

Ce studiem când studiem lumea?

Studiul abordează problema „neseemnificației materiale” a „balonului” existent al realității sociale în comparație cu imensitatea și nelimitarea universului vizibil. Autorul distinge biosfera ca un spațiu în care prosperă viața bazată pe ADN, pe de o parte, și realitatea socială (semiosfera), generată de oameni și de folosirea limbii lor, pe de altă parte. Bazându-se pe această distincție, autorul propune să fie limitat câmpul de vedere al științelor sociale prin semiosferă – în timp ce științele naturale au de a face cu întreaga complexitate a existenței materiale. Aplicarea consecventă a acestei abordări, în opinia autorului, va îmbunătăți în mod substanțial înțelegerea de către noi a multora dintre realizările omenirii.

Cuvinte-cheie: biosferă, Pământ, entropie, științe umanitare, realitatea materială, științe naturale, cercetări, semiosferă, realitate socială, științe sociale.

Резюме

Что мы изучаем, когда изучаем мир?

Исследование обращается к проблеме «материальной незначительности» существующего «пузыря» социальной реальности в сравнении с огромностью и безграничностью видимой вселенной. Автор различает биосферу как пространство, где процветает основанная на ДНК жизнь, с одной стороны, и социальную реальность (семиосферу), порождаемую людьми и их использованием языка, с другой. Опираясь на это различие, он предлагает ограничивать поле зрения социальных наук именно семиосферой – в то время как естественные науки имеют дело со всей совокупностью материального бытия. Последовательная реализация такого подхода позволит, по мысли автора, существенно улучшить наше понимание многих достижений человечества.

Ключевые слова: биосфера, Земля, энтропия, гуманитарные науки, материальная реальность, естественные науки, исследования, семиосфера, социальная реальность, социальные науки.

Summary

What do we study when we study the world?

The essay reflects on the ‘material thinness’ of the ‘bubble’, of the human social reality in comparison to the hugeness of the observable universe. Second, I distinguish between the biosphere as a space on the Earth surface

where DNA-based life thrives, on the one hand, and the social reality (semiosphere), on the other; the latter generated solely by humans and their social use of language. On this basis, I propose that while most natural sciences deal with the entire material reality, the purview of the social sciences and the humanities is limited to the human semiosphere only. A conscious realization of the fact appears to put many human pursuits in a better perspective.

Key words: biosphere, Earth, entropy, humanities, material reality, natural sciences, research, semiosphere, social reality, social sciences.

Ends of Various Worlds

When feeling down in the fall of 2012, student essays streaming in and administrative duties relentlessly piling up in a virtual heap on my PC, I borrowed a film from the university library to enjoy a quiet evening with my wife. It was Lars von Trier’s *Melancholia* [36], cinematically a stunningly beautiful movie, though perhaps not the cure for a dark mood. Surprisingly, the film’s subdued and measured narration – pre-figured in the opening loose selection of seemingly disconnected images heralding the end, the final minutes of the human world – intellectually elated me. The story is shot in a European chateau of a nouveau-riche American businessman. He hosts a sumptuous, but eventually ill-fated, wedding reception for his wife’s sister. Earth’s sister planet, *Melancholia*, previously hidden on the other side of the Sun, has just made its appearance and looms over the story, coming ever closer to Earth.

Will *Melancholia* pass by safely, or is there a more sinister development in the offing? The luxurious life in the isolated mansion continues after the wedding as the usual human hatreds, loves and obfuscations play out among the narrow circle of privileged inhabitants of the chateau. The owner’s precocious son follows *Melancholia*’s erratic orbit with the innocent fascination of childhood. He is busy measuring its approach to, and then its momentary distancing, from Earth. His father calms his fears, authoritatively stating that *Melancholia* will pass by Earth, leaving the latter unscathed.

Next, the boy’s mother finds her American husband dead in the stable, where he has committed suicide, unable to face the inevitable end. Meanwhile,

Melancholia draws Earth into a lethal dance of ever tightening loops. Hysterical after discovering the suicide, she grabs her son and attempts to drive in a golf cart to the nearby village in order to be among other people when everything that is human disappears without a trace, including the very species of *Homo sapiens sapiens*. The film's characters, the audience watching the film, and all other humans who may or may not know of the film or Melancholia, are slated for an instantaneous extinction.

The sister, who stayed over letting her freshly wed husband leave, comes to the forlorn pair's rescue, calming the mother and reassuring the boy. The two sisters spend the last remaining hours shielding the boy from the inevitable, remaining human and humane to the very end. The three enjoy a lazy summer afternoon, pleasant and hopeless, the matter of an adult's memories when she or he reminisces about childhood. Only, in this case, there would be no memories to be recalled, as the individuals carrying them are wiped out when Melancholia and Earth collide.

The end of the world for humankind, but on the cosmic scale a mere collision of two specks of dust, is not worth to be mentioned in the annals of the universe. This haunting image moved me to reflect on what would be lost and – indeed – gained in such a planetary collision. The two planets could meld into a new and bigger one, splinter into several new ones, or bounce away from each other on impact. Life as we know it – that is, the reproduction of organisms in their overlapping ecological niches that constitute the biosphere – would be largely obliterated, but would probably not be entirely extinct. Mass extinctions did happen in the history of life on Earth, with many of its variegated forms lost. Yet, some nondescript species always remained, preparing the ground for life to bounce back in numbers and diversity [2].

However, it is almost certain that humans – as a complicated multicellular species requiring very specific conditions of life – would not survive an interplanetary event of this scale. And even if all self-reproducing organisms – their biological existence governed by DNA, which is in one way or another common to all of them – disappeared and life would not bounce back – incidentally, a scenario that might actually take place on Mars [41] – much would still be left.

Basically, the planet Earth, consists of the hot and liquid core hidden under the rocky mantle that together constitute the lithosphere. Liquid water (or hydrosphere) – being the utmost condition of life as we know it – at this stage would have already evaporated or become part of the lithosphere in the form of solid ice. Earth, this speck of cosmic dust, would then

continue without humans or DNA-based life – not inadequately sometimes likened to lichen or bacterial cultures on the planet's surface – until in more than five billion years, the Sun bloats into a red giant, engulfing Earth in this process [32, p. 155-163].

Points of View

But among the viewers watching *Melancholia*, the gut feeling is that the end of the world does happen when the previously hidden planet rams into Earth. It is a distinctly anthropomorphic point of view. We cannot help it. Being humans, we are hard-wired to this vantage. But, we can make an effort to notice that in this view of the 'end of the world' as proposed by Van Trier, we are entirely humanocentric, focused on ourselves alone as a species. Nowadays, in the wake of Nicolaus Copernicus's heliocentric revolution, no one seriously maintains that Earth is placed in the center of the solar system, or let alone, of the universe. In this disenchanting age of 'material progress' and 'rationalism' [40], most have resigned to the fact that the planet on which we live is located in a peripheral region of one of the innumerable galaxies [12; 16, p. L121-L124], and that planets are as innumerable as stars [5, p. 167-169]. It means that humans and their planets are nothing special, though the former tend myopically to differ, as Earth is their sole home, or rather this tiny bubble of air (in other words, the atmosphere's densest section closest to the planet's surface) in which we are able to exist.

Leaving the bubble is inadvisable, because it leads to rapid and assured demise. Space walks at the verge of the atmosphere are possible, under very special conditions, for the very few who become 'astronauts'. The effort involved requires tremendous outlays on the part of tens and hundreds of millions living in a nation-state or in several, so that these astronauts may peek out from the bubble for the briefest of moments and be able to return to its safety in order to tell others what they saw there. Not a single human has truly lived outside Earth's bubble of atmosphere. Meaning that no couples propagated outside the planet, none of their children was brought out there, came of age or let alone established their own families without putting their foot ever on Earth, *terra firma*, or the surface of the planet's lithosphere not covered by water.

Although the humanocentrism, conditioned by the fact of being human, can be transcended on the intellectual plane, it necessarily governs our everyday activities. As humans, we cannot live and go around our daily business in ways that would be subject to logic and points of view other than the human one alone. It would mean sure death for such an eccentric individual, if for instance, she tried to be a fish or bird,

or he decided that he would thrive on gamma radiation in the immediate vicinity of a nuclear reactor.

However, intellectually the risk can be taken to leave the safe confines of the 'humanosphere', as it does not endanger our biological existence. Copernicus arrived at the insight that Earth goes around the Sun, not the other way around, by observation and deduction rather than checking the situation on spot. Going into outer space was out of question then, as it was technologically impossible, and also being lethally dangerous.

Perhaps, the possibility of intellectually leaving the narrow confines of the air bubble, the humanosphere, the environmental niche in which we reside, is what makes us human. This insatiable curiosity to know, to learn what may be behind the proverbial horizon. To this end, writing was developed in order to store, sift through, share and analyze knowledge gathered by generations. The accumulation of knowledge was facilitated and managed by the rise of schools. They have housed specialists in knowledge production and maintenance, and were tasked with ensuring the imparting of specialist skills from one generation to another, from teachers to students, the latter destined to become teachers in the future. Obviously, at times, through negligence, due to the constraints of materials used (such as paper, wax tablets or magnetic tape), and because of some ideological preconceptions, or of the collapse of a schooling system caused by a natural disaster, economic decline, or warfare, much of the gathered knowledge was lost, time and again [3, p. 139-159].

Beginning in the 19th century, as a fruit of the Enlightenment's pursuit of rationalism, in the West, the activity of knowledge production and maintenance was divided among disciplines, developed, formalized and maintained by universities capping increasingly separate and nationally specific systems of education. The undeniable might of this Western standard of knowledge production and maintenance was proven by technological developments it has generated. Various applications, utensils and procedures allowed the demographically puny West to extend its political and military colonial domination over the world until the mid-20th century. Today the domination, though mitigated by the rise of China, India, Brazil, Indonesia or Nigeria, continues quite unabated at the niveaux of economy and culture.

As part and parcel of the Western (and nowadays indirect, or Westerncentric) domination, the formal division of work among disciplines of study and research was accepted outside the West in the sphere of knowledge production, maintenance and imparting. Although the boundaries among these disciplines are

often questioned, and the need for interdisciplinary research is pointed out, the boundaries, nevertheless, tend to remain fast among them. In most cases, a freshly turned out aspiring scholar with the distinction of a PhD already under her belt is faced with the reality of the employment market where job descriptions are directed at candidates tightly fitting the slot of this or that discipline. In such a situation, an interdisciplinary background turns out to be more of a liability than advantage.

Some of the various disciplines are closely related by their subject matter and methodology, others not. In some cases, professional battles over a discipline's identity are fuelled by the proverbial narcissism of small differences, while in other cases an overlap between two disciplines is next to nothing, apart from the fact that the researcher is a human. In the traditional scheme of things, most disciplines are grouped under the headings of the natural sciences, the social sciences, and the humanities.

Spheres, or *De revolutionibus orbium...*

It is interesting to check which of these three groups of disciplines would perish and which would survive the Vantrierian clash of Melancholia with Earth. But to proceed with the overview, it is necessary to compartmentalize the reality in which humans reside and which is open to their direct or indirect observation. Since the 19th century, geologists have tended to refer to the rocky mantle of Earth as 'lithosphere', but to simplify matters, I propose that in this essay the term may also denote the variegated innards of the planet hidden under the mantle. In this thinking about Earth, scientists construe the seas and oceans as the planet's 'hydrosphere', and its gaseous veil as 'atmosphere'. They oppose these to the biosphere, or these sections (or typically cross-sections) of the lithosphere, hydrosphere and atmosphere where DNA-based life thrives [33, p. 159].

In the interwar period, drawing on this schema, philosophers proposed to carve out from the biosphere a separate sphere for humankind, dubbed 'noosphere' (from Greek *nous* for 'mind') [29, p. 4; 38, p. 1-12; 37, p. 180]. Obviously, the 'mind' in the root of the noosphere is shorthand for language and its extensive use that sets humans apart from other species. The evolutionary advantage of language, which was to become the defining feature of humans, was that talking allowed for better bonding of larger groups of individuals than, for instance, grooming, among other primates. Grooming requires bonding through one-to-one interaction, while language allows for meaningful and face-to-face interaction among several individuals at any given time. This development de-

creased the time needed for building and maintaining group cohesion, and in turn produced larger groups, giving humans an advantage over other primates [13, p. 469-493; 14, p. 681-735; 15, p. 67-78].

Language proved extremely useful to humans for preserving their existence and broadening their ecological niche within the biosphere at the expense of other species. Subsequently, evolution selected individuals and groups adept at increasingly intensive and varied use of language, to the very limits afforded by the human brain [17, p. 377-380]. This intensive employment of language generated social reality, as opposed to the material reality of outer space, lithosphere, hydrosphere, atmosphere and biosphere. The social reality – created, maintained and shared by humans entirely in their brains – lets them live fully immersed in the world of cultural artifacts that are invisible and unknowable to other species (and often to humans from other groups that do not share a given artifact of the social reality). These artifacts include ‘nations’, ‘universities’, ‘love’, ‘peace’, ‘money’, ‘nieces’, or ‘commerce’ [22; 30; 31].

Hence, the modern human is as much a product of biological evolution as of cultural evolution, allowing for talk of joint, biological-cum-cultural evolution in the case of humankind [6; 27, p. 571-586]. Sensing the same, though through the lens of the study of meaning, semioticians proposed the concept of ‘semiosphere’ for denoting the aforementioned social reality or noosphere. For them, the semiosphere is the space where semiosis – any activity involving the creation and manipulation of signs for the production of meaning (that is, language) – is possible. Outside the semiosphere, or humans’ minds and their communities, language cannot exist. In the immediate extra-semiotic sphere, the biosphere tends to be present but is incapable of semiosis, as it is populated by species incapable of language, or which use in a limited manner that does not generate social reality [26].

What do Disciplines Study?

Having sketched, admittedly in rather broad brush strokes, the spheres of material reality, biological life and human ecological niche, all in dynamic rapport with one another, it is interesting to see which of the spheres constitute the main subject matter of the natural sciences, the social sciences and the humanities. The question may also be related to the film *Melancholia* mentioned in the essay’s opening: which disciplines will lose their subject matter upon the ramming of the errant planet *Melancholia* into Earth? Obviously, it is a rather fanciful query, as with no humans remaining, there would be no researchers left to do research within the boundaries of their disciplines.

The clash of *Melancholia* with Earth would seriously change the nature of Earth’s lithosphere, hydrosphere and atmosphere, but all would survive in any post-collision scenario, though the volume of the hydrosphere might be seriously limited, like the density of the atmosphere. The biosphere, so uniquely dependent on an ambient intersection and interaction of the three aforementioned ‘-spheres’, I presume it would fare much worse, nine tenths or more of the biomass annihilated, and perhaps about one per cent of the old species surviving under the radically new conditions. Yet, the probability is high that it would be another story of successful survival of DNA-based life, which cannot be said of the semiosphere. With no humans, there is no language and no networks of embodied minds that generate and maintain social reality.

Let us imagine that humans’ interacting social brains are a movie projector. The generation of social reality may then be likened to screening a movie. When the projection stops, due to a fault, darkness engulfs the cinema, images cease. Similarly, with no humans around, there is no social reality. In the wake of *Melancholia*’s collision with Earth, any remaining evolution would continue along the purely biological rut. Obviously, the existence of life and social reality-generating species on other planets cannot be excluded. This complicates the intellectual experiment at hand, but so far, we have had no solid proof of extra-terrestrial beings capable of language. Perhaps, they reside too far away to decisively interact with Earth’s bio- and semiosphere any time soon. A more viable complication could be offered by the survival of a joint bubble of the semiosphere and of the biosphere, for example, in a space station. But, as mentioned above, humans have not yet managed the feat of maintaining – let alone propagating – a community outside Earth’s biosphere for any sustained length of time.

Returning to the main question: which -spheres constitute fields of study claimed by different disciplines? The natural sciences, or astronomy, biology, chemistry, geosciences and physics, probe into the entire material reality available to human observation at the macro, mezzo and micro level. From quasars to quarks, from the big bang to the next contraction of the universe, or its ‘thermal death’. These sciences’ ambit is the entire universe, Earth and its -spheres included. Of course, the remit of biology is at present limited to the biosphere and that of geosciences to the planet Earth, but their ambitions are ‘cross-universal’, as attested by such coinages as ‘astrobiology’ or ‘astrogeology’, that began to pop up in the mid-20th century. Their proponents hope to probe into other planets’ biospheres and lithospheres when interstellar travel becomes possible [1, p. 91-108; 35].

But, ambitions aside, for the time being biologists research Earth's biosphere, whereas practitioners of geosciences probe into this planet's lithosphere, hydrosphere and atmosphere. The two sciences, on the plane of research, constitute a transition from astronomy, chemistry and physics dealing with the entire universe and all of its nooks to the social sciences. The latter are construed as consisting of anthropology, economics, history, linguistics, political science, psychology and sociology. At their center is the human being and its groups [20]. The focus of these sciences is unabashedly anthropocentric, fully identifiable with the semiosphere.

Outside this – sphere, the social reality, there is no subject for social scientists to study, unless another species capable of generating social reality (or their own semiosphere) through language is discovered on another planet (it appears that today there is none apart from the *Homo sapiens sapiens* on Earth). However, the question remains whether effective communication between individuals from the human semiosphere and an extraterrestrial one would be possible at all². Perhaps this problem prevents enthusiasts from proclaiming the new disciplines of 'astrosociology' or 'astrolinguistics'. In the case of the collision of Earth with Melancholia, it would be a moot point anyway. The interplanetary clash would blot out Earth's semiosphere, probably leaving mere material fragments of human artifacts for hypothetical extraterrestrial 'astroarcheologists' to gather and interpret.

The humanities (art history, literary studies, musicology, performing arts, philology, religious studies or visual arts, among others) share the semiosphere as its object of reflection and research with the social sciences. The difference is that social scientists aspire to take into their purview the entire semiosphere with its immediate extrasemiotic context, including the non-human biosphere, the lithosphere, the hydrosphere and the atmosphere within the confluence of which the semiosphere is nested. Conversely, the humanities focus exclusively on smaller or larger fragments of social reality, on preselected elements of what human minds generate and project in the form of a social reality film on the material reality's cinematic screen.

The validity of propositions and claims propounded by humanists is relative. It is limited to a specific fragment of the semiosphere that constitutes a humanist discipline's subject matter. What is more, validity of the discipline's claims depends on general views and opinions held by a human group within which these scholars happen to operate. The validity of such claims is reduced further by the fact that the group's tastes (as in the case of all human groups) do change. Hence, a proposition in literary studies

accepted as 'true' now may become 'outdated' a decade or two later, that is, invalid. Thus, the humanities operate in defiance of the Latin saying, *de gustibus non est disputandum*; humanists insist that tastes and opinions must be analyzed and evaluated.

Obviously, simplifying the actual process, a student of literature decides what counts as a great or poor novel and why. A musicologist may analyze a fugue and establish whether it fulfills the requirements embodied in the widely accepted model of a perfect fugue, or propose that due to this or that consideration it is not a fugue at all, but another musical form altogether. Likewise, a philologist can propose that something is a language and that other language forms spoken on the territory of a polity are its dialects, slated for eventual extinction when in the process of modernization all the citizens have at last learned how to 'speak correctly', that is, acquired the aforesaid language.

The in-built element of normativity in a humanist's research is connected to her home group's views on what the novel or the fugue is, and which exemplars of them are 'good' or 'bad', that is, are liked and appreciated by most members of the group, or by its elite. Economically, politically or other more dominant groups can in this respect sway the opinions and views of less dominant or subordinate groups that remain in intensive (often unequal) contact with the former. This yardstick of normativity changes through time and from group to group, thus would be considered as unacceptable among social scientists, and even more so among natural scientists. To them this instrument of research in the humanities would be castigated as the source of 'dangerous and unscientific subjectivity'.

The character of the humanities is highly relational and group-specific, almost fickle, seamlessly merging with all kinds of fluctuations deep within the human semiosphere. Most practitioners of the humanities are somewhat aware of the fact, which even more than in the case of the social sciences has prevented them from proposing hypothetical disciplines of 'astroart', 'astroliterature', or 'astromusicology'. At the turn of the 21st century, when we know that planets are as numerous as stars, it does not require a big leap of faith to imagine and suspect that some may be populated by language-endowed species capable of spinning their own semiospheres. But what they do and how they use actual artifacts and practices generated within their own semiospheres is utterly unknowable to humans.

It might change if such an extraterrestrial species and humankind meet, manage to establish a lasting contact, and achieve a high degree of understanding

of one another's semiospheres. Only under such conditions, could it be discovered what, if anything, could count as humanities in the extraterrestrial semiosphere. Necessarily, the fields of such 'astrohumanities' would be radically different from the human humanities. The very name of the humanities contains the word 'human' in it, derived from Latin *homo* for 'man'. Hence, the subject matter of the humanities is not elements within a semiosphere, but within *the* semiosphere, the *human* one.

Social scientists, using the entire semiosphere as their ultimate point of reference, rather than elements within it, can trace the emergence and history of the genre of novel and of the changing views on which novels are good or bad. Furthermore, a social scientist may also point out that the practices of novel writing, printing and reading until very recently were limited to small groups of literate people. And that even these groups not so long ago preferred religious literature to 'godless fiction'. Likewise, in the context of those human groups who did (and still do) not need writing – and are slightly disparagingly referred to as 'illiterates' from the narrow point of view of those who are literate – a social scientist may establish that on the scale of the globe, the most popular genres of 'literature-broadly-construed' have been the song or the grandparent's tale.

Interestingly, psychology probes into how the individual fits into the social reality of this or that human group. The popular assumption is that rapport between the individual's embodied mind and her community is transparent, and can be imagined as a wide unobstructed alley, or a straight unclogged artery. If problems appear, and the majority in a given community consider a person to be a 'misfit', 'sociopath', or 'psychologically disturbed' – labels used in Western culture – it is proposed that there is something wrong with the person's mind, the 'mental artery' has become distorted and clogged. In terms of the scheme described in the essay, this person's mind co-generates and participates in his group's social reality in a 'wrong', faulty fashion, disregarding or transcending the 'usual and accepted norm'. Rarely is it pointed out that the norm is a moving target, and that the consensus on it may be quite recent, changeable and group specific. This norm and its idea are part and parcel of social reality [11; 18].

In the West, psychiatrists are called upon to deal with the entailed 'problem' of an 'abnormal person', while shamans or priests are sought out by some other human groups across the world. Psychiatrists are practitioners of medicine, the discipline of research and practical application that probes into the material reality of the human body. On the one hand,

medicine aspires to uncover the mechanisms of the body's functioning, while on the other to repair or ameliorate its faults and malfunctioning that may lead to the individual's physical decline and finally to his demise. Psychiatrists and psychologists analyze the interface between the material reality of the human body (which is part of the biosphere) and the individual's co-generation of and participation in the social reality. The psychiatrist does it from the side of the biosphere, while the psychologist from the side of the semiosphere.

The interface also constitutes the field in which linguists operate. Linguistics has often been proposed to be a natural science [4, p. 153-164]. Some of its sub-disciplines can be classified as 'scientific' in this hard sense, while others clearly belong to social science. Biology shared this dual character with linguistics until 1953, when DNA was discovered to be the material foundation of all species, and by extension of the biosphere [19, p. 678-685; 39, p. 737-738]. A similar foundation for the linguistic – or the subject matter of linguistics – has not been found yet.

Hence, the principles of the linguistic subfield of phonetics are scientific almost in the meaning of the methodology of the natural sciences that aims at uncovering the laws that govern the existence and functioning of the material reality. But the methodology and principles of lexicography or semantics share instead their character with the social sciences, or even with the humanities. Undoubtedly, language is part of the material reality, or more exactly, of the biosphere, as epitomized by the species *homo sapiens sapiens*. It is also the very instrument that humans use to help them bind themselves into groups, and by extension to generate the social reality.

Practitioners of phonetics deal with language as part of the material reality, they probe into its physicality, the physicality of the speech organs and how they control and modulate the stream of air pushed out by the lungs through the human being's mouth and nose. They examine how the stream carries through Earth's atmosphere and reaches another individual's ear that detects it as meaningful and decipherable 'speech'. Methods and instruments of phonetics are to a high degree coterminous with those of acoustics, or a subfield of physics that studies mainly mechanical waves in gases.

Phoneticians approach language from the side of the material reality, or more exactly, the biosphere, leaving the rest of the material reality to the scrutiny of acousticians. Phoneticians are complemented by the practitioners of the linguistic subdiscipline of phonology. They study how meaning is composed and transported from individual to individual with

the use of the aforementioned stream of modulated air. Phonologists identify and analyze the sounds (phonemes) of a given language (that may number from around ten to well over 100 [10, p. 165], which change meaning in the language's words, though the very sounds (almost) never carry any meaning themselves. The phonologist approaches language from the side of the semiosphere.

I am not entirely sure where to place mathematics or philosophy in the scheme presented in this essay. The question has not yet been satisfactorily resolved whether the former discipline's subject matter – that is, numbers – is part of the material reality or a specific system developed by a human group (or some human groups) for describing and analyzing the material reality through the practice of numbers. Personally, I am inclined to accept the latter view, which would place mathematics within the social reality, thus making it into one of the social sciences, though admittedly a strange one. In this perspective, mathematics appears to be part of language, or even one of the languages, employed for a very specialized – or highly formalized – way of talking about the world.

Mathematics can also be viewed as a – or even the – metalanguage of science. It helps detaching communication among scholars from their languages of everyday life, which are so deeply implicated in the generation and maintenance of the semiosphere. These languages – as distinctive entities, invariably dependent on the vagaries of history and the follies of this or that human group – they (or more correctly, humans using them) tend to generate the social reality and conceptualize it and the material reality in different ways [42]. In contrast, mathematics allows for a much greater consistency and uniformity in the analysis and description of the observed, also ensuring that less is lost in communicating the results of research from scholar to scholar than in the case of everyday speech and actual languages employed by human groups.

Philosophy shares with mathematics the ambition to explain *all* reality – material and social – its existence, functioning, and presumably systematic organization. However, philosophers go about this business with the use of actual human languages produced and employed by specific human groups. Humans developed these languages not for pursuing research but to proceed with their day-to-day lives. Hence, findings reached and communicated by philosophers are more distorted by the fact that they do it via variegated languages than in the case of scholars employing mathematics to this end. Philosophers speak through different media (or languages) employed for generating and maintaining the variegated language-specific

compartments within the semiosphere. In contrast, mathematics limits this variegation to a single medium. But it appears that neither can all research be pursued, nor all findings communicated in 'Mathematicalese'. Regular, everyday languages allow for a broader berth of description and communication, but there appears to remain much of the material reality that cannot be analyzed with, or understood and communicated through language [43, p. 88-189].

Entropy, or the End

Entropy is a measure of disorder, of chaos [9, p. 353-400]. The greater the chaos is the greater entropy. Energy dissipates and evens out in the expanding universe, becoming homogeneously low [8, p. 368-397, 500-524]. And should the universe never stop expanding – if there is no big contraction and crunch leading to another big bang – energy will reach the lowest point possible, that is, absolute zero, or -273.15°C [21, p. 76-96; 34, p. 313-317]. Then, most probably, all reactions, movement, and energy exchanges will cease. The universe will become homogeneously 'empty' and pitch dark, entropy at its highest, when the final and never-ending age of 'heat death' commences. Life is the opposite of this scenario. It lowers entropy (that is, the level of chaos) by concentrating energy in individual organisms, defying the general drift of the universe toward 'great chill'. The progression of most living organisms to death (with the exception of bacteria that reproduce by division) reflects the inability of multicellular creatures to withstand the general increase of entropy for long. They can do it only serially by reproduction that constantly spawns new generations, which successively replace the deceased (or 'inanimate' ex-individuals characterized by unusually high entropy).

This relation between entropy and life seems to constitute the foundational difference between the biosphere and the rest of the material reality that is inanimate. The existence of the biosphere temporarily stops and reverses, within its tiny bubble, the gradual dissipation of overall energy of material reality, typical of the universe as a whole, with the exception of potential biospheres on other planets. From the vantage point of a multicellular individual, death is the gateway from the biosphere back to the rest of the material reality where entropy increases.

Returning to this essay's scheme, Earth's lithosphere, hydrosphere and atmosphere are characterized by growing entropy; whereas, on the whole, entropy decreases in the biosphere. This poses the question of whether the semiosphere may be described in terms of entropy, too. My hunch is yes, but I have no clue how to measure the level of entropy in the semio-

sphere. The generation and maintenance of the social reality proceed with the use of elements of the biosphere and material reality. Human beings and their language are part of the biosphere, while the medium through which linguistic messages are transmitted is the air, or the atmosphere.

In the case of humans, the social reality is a linguistically produced add-on to the biological dimension of the species. The close merger of the biological and the semiotic in the homo sapiens sapiens brushes off on the species' material existence, as proved by recent works (see above) on the joint biological-cultural evolution of the humankind. If DNA-based life decreases entropy, the 'suprastructure' of the semiosphere seems to decrease it even more. The production of the social reality is energy-intensive, as exemplified by the human brain, which amounts to a mere 2 per cent of the body mass, but consumes between a fifth to a quarter of all energy consumed by the human body [7, p. 637-670; 28, p. R 203-212].

The disproportionately large amount of energy consumed by the human brain is employed for the task of generating and maintaining social reality. The semiosphere consists of complicated structures governing relations and behavior of individuals within their groups and of the groups themselves. These structures are invisible to anybody else but humans and hardly ever show up in material manifestations. Knowledge about them resides exclusively in the minds of humans, and that is what the extra energy (in comparison with other species' brains) consumed by the brain is mainly expanded for.

Humankind is characterized by the bubble of its own semiosphere. Creating and maintaining it costs energy. Humans are not only biological creatures, but also semiotic in their character. Should the propositions hold, in terms of energy the semiosphere is characterized by even lower entropy than the biosphere.

From this point of view, the sweeping generalization can be proposed that the natural sciences, with the exception of biology, research the material reality and its elements that are uniformly characterized by growing entropy. On the contrary, biology probes into the biosphere where entropy decreases, while the social sciences and the humanities deal with the even less entropic semiosphere.

Where would entropy fit in the collision of Melancholia and Earth that opened this essay? Irrespective of what follows in the wake of the interplanetary clash, be it that the semiosphere is wiped out or a fragment of humanity survives in a space station and then reestablishes on another planet, be it that the biosphere survives or is utterly destroyed, or be it that Earth continues as a planet or breaks up, one thing is

sure – according to the current level of our knowledge about the universe – eventually all the systems, all the aforementioned '-spheres' will be melded into one and extinguished in 'thermal death'. The consolation is that none of us will ever live to witness this event, unless the folly of immortality is actualized.

Notes

¹ I thank Iemima Ploscariu, Catherine Gibson and Scott Schorr for their suggestions for improvement. Obviously, it is me alone who remains responsible for any remaining infelicities.

² The problem is analysed in depth by Stanisław Lem in his two important novels, *Solaris* (1961, 1970) and *Głos Pana (His Master's Voice)* (1968, 1984).

Bibliography

1. Balandin R. K. Boris Leonidovich Lichkov (1888–1966). Moscow: Nauka, 1983.
2. Benton M. J. When Life Nearly Died: The Greatest Mass Extinction of All Time. London: Thames & Hudson, 2003.
3. Burke P. A Social History of Knowledge (Vol. 2: From the Encyclopédie to Wikipedia). Cambridge: Polity, 2012.
4. Bloomfield L. A Set of Postulates for the Science of Language. In: *Language*, 1926, nr. 2, p. 153-164.
5. Cassan A., et al. One or More bound Planets per Milky Way Star from Microlensing Observations. In: *Nature*, 2012. Vol. 481, p. 167-169.
6. Cavalli-Sforza L. L., Feldman, M. W. Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach (Series: Monographs in Population Biology. Vol. 16). Princeton NJ: Princeton University Press, 1981.
7. Clark D. D., Sokoloff L. Circulation and Energy Metabolism of the Brain. In: G. J. Siegel, B. W. Agranoff, R. W. Albers, S. K. Fisher, M. D. Uhler, eds. *Basic Neurochemistry: Molecular, Cellular and Medical Aspects*. Philadelphia: Lippincott, 1999, p. 637-670.
8. Clausius R. Über die bewegende Kraft der Wärme und die Gesetze welche sich daraus für die Wärmetheorie selbst ableiten lassen. In: *Annalen der Physik*, 1850. Vol. 79, p. 368-397, 500-524.
9. Clausius R. Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie. In: *Annalen der Physik und Chemie*, 1865. Vol. 125, nr. 7, p. 353-400.
10. Crystal D. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
11. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5)*. Arlington VA: American Psychiatric Publishing, 2013.
12. Drimmel R., Spergel D. N. Three Dimensional Structure of the Milky Way Disk. In: *Astrophysical Journal*, 2001. Vol. 556, nr. 1, p. 181-202.
13. Dunbar R. I. M. Neocortex Size as a Constraint on Group Size in Primates. In: *Journal of Human Evolution*, 1992. Vol. 22, nr. 6, p. 469-493.

14. Dunbar R. I. M. Coevolution of Neocortical Size, Group Size and Language in Humans. In: Behavioral and Brain Sciences, 1993. Vol. 16, nr. 4, p. 681-735.
15. Dunbar R. I. M., Duncan N. D. C., Nettle D. Size and Structure of Freely Forming Conversational Groups. In: Human Nature, 1994. Vol. 6, nr. 1, p. 67-78.
16. Eisenhauer F., Schödel R., Genzel R., Ott T., Tecza M., Abuter R., Eckart A., Alexander T. A Geometric Determination of the Distance to the Galactic Center. In: Astrophysical Journal, 2003. Vol. 597, nr. 2, p. L121-L124.
17. Fitch W. T., Hauser M. D. Computational Constraints on Syntactic Processing in a Nonhuman Primate. In: Science, 2004, nr. 303 (5656), p. 377-380.
18. Foucault M. History of Madness (translated from the French by Jean Khalifa). Abingdon, Oxon: Routledge, 2006.
19. Franklin R. E., Golsing R. G. The Structure of Sodium Thymonucleate Fibres. II. The cylindrically symmetrical Patterson function. In: Acta Crystallographica, 1953. Vol. 6, nr. 8-9 (September), p. 678-685.
20. Gordon S. The History and Philosophy of Social Science. London: Routledge, 1991.
21. Helmholtz H. von. Erwiderung auf die Bemerkungen von Hrn. Clausius. In: Wissenschaftliche Abhandlungen, 1854. Vol. 1, p. 76-96.
22. Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
23. Lem S. Solaris. Warsaw: MON, 1961.
24. Lem S. Głos Pana. Warsaw: Czytelnik, 1968.
25. Lem S. Solaris (translated from the French translation of the Polish by Joanna Kilmartin and Steve Cox). New York: Walker and Company, 1970.
26. Lem S. His Master's Voice (translated from the Polish by Michael Kandel). San Diego CA: Harvest Books, 1984.
27. McElreath R., Henrich J. Modelling Cultural Evolution. In: R. I. M. Dunbar, L. Barrett, eds. Oxford Handbook of Evolutionary Psychology. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 571-586.
28. Mink J. W., Blumenshine R. J., Adams D. B. Ratio of Central Nervous System to Body Metabolism in Vertebrates: Its Constancy and Functional Basis. In: American Journal of Physiology, 1981. Vol. 241, nr. 3 (September), p. 203-212.
29. Samson P. R., Pitt D., eds. The Biosphere and Noosphere Reader: Global Environment, Society and Change. London and New York: Routledge, 1999.
30. Searle J. R. The Construction of Social Reality. London: Allen Lane, Penguin Press, 1995.
31. Searle J. R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. New York and Oxford: Oxford University Press, 2010.
32. Schröder K-P., Smith R. C. Distant Future of the Sun and Earth Revisited. In: Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, 2008. Vol. 386, nr.1 (May 1), p. 155-163.
33. Suess E. Die Entstehung der Alpen. Vienna: Wilhelm Braumüller, 1875.
34. Thomson W. On an Absolute Thermometric Scale, Founded on Carnot's Theory of the Motive Power of Heat, and Calculated from the Results of Regnault's Experiments on the Pressure and Latent Heat of Steam. In: Philosophical Magazine, 1848. Series 3. Vol. 33, nr. 10 (October), p. 313-317.
35. Tikhov G. A. Astrobiologiya. Moscow: Molodaia gardiia, 1953.
36. Van Trier L. 2011 [Film]. Melancholia. Hvidovre: Zentropa; Issy-les-Moulineaux: Canal+; Strasbourg: Arte; Stockholm: Sveriges Television.
37. Vernadskii V. Biosfera i noosfera. Moscow: Nauka, 1989.
38. Vernadsky [Vernadskii] V. I. The Biosphere and the Noosphere. In: American Scientist, 1945. Vol. 33, nr. 1, p. 1-12.
39. Watson J. D., Crick F. H. C. A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid: A Structure for a Deoxyribose Nucleic Acid. In: Nature, 1953. Vol. 171, nr. 4356 (April 25), p. 737-738.
40. Weber M. The Vocation Lectures: 'Science as a Vocation,' Politics as a Vocation' (edited by D. Owen, T. B. Strong, translated from the German by R. Livingstone). Indianapolis IN: Hackett, 2004.
41. What Makes Mars So Hostile to Life? BBC Science. Jan 7, 2013. In: <http://www.bbc.co.uk/science/0/20915340> (visited 6.10.2013).
42. Whorf B. L. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf (edited by John B. Carroll). Cambridge MA: MIT Press, 1956.
43. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus (translated from the German by C. K. Ogden). London: Routledge, 1922.

Tomasz Kamusella (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie). Doctor habilitat în culturologie, conferențiar, Universitatea Saint Andrews.

Томаш Камуселла (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). Доктор культурологии, доцент, Сент-Эндрюсский университет.

Tomasz Kamusella (St Andrews, Scotland, United Kingdom). Habilitation in Cultural Studies, Associate Professor, University of St Andrews.

E-mail: tomek672@gmail.com

Tatiana ZAICOVSCHI

REPREZENTAREA VIZIUNII COLECTIVE A CONCEPTELOR OASPETE ȘI VECIN ÎN CADRUL OPOZIȚIEI AL NOSTRU – STRĂIN ÎN PARIMIILE ROMÂNEȘTI, RUSEȘTI ȘI BULGĂREȘTI

Rezumat

Reprezentarea viziunii colective a conceptelor *oaspete* și *vecin* în cadrul opoziției *al nostru – străin* în parimiile românești, rusești și bulgărești

Se consideră, pe bună dreptate, că în niciunul dintre genurile folclorice spiritul poporului nu se exprimă atât de clar ca în proverbe și zicători. Informația culturală se păstrează și în forma interioară, care, fiind o reprezentare în imagini a lumii, le conferă un colorit etnocultural. În articol sunt abordate conceptele proverbiale „al nostru” și „străinul” (fiind totodată și constituenți ai opoziției arhetipale binare *al nostru – străinul*), reflectate în limbile rusă, română, bulgară. Pentru purtătorii acestor limbi, conceptul *al nostru* se află în relație cu asemenea noțiuni ca „aproape”, „înrudit”, „înțeles”, „neprimejdios”, „armonios”, „organizat” ș.a. Iar conceptul „străin” se asociază în conștiința lor cu „straniu”, „nenatural”, „neînțeles”, „haotic” și, în ultimă instanță, cu „dușmănos/ostil” și „primejdios”. Atitudinea oamenilor față de componentele unei asemenea categorisiri servește drept orientare pentru ei în acțiunile și în contactele lor unul cu altul. O atenție deosebită este acordată analizei conceptelor *oaspete* și *vecin* în parimiile rusești, românești și bulgărești. În articol se menționează că în fondul paremiologic își au sorgintea multe stereotipuri. Stereotipurile fixate în parimii se reflectă și în comportament, și în relațiile cu celălalt. În legătură cu cele expuse, considerăm că investigarea temei respective are o importanță evidentă în practică.

Cuvinte-cheie: opoziția arhetipală binară *al nostru – străin*, conceptele proverbiale *oaspete* și *vecin*, fondul paremiologic, componenta etnoculturală a parimiilor, comportament social, stereotip.

Резюме

Представление коллективных взглядов относительно концептов *гость* и *сосед* в рамках оппозиции *свой – чужой* в румынских, русских и болгарских паремиях

Справедливо считается, что ни в одном фольклорном жанре дух народа не выражен более явно, чем в пословицах и поговорках. Культурная информация хранится в их внутренней форме, которая, являясь образным представлением о мире, придает им этнокультурный колорит. В настоящей статье рассмотрены провербиальные концепты «свой» и «чужой» (являющиеся одновременно членами архетипической бинарной оппозиции *свой – чужой*). Концепт *свой* связан для носителей всех трех рассма-

триваемых языков с такими понятиями, как «близкий», «родственный», «понятный», «безопасный», «гармоничный», «организованный» и т. д. А концепт *чужой* ассоциируется в их сознании как «странный», «неестественный», «непонятный», «хаотический» и, в конечном счете, «враждебный» и «опасный». Отношение людей к компонентам такой категоризации служит для них ориентиром в их действиях, контактах друг с другом. Особое внимание уделено анализу концептов *гость* и *сосед* в русских, румынских и болгарских паремиях. В статье отмечается, что в паремийном фонде берут начало корни множества стереотипов. Стереотипы, закрепленные в паремиях, отражаются и в поведении, и в отношении к другим. В связи со сказанным исследование данной тематики имеет несомненный выход в практику.

Ключевые слова: архетипическая бинарная оппозиция *свой – чужой*, провербиальные концепты *гость* и *сосед*, паремийный фонд, этнокультурная составляющая паремий, социальное поведение, стереотип.

Summary

Representation of collective views on the concepts *guest* and *neighbor* within the opposition *own – strange* in Romanian, Russian and Bulgarian paremiias

It is fairly believed that in non folklore genre the spirit of the people is more pronounced than in proverbs and sayings. Cultural information is stored in their internal form, which, as a figurative representation of the world, gives them an ethno-cultural coloring. Proverbial concepts *own* and *strange* (which are also members of the archetypal binary opposition *own – strange*) are considered in this article. The concept *own* is related to the native speakers of all three considered languages with concepts such as “close”, “related”, “comprehensible”, “safe”, “harmonious”, “organized”, etc. And the concept *strange* is associated in their minds as “strange”, “unnatural”, “incomprehensible”, “chaotic”, and ultimately “hostile” and “dangerous”. The attitude of people to the components of such categorization serves as a guide for them in their actions, contacts with each other. Particular attention is paid to the analysis of the concepts *guest* and *neighbor* in Russian, Romanian and Bulgarian paremiias. The article notes that the roots of many stereotypes originate in the paremic fund. Stereotypes fixed in paremiias are reflected in the behavior and relations to others. In connection with the above, a study of this subject has an unquestionable exit into practice.

Key words: archetypal binary opposition *own – strange*, proverbial concepts *guest* and *neighbor*, paremic fund, ethno-cultural component of paremias, social behavior, stereotype.

Opoziția arhetipală *al nostru – străin* este una dintre conceptele binare contrastante, esențiale practic în toate culturile. În relația cu societatea, ea „este înțeleasă la diferite nivele ale relațiilor dintre oameni: de rudenie de sânge și familiale (neamul nostru – neamul străin, familia sa – familia străină), etnice (poporul nostru – poporul străin), lingvistice (limba sa – limba străină), confesionale (crența sa – crența străină), sociale (societatea sa – societatea străină)” [17, p. 581-582].

Orice societate este pătrunsă de aceste relații, care pot fi descrise prin intermediul opoziției respective. Și nu doar societatea: după cum se știe, al nostru ori străin (nu în sensul apartinerii, ci în sensul larg al cuvântului – aproape, cunoscut, în siguranță ș.a.) poate fi și spațiul, și obiectul, și ideea etc.

Studierea acestei opoziții are și o mare importanță practică, inclusiv în timpul nostru, de aceea nu este întâmplător interesul pentru cercetarea ei în diverse aspecte și domenii ale cunoașterii.

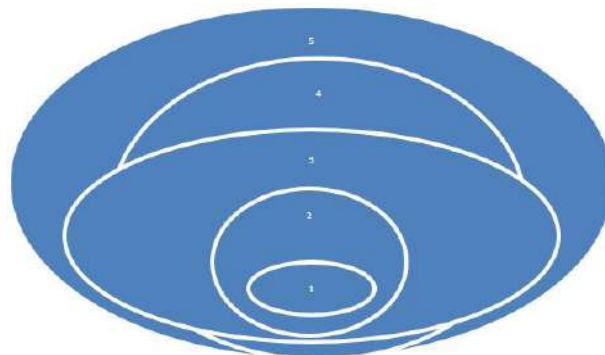
Este important de menționat corelația acestei opoziții cu asemenea contraste de tipul: interior – exterior (înăuntru – în afară), identic – neidentic, bun – rău, dreptul – stângul, masculin – feminin, curat – necurat etc. [19, p. 172].

Cercetătorii indică asupra situației speciale a opoziției respective în rândul celorlalte opoziții arhetipale. De exemplu, M. Kitanova afirmă: „Diferența și înstrăinarea devin obiecte ale expresiei unor relații speciale, iar prin altul se realizează conștientizarea și recunoașterea sinelui” [13, p. 32]. Iar A. M. Dubossarskaia ajunge în presupunerile sale și mai departe, propunând un punct de vedere cu care e greu să nu fii de acord. Modelând condițiile apariției conștiinței de sine a omului, opoziția respectivă, consideră ea, stă la baza tuturor culturilor umane, atât a celor ce există în prezent, cât și a celor despre care putem judeca după izvoarele, sursele istorice existente. Anume această opoziție, după părerea cercetătoarei, posibil că a avut misiunea, „la timpul nostru, să joace un rol important în apariția conștiinței de sine a omului. Omul de la început se conștientizează pe sine ca unul din membrii grupului „nostru”, în opunere cu alții – „străinii”, și doar mult mai târziu a devenit posibilă apariția conștiinței de sine individuale a fiecărui om în parte” [10, p. 167]. Cercetătoarea amintește, de asemenea, de următoarea extremă: în multe limbi, autodenunțarea diferitor grupuri et-

nice și a etniilor în traducere din limba lor înseamnă „oameni”, „oameni adevărați”, „oameni reali”, în timp ce în cadrul logicii respective, reprezentanților altor grupuri etnice li se refuză chiar și apartenența la neamul omenesc în dreptul lor de a se numi oameni.

În procesul studierii categoriilor interdependente și opuse „al nostru” – „străin”, foarte repede devine evidentă uneori o estompere extremă a granițelor celei de a doua dintre ele. Ba mai mult, aceste granițe se pot schimba (mobilitatea granițelor), deseori radical, până la aceea că asemenea categorii precum „al nostru” – „străin”, pierzându-și complet contururile, se schimbă cu locul: al nostru devine străin și invers. Exemple sunt nenumărate, dar fiecare dintre ele trebuie să fie abordat în manifestarea sa concretă.

Pe lângă împărțirea obiectelor, oamenilor etc. în ai săi și străini, în limitele opoziției respective, există, de asemenea, un spațiu al nostru și străin. Sunt variate schemele spațiale de reprezentare a opoziției *al nostru – străin*. Cercetătoarea bulgară Elena Stoianova propune o schemă logică, în opinia noastră, sub formă de ovale, utilizând toponimia lui Kurt Levin [14] și „plecând de la unitatea convențională a lumii, conștientizată de om” [18, p. 199].



Schema organizării spațiului omului în modelul spațial al lumii

- 1 – lumea interioară a omului
- 2 – zona personală a omului
- 3 – mediul real al habitatului
- 4 – spațiul de locuit
- 5 – spațiul străin

În acest caz, ea consideră că spațiul nostru constă din zona personală (2), mediul real al habitatului (3) și spațiul de locuit. În calitate de mediu adevărat al habitatului pentru om, în opinia ei, este casa lui [18, p. 200].

În ce privește zona personală, e necesar să fie concretizat că nu este obligatoriu ca ea „să se afle la distanța unei mâini întinse”, după cum afirmă E. Stoianova, fapt cu care nu putem fi de acord. Trebuie să recunoaștem (aceasta e demonstrat de diverse studii

în domeniul respectiv) că granițele zonei personale sau ale spațiului personal se deosebesc de la o cultură la alta, fiind legate de fenomenul intimității, de factorii de vârstă și de gender. De exemplu, sunt curioase rezultatele investigațiilor pe care le aduc în cartea lor T. G. Grușevîțkaia, B. D. Popkov, A. P. Sadohin: „În culturile asiatice, spațiul personal poate depinde și de apartenența la o anumită castă a participanților la comunicare. De obicei, persoanele din casta superioară se află la o distanță anume de cele dintr-o castă inferioară. Cercetările privind proxemica comunicatională, realizate în șapte țări ale Europei, au arătat că, pentru comunicarea personală, englezii folosesc mai mult spațiu decât francezii și italienii. Francezii și italienii, la rândul lor, utilizează un spațiu personal mai mare decât irlandezii și scoțienii. Necunoașterea granițelor zonei personale în comunicarea interculturală poate duce la conflict intercultural, întrucât oamenii de diferite culturi simt un disconfort în comunicare din cauza necunoașterii regulilor distanței personale a interlocutorului nostru. De exemplu, latinoamericani, de obicei, comunică aflându-se în zona, pentru ei, personală, iar pentru nord-americani, intimă. De aceea, primii îi consideră pe ultimii fiind reținuți și reci” [7, p. 154].

În plus, autorii sus-numiți evidențiază încă două zone: cea socială și cea publică. Zona socială se află la hotar cu cea personală și semnifică acea distanță la care se orientează în procesul comunicării cu necunoscuții sau cu un grup mic de oameni. Ea, după părerea cercetătorilor respectivi, este situată în intervalul de 120–260 cm, fiind optimă (permite participanților la comunicare să se audă și să se vadă unul pe altul) pentru comunicarea formală (ședință, conferință de presă, întâlnire de afaceri ș. a.). În această zonă „are loc cea mai mare parte a contactelor formale și de serviciu. Aici are loc comunicarea profesorului cu elevii, a șefilor cu subalternii, a personalului de deservire cu clienții etc. Este foarte important aici simțul intuitiv al distanței comunicării, așa cum, în cazul încălcării zonei sociale, în mod inconștient apare o reacție negativă față de partener (străinul intră în acel spațiu pe care noi îl considerăm al nostru – T. Z.) și disconfort psihologic, care duc la rezultate fără succes ale comunicării” [7, p. 155]. Zona publică este de preferat în comunicarea cu o grupă mare de oameni. Ea mai este numită deschisă (se consideră că începe de la distanța de trei metri și jumătate și continuă în limitele păstrării contactului comunicativ [7, p. 155]. Astfel, subliniem încă o dată, granițele spațiului nostru posedă capacități de a-și schimba varietatea în funcție de circumstanțe.

Este important că prezența străinilor în percepțiile despre lume, în imaginea lumii, contribuie în

mod obiectiv la unirea, mobilizarea oricărui grup (amintim de îmbinarea opoziției *al nostru* – *străin* cu opoziția *interior* – *exterior*). O trăsătură (psihologică, se vede) devine faptul că pe fundalul „străinilor”, al deosebirilor și contradicțiilor cu ei, contradicțiile interioare și diferențele la „ai săi” își pierd acuitatea și importanța.

E necesar a fi menționat încă un aspect esențial. Trebuie să recunoaștem că, sincer vorbind, cu ajutorul opoziției *al nostru* – *străin* nu poate fi descrisă, în special la un nivel contemporan, toată varietatea de forme ale relațiilor reciproce și ale interacțiunilor unui individ/grup cu alt individ/grup. De aceea, este îndreptățită și legitimă introducerea unei alte categorii, unui al treilea lanț – *celălalt*. Acesta nu este unul dintre *ai noștri*, dar un *străin*, care deja prin existența sa uneori prezintă o primejdie pentru existența la *ai noștri*. Faptul acesta nivelează tendința spre autoapărare, schimbă atitudinea față de el de la agresivă la interesată. În literatura științifică, în legătură cu acest fapt se indică asupra deosebirilor de principiu ale categoriilor „celălalt” și „străin”: „Categorii «Celălalt», prin existența sa, transferă interacțiunea între două subiecte deosebite unul de altul într-un câmp noțional principial nou și astfel face posibilă «eliminarea» (*Aufhebung*, în accepția hegeliană) opoziției binare respective. <...> Prin această diferență principală a sa, «Celălalt» provoacă la individ nu atât înstrăinare și agresiune, cum e în cazul cu Străinul, cât atenție interesată” [10, p. 170-171]. Se menționează, totodată, că aceasta nu este o curiozitate superficială, ci încercarea de a pătrunde în cauzele profunde ale deosebirilor dintre două părți: „eu” și „al nostru” – „alții”.

Considerăm că anume aici își au începutul sursele, nu doar ale toleranței – o treaptă mai joasă, după profunzimea noastră convingere, a relațiilor reciproce cu alții („Eu suport existența ta și aflarea ta lângă mine”), ci ale empatiei (din. gr. *empathia* – identificare afectivă cu altă persoană, compătimire). Empatia presupune tendința de a înțelege în mod adecvat lumea interioară a altor oameni, a reacționa emoțional și moral la emoțiile, suferințele lor.

Pornind de la cele expuse mai sus, propunem unele rezultate ale investigațiilor noastre privind concepțiile colective referitor la felul cum este văzut „străinul/celălalt” în cadrul opoziției binare arhetipale *al nostru* – *străin*, reflectate în parimiile rusești, românești și bulgare.

Metodologia utilizată în această cercetare presupune o totalitate de metode, inclusiv metoda interpretativă ca o categorie a analizei conceptuale, elemente de analiză comparativ-contrastivă și istorico-etimologică. Fundamentul metodologic în analiza conceptelor proverbiale îl constituie perspectiva de-

notativă. La baza analizei interpretative se află abordarea semantică a propoziției proverbiale din punct de vedere al reflectării specificului constituenților opoziției arhetipale *al nostru – străin (celălalt)*.

După cum demonstrează informațiile extrase din dicționarele explicative și din dicționarele de sinonime [9; 11; 15; 16; 2; 3 ș. a.], conceptul *al nostru* este relaționat, pentru purtătorii celor trei limbi, cu asemenea concepte ca „aproape”, „înruit”, „înțeles”, „neprimejdios”, „armonios”, „organizat” etc. Iar conceptul „străin” se asociază în conștiința lor cu „straniul”, „nenatural”, „neînțeles”, „haotic” și, în cele din urmă, cu „dușmănos”, „periculos”. Atitudinea oamenilor față de componentele unei asemenea categorisiri constituie pentru ei o orientare în acțiune, în comportament, în contactele reciproce.

Analizând variantele semantice ale lexemului *al nostru*, am ajuns la concluzia că el semnifică un cerc de persoane, obiecte și fenomene care se prezintă omului ca fiind cunoscute, sigure, obișnuite, care sunt evidente. Analiza lexemului opus – *străin* ne dă dreptul să-l abordăm în sens mai larg. „Străin” se află în afara fenomenelor obișnuite, sigure și cunoscute de noi; e ceva ce ascunde în el primejdia, fiind necunoscut, din afară și chiar străin. Categorisirea respectivă, nu doar din punct de vedere teoretic, împarte lumea în „ai săi”, și „străini”, dar totodată construiește anumite coordonate comportamentale, de mișcare și de acțiune.

În cadrul cercetării temei respective, prezintă interes conceptele „oaspete” și „vecin”.

În istoria sa, cuvântul „oaspete” (de origine indo-europeană) a parcurs o cale lungă, asociată cu schimbări esențiale, se poate spune radicale, ale sensului desemnat de el.

Mai întâi, vom expune unele date ce se conțin în „Dicționarul etimologic al limbii ruse” de M. Fasmer, care continuă să rămână cel mai important, cu autoritate, printre dicționarele de acest tip. „Oaspete – m., ucr. *гiсть*, c. g., rusă veche *гость* «oaspete, străin, negustor venit din altă parte», slavă veche *гость, гостити* (Супр.), bulg. *гост*, sârbo-croată *гôст*, c. g. *rôста*, sloven. *gôst*, cehă *host*, slovacă *host'*, polon. *gość*. Înruit got. *gasts*, germ. *Gast* «oaspete», lat. *hostis* «din țară străină, dușman» <...>” [20].

Pentru întregirea tabloului vom prezenta și definiția cuvântului *oaspete* în „Dicționarul explicativ al limbii velicoruse vii” al lui V. I. Dali: „Oaspete – m., vizitator, om venit la chemare/invitat sau nechemat pentru a vizita pe altul, pentru a sărbători, pentru a petrece timpul liber, pentru conversații și altele || negustor din altă țară sau din alt oraș, care trăiește și face comerț nu acolo unde e înscris. || Oaspeți sunt numiți, în glumă sau din curtoazie, oamenii răi, vizi-

tatorii nechemăți, hoții, mai ales, tâlharii de pe Volga. || Orice vizitator al hotelului sau al unei instituții asemănătoare <...>” [8].

Cine este oaspete, dacă am porni nu de la relații, dar de la esența acestei noțiuni, așa cum este înțelesă la etapa actuală. Acesta este, întâi de toate, omul care nu se află permanent în cercul spațiului nostru, ci vine în el (de regulă, pentru a petrece timpul cu plăcere), temporar se află în el și apoi pleacă în acel spațiu care este pentru dânsul al nostru.

Dar nu întotdeauna a fost așa, perceperea oaspetelui în vechime se deosebea de cea actuală. Pe atunci oaspetele putea fi un om absolut necunoscut, un pribeag care, după legile ospitalității, trebuia să fie primit, hrănit etc. Pe de altă parte, un om străin în casă putea fi o sursă de primejdie ori chiar un posibil dușman. Iată ce se spune despre aceasta în literatura de specialitate: ”În cele mai străvechi vremuri indoeuropene cuvintele ancestrale ale «oaspetelui» la noi însemnau «străin» («venetic», om venit din altă parte), adică un «posibil dușman». Vremurile se caracterizau prin cruzime – orice străin putea în orice clipă să se dovedească a fi un dușman de moarte. Latinescul «hostis» asta și însemna: «dușman», «inamic». Treptat moravurile au devenit mai moderate: descendentul direct al latinescului «dușman» – franțuzescul «hôte» semnifică de acum «vizitator», «persoană care locuiește temporar undeva» [rus. «постоялец»] (de aici și cuvântul «hotel» – loc de aflare a vizitatorului, a oaspetelui [rus. «постоялый двор», «гостиница»]). În limbile popoarelor slave, cuvântul «oaspete» foarte timpuriu a devenit numele dat comercianților veniți, «curțile pentru oaspeți» (rus. «гостиные дворы») ale diferitor orașe fiind o mărturie incontestabilă în acest sens. Mai târziu, în limba rusă (ca și în limbile germanice, v. germ. «gast») acest cuvânt a început să însemne «vizitator-prieten», au apărut cuvintele «ospitalitate», «cameră pentru vizitatori»: orice amintire despre «oaspete-dușman» a dispărut. După aproape un secol, sensul cuvântului s-a schimbat la 180 de grade; în această schimbare s-a reflectat toată dezvoltarea omenirii, întregul progres al culturii ei” [21].

În tablourile lingvistice ale lumii, la purtătorii celor trei limbi investigate se atestă blocuri de parimii legate de conceptul *oaspete*. Dacă am analiza conceptele *oaspete* și *vecin* din punct de vedere al opoziției arhetipale *al nostru* și *străin*, atunci e necesar „să se țină seama de principiul dinamismului: dacă vecinul este un așa-zis străin stabilit [cu traiul aici – n. n., T. Z.], într-o anumită măsură static, atunci oaspeții sunt mobili – au venit pe un timp oarecare (de obicei, pentru a petrece plăcut timpul, deseori cu cadouri) și au plecat” [12, p. 241]. Există și alte momente esențiale din viața cotidiană, ce constituie repere distinctive în relația

stăpânilor cu oaspeții, pe de o parte, și cu vecinii, pe de altă parte. Astfel, dacă în relația cu vecinii este de ajuns să demonstrezi „neutralitatea ta sau ospitalitatea potențială (capabilă să se transforme în reală – doar vecinul poate fi și în ipostaza de oaspete), atunci în relațiile cu oaspeții aceasta nu este suficient – sunt necesare exprimări concrete ale ospitalității. Chiar dacă oaspetele nu este dorit sau este întâmplător, pe stăpâni, în grija lor de a-l primi, îi liniștește faptul că asta nu e pe mult timp. Vizitele îndelungate suscită emoții negative și se condamnă în proverbe” [12, p. 241] (a se vedea exemplele de mai jos).

În parimiile cercetate nu sunt reflectate temerile ori suspiciunea față de oaspeți. De obicei, sosirea lor este însoțită de bucurie și odihnă. Cu toate că, dacă ei vin nepoftiți, de obicei nu sunt bucuroși de ei. Mai există încă o trăsătură negativă, care poate fi legată de aflarea oaspetelui în spațiul nostru – aflarea prelungită a lui în acest spațiu. Cele expuse sunt demonstrate de mai multe proverbe și zicători, care au fost extrase de noi din mai multe surse (1, 4; 5; 6; 8 ș. a.).

Rus.: Пошли Бог гостей, и хозяин будет сытей! (Trimite, Doamne, oaspeți și stăpânul va fi mai sătul); Чужой обед похвалю, да и сам ворота отворю (Prânzul străin laudă-l, dar și tu deschide porțile); Каков гость, таково ему и угощенье (După cum e oaspetele, așa e și primirea); Жалеть вина, не видать гостей (Ți-e jale de vin, nu vezi oaspeți); Незванный гость хуже татарина (Oaspetele nepoftit e mai rău decât tătarul); Незванные (поздние) гости глодают кости (Oaspeții nepoftiți (întârziați) rod oasele); Гость гостю рознь, а иногo – хоть брось (Oaspetele este diferit, iar pe altul – măcar alungă-l); Краюшка невелика, а гостя черт принесет – и последнюю унесет (Hrinca nu e mare, dar pe oaspete îl aduce... și ultima bucată ți-o ia); Гости навалили, хозяина с ног сбили (Oaspeții au năvălit, pe stăpân l-au prăvălit); Бесстыжего гостя из избы пивом не выгонишь (Pe oaspetele fără rușine cu bere din casă nu-l alungi).

Rom.: Pâinea coaptă buni oaspeți așteaptă; Acel oaspete este mai scump care știe când să plece; De oaspeți se bucură de două ori: când vin și când se duc; Oaspetele trei zile se ține, apoi se pune la lucru; Musafirul obraznic scoate gazda din casă; Casa nemăturată oaspeți așteaptă; Veniți pe la noi și-ți pupa un lăcătoi; Vină pe la cincii, că la patru mă duc eu; Odată poți primi un domn, altă dată niciun om; De rămâneai, îmi erai ca un frate, iar de nu – îmi ești ca doi; Pentru omul poftit și locul pregătit; Nepoftitul scaun n-are.

Bulg.: Госта гощавай, на врага прощавай (Pe oaspete ospătează-l, iar pe dușman iartă-l); За госта два дни са доста (Pentru oaspete două zile sunt de ajuns); Незван гост – готово магаре (Oaspetele ne-

пофит е asemenea unui măgar); Неканен гостенин като магаре на ясли (Oaspetele nepoftit e ca măgarul la iesle); Ситият гостенин мъчно се гощавя (Pe musafirul sătul e greu să-l ospătezi); Скоро, снахо, дай ми да ям, на гости съм била (Dă-mi, noră, mai repede să mănânc, pe ospețe am fost); Бащата е гост в къщи (Tatăl e oaspete în casă; adică nu se află mult timp acasă, fiind nevoit să lucreze pentru a face bani); Дойде гост – развали пост (A venit oaspetele, ai stricat postul).

Cu toate asemănările dintre proverbele și zicătorile prezentate (în primul rând, se vorbește de nedorința celor care au stat mult pe ospețe și de cei nepoftiți), e necesar să subliniem că există și unele clarificări în ce privește imaginea oaspetelui care sunt prezente în exemplele de mai sus. Astfel, bulgarii reflectă și poziția oaspetelui care nu întotdeauna este mulțumit de felul cum a fost primit și ospătat. Din partea stăpânilor se subliniază că nu pe orice oaspete poți să-l hrănești ușor. În plus, ei numesc oaspete pe tatăl care, aflându-se la muncă, lipsește des de acasă. În proverbele românești este subliniat că pentru oaspeți se pun pe masă cele mai bune feluri de mâncare, totuși nu întotdeauna există posibilitatea să-i propriu oaspetelui o primire bună (un ospăț bun). Rușii menționează că, atunci când ai oaspeți în casă, și stăpânului îi cade să mănânce mai mult și mai gustos (în conformitate cu legile ospitalității și pentru a nu se face de răs, oaspeții uneori sunt serviți cu ceva mai bun decât mănâncă, de obicei, stăpânul; de fapt, mai des oaspeții sunt invitați la sărbători, iar măncarea de sărbătoare se deosebește cu mult de cea zilnică). În proverbele românești mai există o precizare referitor la oamenii care se rețin în ospeție: e numit precis termenul după care oaspetele încetează a fi „al nostru” – peste trei zile, asemenea musafir este pus la lucru pentru binele familiei.

Noțiunea „vecin” se include, de asemenea, în problema legată de abordarea opoziției arhetipale *al nostru – străin*.

Rus.: Близкий сосед лучше дальней родни (Vecinul apropiat e mai bun decât o rudă îndepărtată); Соседство – взаимное дело (Vecinătatea este un lucru reciproc); Не купи двора, купи соседа (Nu-ți cumpăra casă, cumpără-ți vecin); Без брата проживу, а без соседа не проживу (Fără frate voi trăi, dar fără vecin nu voi trăi); Знала б соседка, узнает и соседка (Dacă ar ști găina, află și vecina); В соседи за умом не пойдешь (La vecini după minte nu te duci); Сосед не захочет, так и миру не быть (Dacă vecinul nu vrea, nici pace nu va fi); Межи да грани – ссоры да брани (Hotare și margini – certuri și înjurături); Межа и твоя, и моя (Hotarul e și al meu, și al tău); На обеде все соседи, а как пришла

беда, они прочь, как вода (La masă toți sunt vecini, dar cum a venit nenorocirea, toți au fugit ca apa); С соседом дружись, а за саблю держись (Cu vecinul fă-te prieten, dar ține și sabia); С соседом дружись, а тын городи (Cu vecinul împrieteneste-te, dar cu gard împrejmuieste-te); Что к соседу на двор упало, то пропало (Ce-a căzut în ograda vecinului, s-a pierdut); Чертополох да осот от соседа к соседу под тыном пробирается (Ciulinii și susaiul de la vecin la vecin sub gard își fac drum).

Rom.: Să cumperi vecinii întâi, și apoi casa; Dacă vecinul e bun, stai pe loc, chiar dacă locul e rău; Mai bine să-ti fie dușman pașa decât vecinul; Dacă vrei să știi ce se discută despre tine, supără-l pe vecin; Nimeni nu este așa de bogat, ca să nu aibă nevoie de un bun vecin; Nu ești curat dacă arunci murdăria în curtea vecinului; Puteți trăi fără prieteni, dar nu fără vecini; Cu vecinul tău să nu vorbești nici de soția ta și nici de-a lui; Vecin bun ai nimerit, mare bine-ai dobândit; Copiii cresc ușor în ograda vecinului; Găina vecinului totdeauna e mai grasă. Găina vecinului pare găscă, iar soția lui fecioară.

Bulg.: Не гради се с харен плет, нело с харен комшия (Nu te îngrădi cu gard bun, ci cu vecin bun; adică apărarea ta nu e gardul, dar vecinul); Харен комшия е от брат по-голям роднина (Un vecin bun e mai scump decât un frate); По-добре да имаш лош брат, отколкото лош съсед (Mai bine să ai un frate rău decât un vecin rău); Комшийската кокошка се вижда като гъска (Găina vecinului pare găscă); Комшийската кокошка по-големи яйца носи (Găina vecinului face ouă mai mari); Гори ли къщата на съседа, бягай да гасиш своята (Dacă arde casa vecinului, fugi s-o stingi pe a ta).

După cum se poate observa din proverbele expuse, ele reflectă diferite atitudini față de vecin. Pe de o parte, există o înțelegere clară că un vecin bun este un potențial ajutor și susținere, pe de altă parte, totuși al nostru e mai aproape decât al vecinului. Există și altă ipostază a vecinului, care e în legătură cu invidia: ceea ce aparține vecinului totdeauna pare mai bun, mai mare, mai frumos etc.

Dacă am vorbi de spațiul nostru și cel străin, atunci, judecând după toate, vecinii se află la hotarul dintre ele. Iar aflarea mai aproape de marginea exterioară a acestui hotar sau a părții interioare a ei depinde de acele relații reciproce care s-au format pe baza specificului comunicării oamenilor care sunt vecini între ei. De un asemenea aspect e legat și un diapazon larg de nuanțe ale acestor relații. E necesar să menționăm că la bulgari există două corespondențe ale сосед și românescului vecin – съсед и комшия (primul termen semnifică un vecin mai îndepărtat,

iar al doilea – cel care locuiește în imediata apropiere, chiar după gard).

Aceste deosebiri ale noțiunilor respective au pentru bulgari o mare importanță. Pe parcursul realizării experimentului asociativ liber în domeniul conceptului *casă* și a componentelor sale, în special *oaspete* și *vecin*, s-a dovedit că în conștiința etnică a bulgarilor există o atitudine mai loială față de vecinii mai îndepărtați (съсед) decât față de cei mai aproape (комшия), cu toate că (cel mai probabil, anume din această cauză) ultimii trebuie să fie luați în considerare mai mult. Probabil, aceasta e legat de faptul că vecinii mai apropiați, de obicei, mai bine și mai mult știu unul despre altul, inclusiv aspectele neconvenabile. Dar nu trebuie să se uite că anume vecinii cei mai apropiați, la nevoie, primii sar în ajutor unul altuia. Cele expuse mai sus, în opinia noastră, parțial atenuează impresia de la un proverb mai puțin plăcut și chiar șocant în plan moral, la prima vedere, „Гори ли къщата на съседа, бягай да гасиш своята” (Dacă arde casa vecinului, fugi s-o stingi pe a ta), deoarece aici e vorba nu de комшия – vecinul apropiat, căruia trebuie să-i sari în ajutor, dar anume de категория съсед, care are комшии săi – ei trebuie să-l ajute, în primul rând.

Dreptate și precizie, trebuie să menționăm că, chiar dacă în proverbele rusești și românești despre vecini și în sistemele lexicale ale acestor limbi în general, spre deosebire de limba bulgară, nu există diferențierea între vecini apropiați și cei care locuiesc la o depărtare mai mare, atunci în conștiința purtătorilor lor această deosebire se face foarte clar. Faptul este demonstrat și de rezultatele experimentului asociativ liber, realizat de autoarea acestui articol, despre care s-a menționat mai sus (a se vedea: [12, p. 231-244]).

În așa fel, acei vecini cu care trebuie să trăiești alături „sunt departe de perfecțiune <...>, oameni ca oamenii, cu neajunsurile lor inerente. Totuși, în scopul susținerii relațiilor de bună vecinătate, trebuie depuse maximum de eforturi pentru a trăi cu ei în înțelegere și în ajutor reciproc: aceasta, după cum arată experiența de viață, este doar în folosul ambelor părți” [12, p. 241].

Prin prisma opoziției arhetipale binare *al nostru – străin*, cercetătorii abordează relațiile reciproce între diferite grupuri etnice și sociale. În acest articol, analizând conceptele proverbiale respective, am avut în vedere, în primul rând, specificul etnocultural al conștiinței lingvistice ce reflectă aceste relații. Tema este una complexă și multiaspectuală, care necesită o cercetare profundă în continuare, fiind actuală așa cum investigarea implică o deschidere evidentă spre practică.

Referințe bibliografice

1. Dicționar de proverbe și zicători. Alc. E. Grosu. Chișinău: Epigraf SRL, 2009. 352 p.
2. Dicționar explicativ al limbii române. In: [www://dexonline.ro](http://www.dexonline.ro) (vizitat 10.03.2017).
3. Dicționarul limbii române literare contemporane (DLRLC: 1955–1957). In: www://dexonline.ro (vizitat 10.03.2017).
4. Белова О. В. «Свой – чужой». In: Дом Сварога: <http://pagan.ru/slowar/0/osloware3.php> (vizitat 7.11.2017). / Belova O. V. “Svoi – chuzhoi”. In: Dom Svaroga: <http://pagan.ru/slowar/0/osloware3.php> (vizitat 7.11.2017).
5. Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. А. Стойнев. София: Група 7-М+Логис, 1994. 398 с. / B”lgarskamitologia. Entsiklopedichen rechnik. S”st. A. Stoinev. Sofia: Ghupra 7-М+Logis, 1994. 398 s.
6. Вековно наследство. Българско народно поетическо творчество. Отбор и характеристика от М. Арnaudов. Т. III. София: Наука и изкуство, 1978. 684 с. / Vekovno nasledstvo. B”lgarsko narodno poeticheskoto tvorchestvo. Otbor i harakteristika ot M. Arnaudov. T. III. Sofia, Naukaizkustvo, 1978. 684 s.
7. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации. М.: Юнити, 2003. 297 с. / Grushevitskaia T. G., Popkov V. D., Sadokhin A. P. Osnovy mejkul’turnoi kommunikatsii. M.: Iuniti, 2003. 297 s.
8. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. М.: Русский язык, 1978–1980. / Dal’ V. I. Tolkovyi slovar’ jivogo velikorusskogo iazyka. V 4-kh tt. M.: Russkii iazyk, 1978–1980.
9. Дечева Д. Тълковен речник с фразеологични съчетания. София: Атлантис-КЛ, 1997. 892 с. / Deceva D. T”lkoven rechnik s frazeologichni s”chetaniia. Sofia: Atlantis-KL, 1997. 892 s.
10. Дубоссарская М. Л. Свой – чужой – другой: к постановке проблемы. In: Вестник Ставропольского государственного университета, 2008, с. 167-174. / Dubossarskaia M. L. Svoi – chuzhoi – drugoi: kpostanovkeproblem. In: Vestnik Stavropol’skogo gosudarstvennogo universiteta, 2008, s. 167-174.
11. Ефремова Т. Ф. Толковый словарь русского языка. М.: Русский язык, 2000. / Efremova T. F. Tolkovyi slovar’ russkogo iazyka. M.: Russkii iazyk, 2000.
12. Зайковская Т. В. Концепт *гость* в языковом сознании русских, молдаван и болгар. In: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. М.: Старый сад, 2009, с. 231-244. / Zaicovskaia T. V. Kontsept *gost’* v iazykovom soznanii russkikh, moldavan i bolgar. In: Kursom razvivaiushcheisia Moldovy. T. 7. Gostepriimstvo i iarmarki kak institute y sotsio normativnoi kul’tury. M.: Staryi sad, 2009, s. 231-244.
13. Китанова М. Дети с особым статусом в болгарской традиционной семье: анализ номинаций в свете оппозиции «свой – чужой» In: Научный диалог, 2015, № 9 (45), с. 31-52. / Kitanova M. Deti s osobym statusom v bolgarskoi traditsionnoi seme: analiz nominatsii v svete oppozitsii “svoi – chuzhoi”. In: Nauchnyi dialog, 2015, nr. 9 (45), s. 31-52.
14. Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб., 2000. 368 с. / Levin K. Teoria polia v sotsial’nykh naukakh. SPb., 2000. 368 s.
15. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1990. / Ojegov S. I., Shvedova N. Iu. Slovar’ russkogo iazyka. M.: Russkii iazyk, 1990.
16. Речник на българския език. В 5 части. Съст. Н. Геров. София, 1978. / Rechnik na b”lgarski iaiezyk. V 5 chasti. S”st. N. Gerov. Sofia, 1978.
17. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти тт. Т. 4. Под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012. / Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheski slovar’. V 5-titt. T. 4. Pod red. N. I. Tolstogo. M.: Mejdunarodnye otnosheniia, 1995–2012.
18. Стоянова Е. Метафора сквозь призму лингвокультурной ситуации. Шумен: Университетско издателство «Епископ Константин Преславски», 2013. 276 с. / Stoianova E. Metafora skvozi’ prizmu lingvokul’turnoi situatsii. Shumen: Universitetsko izdatelstvo “Episcop Konstantin Preslavski”, 2013. 276 s.
19. Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *левый – правый, мужской – женский*. In: Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987, с. 28-35. / Tolstoi N. I. O prirode sviazei binarnykh protivopostavlenii tipa *levyi – pravyi, mujskoi – jenskii*. In: Iazyki kul’tury i problemy perevodimosti. M.: Nauka, 1987, s. 28-35.
20. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986. / Fasmer M. Etimologicheskii slovar’ russkogo iazyka. M.: Progress, 1986.
21. Этимологические онлайн-словари русского языка. Этимология слова *гость*. In: www://lexicography.online/etymology/г/гость (vizitat 26.07.2017). / Etimologicheskie online-slovary russkogo iazyka. Etimologia slova *gost’*. In: www://lexicography.online/etymology/г/гость (vizited 26.07.2017).

Tatiana Zaicovschi (Chișinău, Republica Moldova).

Doctor în filologie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Татьяна Зайковская (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар-исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

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

E-mail: tanzai57@mail.ru

Svetlana PROCOP

TOWARDS THE GYPSIES' MENTALITY: A LESSON OF THE PERCEPTION OF *GADJÉ* (STRANGERS)

Rezumat

Cu privire la unul din aspectele mentalității romilor: atitudinea față de „gadjé” (străini)

În acest articol, autorul încearcă să identifice unul din aspectele mentalității romilor: atitudinea față de străini sau „gadjé”, luând ca exemplu fapte concrete din viața etnografilor-romologi europeni din secolul al XIX-lea, care au încercat să intre în comunitatea romilor pentru a obține date folclorice veridice „din prima mână”, utilizând metoda de observare directă. Se știe că romii din întreaga lume au o anumită scară de valori, care este o parte integrantă a mentalității lor. Cauzele înstrăinării comunității romilor, care s-a transformat într-o parte integrantă din clanul romilor, ar trebui să le căutăm în istoria acestui popor, care de secole a suferit de persecuție, umilință, acuzații de toate păcatele de moarte, amenințarea anihilării totale. Oamenii de știință, până în ziua de azi, nu găsesc răspunsul la întrebarea, în ce fel țigani, originari din cele mai sărace triburi indiene de dansatori și meșteșugari, care și-au părăsit pământul, au supraviețuit ca popor, în timp ce civilizațiile Maya, Incașă și Aztecă au dispărut. Explicațiile, în opinia noastră, le putem găsi în mentalitatea romilor, care au păstrat un set de reguli și legi care determină și explică comportamentul lor, modul de viață, izolarea de la lumea exterioară, enigmatismul, rară supraviețuire în condiții extreme, abilitatea de științe oculte și cunoașterea magiei și hipnozei, bazele psihologiei practice și sugestiei, percepția extrasenzorială.

Cuvinte-cheie: romi, mentalitate, atitudinea față de străini, „gadjé”, conservarea identității etnice.

Резюме

К вопросу о цыганском менталитете: отношение к «гаджэ» (чужим)

В настоящей статье автор предпринимает попытку обозначить одну из составляющих цыганского менталитета: отношение к чужим, или «гаджэ», взяв за основу факты из жизни европейских этнографов XIX в., попытавшихся войти в цыганское сообщество для получения достоверного фольклорного материала «из первых рук», используя метод непосредственного наблюдения. Известно, что цыгане всего мира придерживаются определенной шкалы ценностей, которая является составной частью их менталитета. Одной из неотъемлемых черт цыганского сообщества принято считать закрытость, истоки которой следует искать в истории этого народа, пережившего многовековые преследования, унижения, обвинения во всех смертных грехах, вплоть до угрозы полного уничтожения. Ученые до сих пор не находят ответа на вопрос, как

цыгане, вышедшие из среды беднейших индийских племен танцоров и ремесленников, покинувшие родные земли, смогли сохраниться как народ, в то время как высокоразвитые цивилизации майя, инков и ацтеков, обладавшие высокими знаниями, исчезли с лица земли. Разгадка, на наш взгляд, кроется в менталитете цыганского народа, сохранившего свод правил и законов, определяющих и объясняющих поведение соплеменников, их образ жизни, закрытость от окружающего мира, своеобразную загадочность, редкостную выживаемость в экстремальных условиях, способность к оккультным наукам, а также знание магии и гипноза, основ практической психологии, внушения и экстрасенсорики.

Ключевые слова: цыгане, менталитет, отношение к чужому, «гаджэ», сохранение этнической идентичности.

Summary

Towards the Gypsies' mentality: a lesson of the perception of *gadjé* (strangers)

The author attempts to describe a component of the Gypsies' mentality: the attitude towards the non-Gypsies, “gadjé”. She builds on facts from the life of some XIX century European ethnographers, who joined the Roma communities in order to obtain authentic firsthand folklore material using the method of participant observation. It is well known that Gypsies around the world adhere to a certain scale of values, which is an integral part of their mentality. Closeness is one of the inalienable characteristic of the Roma community; its origin should be seen in the history of this people, which experienced persecution, humiliation, and accusations of all “mortal sins” for centuries, as well as even the risk of complete physical annihilation. Scientists still do not understand how the Roma, being the natives of the midst of the poorest Indian tribes of dancers and craftsmen, have survived as a nation after they left their native lands, while highly developed civilizations of Maya, Inca and Aztec disappeared from the face of Earth. The solution, in our opinion, should be seen in the mentality of the Roma people. The Roma mentality has preserved a set of rules and laws that determines the behaviour of people, their way of life. These rules cause their insulation from the outside world, their peculiar mysteriousness, and high survival rate in extreme conditions. They also contributed to developing the ability to “occult sciences”, the knowledge of magic and hypnosis, the knowledge of practical psychology, suggestion, and extrasensory perception.

Key words: Roma people, mentality, relationship with strangers, “gadjé”, preservation of ethnic identity.

The age of high technologies and intensive information flows does not pay adequate attention to many vulnerable spheres of human spirituality. It makes the study of the mentality of a particular ethnic group more relevant than ever. The issue of mentality correlates with many problems explored by modern ethnologists, including history, traditions, and spiritual culture of ethnic groups.

The interest of the scientific community in the interdisciplinary approaches considerably grew in the second half of the XX century due to the increasing interest in man's inner world. Philosophers, sociologists, and ethno-psychologists started to research the mentality of ethnic groups.

The issue of this paper correlates with the topics of some publications of our colleagues, which appeared in the „Journal of Ethnology and Culturology” in 2006–2017. Among them, I would like to mention a study by Raisa Verdesch on inter-ethnic marriages [5, p. 141-145].

Verdesch's study is interesting for us from the point of view of Gypsies – *Gadjé* (and *Gadjé*-Gypsies – that is not always the same thing) marriages and mixed families. However, the author (based on the “rules” compiled by American psychologists teaching the maintenance of love and harmony in the family; that, by the way, concerns any family) does not take into account the manifestation of mentality and a number of unspoken rules that exist in ethnically mixed families.

Another Moldovan researcher, Nina Ivanova, made some important clarification on the issue of the role of “ethnic identity” phenomenon in modern ethnology. She also paid special attention to the question of some specific features of the process of forming the ethnic identity, as well as to the methods of its study. Expanding this notion, Ivanova points out to the close connection between the concept of ethnic identity and the problems of mentality and ethnically determining aspects of the inner world of the man who is carrying out the study; this evokes a certain interest among the ethno-psychologists that belong to the primordial approach.

Based on G. Soldatova's study, Ivanova determines the relationship between the phenomena and notions of ethnic identity and ethnic self-awareness; she suggests understanding the ethnic identity as a concentrated form and the main component of ethnic self-awareness, which includes stereotypes, prejudices, and values [11, p. 259-266].

Tatyana Zaykovskaya, a Moldovan researcher, who addresses the problems of mentality study also, notes in her article “Intercultural communication is the way to mutual understanding” that national self-

consciousness maintains the functioning of the nationally caused psychological traits. She argues that the components of ethnic self-awareness, including the awareness of ethnic identity and national self-identification, self-perception, ethnic stereotypes, and ethnic feelings plays a fundamental role in determining the main features of a culture [9, p. 154-158].

Nina Ivanova also came to some interesting results in her other study, “The Opposition «We and they» in the children's drawings (ethnological aspect)”. Referring to the studies of the famous Russian scientist B. F. Porshnev, she emphasizes an important observation of this researcher that helps us understand the origins of the Roma's attitudes toward strangers [10, p. 77].

The article “Ethno-psychological study of social representations of Moldovan youths about gypsies” by our colleague Natalia Kaunova, revealed the ethno-cultural specificity of social representations in the Roma group, which is manifested in the fact that this group has a lack of categories of “openness”, “retribution”, “equality”, which is explained by the greater preservation of traditions, segregation, rigid hierarchy of the group, and by the presence of representations about the immanent fairness in the Roma mentality [12, p. 36].

Kaunova's conclusions correlate to our study; her experience and the experience of some other of our colleagues, who study the problems of ethnic identity and ethnic consciousness that underlie the intercultural communication, are of great importance for us and especially for the study of ethnically mixed marriages.

Herewith, we would like to continue the talk about those referred to by many people as Gypsies. Behind their backs, of course; and this is despite the fact that they always insist on the Roma as the most correct and acceptable name.

It is well known that the cultural and historical definition of any people is connected, first of all, with its history. Gypsies belong to those peoples to which the definition “the exceptional” is true for various reasons. And not only because of the fact that the history of this people is not written yet and does not have any archaeological evidences. Some scattered evidences of their migration from India to various parts of the world abound in inaccuracies and conjectures.

According to the generally accepted definition, nation is a certain group of people who share common features; the main of these features are: language, religion, a certain territory of residence, culture, and history. So, from this point of view the Gypsies are not a classic example of a nation. First of all, the Roma do not have their own state, the country, the “Gypsy-

land”, where they could return during the cruel and severe times; and the history of the Roma knew a lot of tragic and severe episodes.

Nevertheless, despite the fact that Roma people do not have their own land and state still, no one could say that they are not a nation. A nation that had to wander the Earth for centuries. A nation that was hurt for many times and had to suffer from blistering cold and scorching heat. They had to adapt to the severe environment, to comprehend the life not at school, but in extreme natural conditions. Overcoming great distances, this people learned not only to understand and to accept the cultures on the way, but also to change these cultures, to introduce new forms and elements in them.

The old lithographs always depict the nomadic Gypsies with a huge bale or a sack behind their back, which, as we can suppose, kept everything that was necessary for a Gypsies' family on the road. This image of Gypsies that came from Middle Ages could be symbolically identified with the cultural and historical heritage of this people, which is concentrated mainly in a kind of bag that is always with them. As well as their intangible, spiritual heritage, the heritage of oral creativity, of customs and traditions, the traditional law in their historical and cultural memory is always with them, of course.

Gypsies are scattered all over the world. We meet them in Europe, in the Middle East or Central Asia, in the North Africa or the American continent. Today no one would say what a religion these tribes professed when they lived in the north of India. What forced them to leave their homeland?

There are hypotheses, assumptions, and guesses only.

Nowadays the Roma profess different religions; there are Catholic Roma, the Orthodox Roma, the Muslim Roma, etc. Nevertheless, some researchers explain the Roma's strangeness as a reminiscence of their previous predilection to paganism and even to shamanism.

The famous Russian researcher V. I. Sanarov¹ in his article “Elements of ancient beliefs in the religion of the Gypsies” examines the elements of ancient religious beliefs, especially of shamanism, among the Gypsies. He shows some common features in the religious ideas of various groups of Gypsies (Gypsies of Austria, Hungary, Norway, Sweden) linked by origin with Finno-Ugrian and some Uralic (Ugric) peoples of Siberia. According to Sanarov, these similar religious beliefs could have been formed as a result of early contacts between the Gypsies and the Finno-Ugrians. These beliefs might also have been spread among the Gypsies through the Iranians, when the

Gypsies migrated from India to Iran and Middle Asia, for instance [14, p. 32-45].

Scientists still do not understand how the Roma, being the natives of the midst of the poorest Indian tribes of dancers and craftsmen, have survived as a nation after they left their native lands, while highly developed civilizations of Maya, Inca and Aztec disappeared from the face of Earth.

The solution, in our opinion, should be found in the mentality of the Roma people. The Roma mentality has preserved a set of rules and laws that determine the behaviour of people, their way of life. These rules cause their insulation from the outside world, their peculiar mysteriousness, and high survival rate in extreme conditions. As well as, they also contributed to developing the ability to “occult sciences”, the knowledge of magic and hypnosis, the knowledge of practical psychology, suggestion, and extrasensory perception.

It is known that the Gypsies of the whole world adhere to a certain scale of values, which is an integral part of their mentality. Among these values, the family and its well-being, the *Romany* language, the religion (accompanied sometimes by a complex of elements of paganism) come first. And, of course, it is freedom that is like air for a true Gypsy; none of the Gypsies can survive without freedom.

The Roma call it *Romanipe*, denoting by this a *sui generis* philosophy of life, a set of rules of behaviour, a kind of the “Gypsies spirit”. It is *Romanipe* that unites the Roma of the whole world; it is a quintessence of the Gypsies' spirit, of the Gypsies' essence, of the Gypsies' law, of the awareness of belonging to the Gypsies' society, of a set of the Gypsies' character traits, etc. None of ethnic Gypsies can be recognized as a true Gypsy without the adherence to *Romanipe*. In addition, there are some exceptions when a non-Roma by origin owning *Romanipe* since childhood is recognized as a true Gypsy also. Usually, it is a foster child of non-Roma origin who grew up among the Roma.

Considering the Roma of the medieval Moldavia, the Moldovan historian Ivan Antsupov in the article “The Roma migration to the cities in the XIX century” gives a definition of the mentality of the Moldovan Gypsies: “If we look back at the history of the Gypsies in the Moldavian Principality, the Gypsies evidently contributed a lot to the public benefit, to the development of the material and spiritual culture of medieval Moldova. However, their life in an atmosphere of deep deprivation and humiliation remained painful and even hopeless for centuries (it was named as “the time of troubles”). Of course, it was impossible that such a historical past had not left a mark on their mentality, a mark, which they carried out through centuries and

preserve until nowadays. Their mentality is a stable set of representations and customary actions, a set of certain sources of outlook, a set of a spirit of eternal quest, of commutative and universal responsibility, a set of their attachments and conservative traditions; Gypsies never lost the hope to gain freedom" [8, p. 13].

Despite the fact that the Roma acquired literacy not so long ago, they attach great importance to the knowledge of the "Gypsies" language. It is the knowledge of the language that plays not the primary but a significant role in the possession of *Romanipe*. Moreover, if non-Roma peoples know the Roma language they are more respected by the Roma. Many stories are known about non-Roma accepted by Gypsies' camps, because they knew the language.

Nevertheless, we will try to consider here only a component of the Gypsies' mentality, namely the relation to strangers, to non-Gypsy – "Gorgios" (гаджэ, *gadje*).

Let us remember that this attitude had its origin thousands of years ago, and it was primarily related to the security of the camp, of family. When it was formed, it had been strengthening and changing over the centuries as a result of incessant migration through countries and peoples, as a result of persecutions that accompanied the Romá at all times.

During the period of the XV–XVIII centuries, these persecutions in Europe led by the authorities and every man were so consistent and cruel that the Roma tried to isolate themselves from the outside world by splitting the reality into two parts - their own world and the world of strangers – *gadje*. In some European countries, the Roma still continue to be persecuted and cast out behind the city line. All this could not but have an impact on the mentality of those who by their closeness and the capacity for isolation surpass any other people.

To a greater extent, this moment became decisive in the formation of the closed character of the Romá. For the same reason, Ivan Antsupov emphasized also: "Earlier the communal isolation was one of the means of their survival" [8, p. 15].

The division into two parts – the Roma and non-Roma is still of great importance in the Roma community. As we have mentioned above, foster children, or, sometimes, those who know the Roma language or partners in mixed Roma-non-Roma marriages, could be recognized by the Roma as insiders, if the stranger took part in all hardships and deprivations of his new "brothers", of course.

The intellectual elite in Europe in the early XIX century was so interested in the life of Gypsies who lived in the Austro-Hungarian Empire, England, France, Spain, and Italy, that they (researchers, roman-

tic writers, and painters-orientalists) joined Gypsies' camps (tabors) and travelled with them for the purpose of knowing this mysterious people more closely. They wanted to present to the European bourgeois society, eager for adventure and exotics, some stories about the mysterious descendants of the pharaohs.

George Henry Borrow² was among these "strangers" who was the first in Europe to join the Gypsies' camps. It was the fate of this English writer, traveller and connoisseur of Gypsies' culture, that he was forced from early childhood to move from place to place after the next appointment of his father in the military service. Striving to learn languages, Borrow also learned the Gypsies' language. After his father's death, when he was forced to wander, allowed him to join one of the Gypsies' camps, which there were quite a lot in England during those times.

M. P. Alekseev, the author of the preface to Borrow's famous book "Lavengro"³, notes: "In those times East England was a favourite place for the camps of English Gypsies. About twenty thousand Gypsies lived on the British Isles at that time. They appeared here at the beginning of the sixteenth century and wandered being divided into tribes or large families, each of which recognized its own king. They lived in tents and moved from place to place in wretched wagons covered with tarpaulins. Men were horse dealers or wandering artisans – boilermakers, blacksmiths, whitesmiths; women were engaged in theft and fortune telling" [7, p. 10].

However, this attempt to acquire the secrets and knowledge of Gypsies almost cost him life itself. Relying on the facts quoted by Borrow in "Lavengro", M. Alekseev writes: "During these years, many of those events occurred, which were described in the second part of "Lavengro": friendship and travelling with Gypsies, learning their language. His poisoning by an old Gypsy woman who decided that this foreigner knows too many secrets about the Gypsy life and speaks too well their language, was a real event; Borrow felt the effects of this poisoning for the rest of his life. The cases of inexplicable boredom periodically returned to him later; the doctors were powerless. The biographers of Borrow tell us the real name of this Gypsy woman and the names of those two Welsh preachers whom he owes his recovery also" [7, p. 15-16].

Let's note in this context that George Borrow, being a self-taught and erudite man who approached the Roma as close as it was possible, learned their traditions, customs and, as a result, their language, anyway he remained a stranger to them, a "gadje".

The story of a main character of "Lavengro" ends in his midlife because Borrow's wife under the pressure of the publisher forced her husband to put an end

in the middle of the unfinished chapter. She brought the unfinished manuscript to London because all the deadlines for the printing were omitted. Six years later, in 1857, Borrow released the continuation of "Laven-gro", another book about Gypsies – "The Romany Rye". By the way, here it should be noted that in those times the slang of England's Gypsies "rye" means a person who does not belong to their tribe, but who knows their language and stays friendly to them.

As a result, Borrow gave an inspiring example to some other writers and researchers who were fascinated by the Gypsies, by their history and culture. A German scholar Hans Ferdinand Helmolt published in the famous "Journal of the Gypsy Lore Society" an obituary dedicated to the first anniversary of the death of Heinrich von Wlislöcki (1856–1907), where he named von Wlislöcki as a "Friend of Gypsies" [3, p. 194-195].

It seems appropriate in the context to remind to the readers that Wim Willems⁴, who dedicated a separate paragraph to Wlislöcki in his new book, had included the information about him in the chapter named "Followers of George Borrow" [6, p. 12].

Wlislöcki, being not a native Gypsy (he came from an ancient aristocratic Polish family), was keen on Gypsy culture. Studying Sanskrit at the University, he began to learn the Gypsies' dialect, as well as their songs. This research made a great contribution to the studying of Transylvanian Gypsies' language and folklore.

Hans Helmolt notes: "Knowing the Gypsy language theoretically, Wlislöcki joined these nomads, welcome nowhere, nowhere allowed to stay long, hated by everybody, and therefore shy, and lived with them for months together. In those years sacrificed on the altar of Science, in the true sense of the word, he overcame the traditional mistrust, and learned, more thoroughly than any philologist before him, the secrets of Gypsy customs and manners which, as a rule, are anxiously and obstinately concealed from foreigners. This method of carrying out practical ethnology has been, and is indeed still occasionally used in Africa or Australia, but Wlislöcki's experiment will no doubt remain unique for many a day in connection with that tribe whose very vagrancy renders their study peculiarly difficult" [3, p. 194-195].

Indeed, according to the memoirs of his contemporaries, Heinrich von Wlislöcki joined the camp of nomadic Gypsies, lived among them, shared wind and rain, heat and cold, hunger and thirst with them, and even imprisonment for a short time. He did all these for the purpose to write more tales and legends, songs, spells and other mysterious rites. He was even married to gypsy women.

Did he become one of the gang among the Gypsies? It seems unlikely.

Were the contemporaries impressed by these actions of Wlislöcki? Scarcely, I think.

It is known that Wlislöcki died of a mental illness, as a result of which he began to forget a lot of what he had done. After Wlislöcki's death some scholars called into question the authenticity of the data on Gypsy folklore published by Wlislöcki. The reason is that they did not find in his archive neither field diaries, nor working papers. For some Russian Romologists Heinrich von Wlislöcki remained a mystifier; they did not know him really as well as the Transylvanian Gypsies' folklore collected by Wlislöcki.

Heinrich von Wlislöcki, being not an ethnic Gypsy, studied the Roma with might and main during his life. However, he remained a *gadjé* for them even after his death. Being born long before the appearance of fascism in Europe, he saw a prejudiced attitude towards the Roma and expressed it in the following phrase, which is quoted today more often than the author himself: "Where they appear, at the meeting with their arrival, a warning rushes: The gypsies are coming! Gypsies! – a strange people with no past and future".

In this context, it seems appropriate to cite another example, which demonstrates the importance of such a component of the mentality of the Roma people as the attitude towards strangers, as well as the models of "absorption" of strangers.

"Druzhba narodov" in 1999 (nr. 2) in the rubric "The Nation and the World" published the memoirs "How I Became a Gypsy" of a 75-year-old physician, Nikolai Kun, a Hungarian by birth. In the foreword, he tells that he was born in Italy, and lived in different countries, including the Soviet Union [13, p. 170-189].

N. Kun was called a Gypsy from childhood because of his dark skin. When he studied at school, he experienced a prejudiced attitude to himself only because he looked like a representative of the Roma nationality. Later he graduated from a medical institute, and after the Second World War began, he became a soldier. In 1942 he received the appointment to the Stavropol region as the chief doctor in the district hospital.

Describing his journey to Stavropol, N. Kun mentioned that from time to time on his way he met some Gypsies' camps. Gypsies were in fear of German troops, wandering with their children and old people in carts. The carts were loaded with their belongings, the skinny horses were barely moving around. All good horses were taken from them or replaced by skinny and sick ones.

After the Gypsies took up residence in the abandoned and dilapidated houses, they immediately returned to their everyday occupations. Gypsy women visited houses of local people offering to exchange for products some colourful scarves, or simply telling fortunes. Once when Dr. Kun was returning home he saw the following scene: "...three Gypsy women almost in unison speak to my sister; she attempts to yell over their voices: 'No, I do not need it', but in vain, and goes back to the open door of the apartment.

As I saw, the Gypsies offered to my sister to buy (or even better to exchange for food) a large colourful shoulder-shawl, and then they offered to tell fortunes ('gild me the pen'). When the sister refused, they asked for a little food at least, preferably bacon or eggs, because their 'children are hungry'.

I just approached them. 'What happened?' – I asked, referring to my sister. But she did not have time to say a word, as one of the Gypsy women said: 'They say that you are the chief doctor here. Buy this shoulder-shawl for your wife, and we will tell her fortune and yours. It is not expensive, and you will find out everything about your past and future' [13, p. 174].

Kun solved the situation in his own way. He told the Gypsies: "First, it's not my wife, but my sister. Next, we are Gypsies really, and my sister tells fortunes better than you do. We do not need a kerchief, but you will get food for your children". In the meantime, I entered the house. In the room stood a bucket full of eggs, on top of which lay two large pieces of bacon – a fee received from a sick woman from a neighbouring house.

Taking the bucket by the handle, I carried it out and said: "This is a gift to your children. The bucket needs to be returned to the owner, so make it empty". Gypsy women, continuing to thank me, as well as my mother, who gave birth to such a good and beautiful son, spread out their colourful scarf on the ground, carefully laid out eggs and bacon on it, carefully tied the ends. Then one of them said: "So, you're not a Gypsy, I think?!" – "Well, you want to tell us the fortune, but you cannot recognize your brother even" – I joked. "Anyway, you look like a Gypsy. But you are not a Gypsy really, I think" [13, p. 174].

The Gypsies did not believe the doctor that he was a Gypsy. They decided to deceive him with the help of a beautiful Gypsy girl from a nearby camp; she asked the doctor to return to her a stallion of gray colour with spots, who allegedly belonged to her family. A little later Kun deceived the Gypsies also, and even twice. However, it looks like a paradox that as a result of these events Kun's friendship with the Roma and their respect for him became even stronger.

Nikolai Kun admits that, as a doctor, he helped the camp. He treated Gypsies, who, incidentally, had excellent health. He wrote: "The Gypsies were very grateful to me for the mediation that saved them from hunger. But to my surprise and, frankly, disappointment, I was still a 'stranger' who, as a 'white man', can't be completely trusted. During the conversation with me, they often switched to their native language and only having discussed the problem with each other, informed me of the 'final decision' in Russian. Despite all the efforts, I was not able to overcome the centuries-old alienation of the Roma from the surrounding society, the mistrust caused by resentment and humiliation" [13, p. 179].

Once Kun had to face the distrust from Gypsy children, they were participants in a music folklore ensemble. The head of the ensemble admitted: "Already in the early childhood these children realize their humiliated and unequal position in society. Twice a year, during school holidays, they leave for their families and see how different are the conditions their relatives live from those the Hungarians do. Besides, their parents encourage them to be suspicious of the Hungarians, as well as of the people of 'white race' in general" [13, p. 179-180].

"If you were an excellent violinist who could play some unknown old songs without sheet music you quickly win their respect and even love. Anyway, to be recognized by them as a man of the gang you must be a native Gypsy" – added the head of the ensemble.

However, over time, N. Kun recalls, he managed to overcome the alienation of the Roma who surrounded him. Unexpectedly for himself, quite by accident he became a Gypsy in the eyes of his new friends. To do that, he had to outwit them twice in the process of horses' exchange. It was unbelievable for his Gypsy customers; they were sure that only a Gypsy is able to deceive another Gypsy, and strangers, the "gadje" never could succeed in this.

Visiting the wedding of nomadic Gypsies who were forced to stop their wandering for the period of battles, Nikolai Kun asked the leader of the camp: "Why don't you stop your wandering at all, like now? You could settle in cities and villages; people would get used to you, Gypsies could marry Russian girls, like Russian guys do the same with Gypsy girls, and so the hostility would cease to be" [13, p. 188].

As N. Kun tells, the old man, who had spoken calmly and measurably to this point, suddenly became indignant: "No, no, it is impossible! It happens that a Gypsy marries a Russian girl; though rarely, and not because Russian girls do not like our Gypsy guys, but because a girl who leaves her family for a Gypsies' camp becomes a pariah. The family will curse her, and

all your friends will abdicate from her. There were the reverse cases when a young Gypsy left for a Russian family, but his life after that usually turned out so hard that he had to return to the camp soon, and most often without a young wife" [13, p. 188].

Nikolai Kun very accurately caught and passed in his short story the mentality of the Gypsies, their representations about themselves and others. He competently concludes that knowledge of the Gypsies' language, music and especially of horses would be strong arguments in favour of those who want "to become a Gypsy".

Clifford Lee, who accompanied Bart McDowell and photographer Bruce Dale on a trip to India, in the foreword to the book "Gypsies: Wanderers of the World" wrote that he never thought about the possibility to visit his ancestors in India. The idea appeared when Bart McDowell, an employee of the National Geographic Society of the United States, appeared in his house and told about his future book. This meeting marked the beginning of a fantastic journey through Western and Eastern Europe and through the Middle East to the watershed of the Indus, of whom he writes in the preface:

"Along the way I met my people, the Gypsies <...> in poverty and in prosperity, and found what I'd long suspected: that the world over, we are fundamentally the same. Wherever we met, we had in common our Romany – our ancient language. Sometimes it would be only an odd word, sometimes many words. But to me the most important discovery was the affinity I felt with the other *Rom* (so there is in the original – S. P.). I was often surprised to see Gypsies who looked amazingly like relatives and friends of mine back home in England. Sometimes a gesture caught my eyes; sometimes it was a physical resemblance, the angle of a jaw line, a face thrown into relief beside a lonely campfire. But most of all, it was the black Gypsy eyes that reminded me of so many Gypsy people I knew" [4, p. 5].

One of the points highlighted by Clifford in the foreword, reveals their attitude towards the so-called *gadje*: "All of us, I found, had much the same problem with those *gorgios*– non-Gypsies – who want to force their ways upon us without realizing that we want no such thing, and with self-styled 'experts' who so often portray us either as happy children of nature living on hedgehogs roasted in clay, or as thieves menacing society. I think my friend Bart McDowell has used the best technique: He has let us speak for ourselves" [4, p. 5].

"It is hard to alter a people who are content with their lot, and wish only to be what they are and always have been – Gypsies" – writes Clifford Lee in the conclusion to his preface [4, c. 5].

The alienation to the non-Roma, "*gadje*", as we have already noted, did not arise out of nowhere. "Strangers" brought many troubles to the Roma. The Roma resisted the attempts of assimilation and the imposed scenario of violent integration into society. They saw it as a threat to their survival. Let us recall the historical facts that testify how the Roma became victims of anti-Romani laws in Medieval Europe.

The persecution of the Roma was cruel and consistent. The Gypsies were doomed to death and physical destruction without any investigation. Only in the period of XV–XVIII centuries, about 148 anti-Romani laws were adopted in Europe.

The persecution of the Roma caused great isolation of the Roma people from the local population. Gypsies began to wander more and limited their contacts with non-Gypsies, "*gadje*" to a minimum.

François de Vaux de Foletier⁵ gave us some interesting evidences about the relationships between the Roma people and the "*gadje*". Devoting to the issue a whole chapter, entitled "Gypsies and non-Gypsies", he begins it with the following remark: "The Gypsy world is usually considered a strictly closed world" [1, p. 219].

Let us consider this more precisely.

Since the Roma people came to Europe, the laws that set limits to the movement of Roma within European countries and violated their rights had emerged. In 1783, Charles III, the King of Spain, stated that those who call themselves Gypsies are not people of such kind, neither by origin, nor by their nature. He prohibited to pronounce not only the word "Gitano", but also the euphemism "the new resident of Castilian" – writes the famous Romologist Angus Fraser. Issuing a series of decrees entitled "Pragmatic Sanction", the king was motivated by the desire "to find the most effective means to turn the horde of these people into citizens useful to society" [2, p. 182-183].

Angus Fraser, in the same context, says further that Charles's "Pragmatic Sanction" influenced the king's policy for a long time. He writes that when George Borrow appeared in Spain in Badajoz in 1836, he first heard a proverb on "*caló*" ("*caló*" is a "spoiled" language, a hybrid of the Gypsy vocabulary and Castilian phonetics, morphology, and syntax): "*el Crallis ha nicobado la liri de los Calés*" (the king deprived the Gypsies of their laws). The proverb applied to Charles III and mourned the destruction of the old way of life of the Roma [2, p. 184-185].

François de Vaux de Foletier notes that in France the Roma were perceived as foreigners. In 1562, Queen Elizabeth of England ordered to expel the Gypsies outside her state. On the other hand, King Pedro II of Portugal (in 1686) treated the Gypsies who

were born in his country in a more tolerant manner. Foletier emphasizes that in such countries where the Gypsies were treated better, they behaved as a population endowed with special privileges. They stressed their detachment from the surrounding local population as well as the strict adherence to their traditions and customs [1, p. 219-230].

However, not the best and the most honest representatives of the surrounding society often entered into special and mutually beneficial relationships with the Roma. Mainly, they were adventurers, criminal elements, deserters of regular troops, who sometimes formed real gangs.

There were told some legends about one of such gangs, which arose in Germany. A whole gypsy camp, including old women and children, became members of this gang, which was headed by a certain Hannikel⁶. The gang had had some accomplices among local residents, probably among of adventurers and criminalized elements [1, p. 220].

As Foletier wrote in his book, the cases when Roma people came to the aid of non-Roma, were well known in Europe despite the already prevalent idea that the Gypsies always try to deceive and rob the "gadjé". This often happened by chance.

We can remember the case of Borrow (he described it in his autobiographical book "Lavengro"). Wandering around England, alone, hoping to earn a piece of bread, on a cart with tools, he went from village to village, in search of work, until he met the Gypsy camp which he joined.

Teenagers, young people from respectable wealthy families, thirsting for adventure and freedom, rebelling against the restrictions and prohibitions of their wealthy parents; beggars who were begging, all of them by the will of fate, had found themselves on the street unattended or without roof over their heads. Pregnant young girls, trying to hide their sin from relatives, neighbours and curious – all fled to the camp. Gypsies offered shelter and hot food for all of them, as well as some words of consolation.

Hiding the disobedient youths and girls of well-off families, the Gypsies hoped to get benefits. Beggars and vagabonds, and just stray people, soon they became the members of Gypsy camps. Pregnant girls, who gave birth in the Gypsy camp, then returned home and left the newborn to those who helped them to get rid of the "shame". Both sides were pleased, especially the Roma, who raised and educated the child as their own.

The author emphasizes that women accepted in the camp had to change their faces so that they did not differ from the Gypsies. Men who became members of a camp had to change their name to a Gypsy

name. Marriages of Gypsies with "gadjé" are a separate topic for discussion, to which we will return in the course of our researches.

In the context of this topic, we could cite even more examples proving and demonstrating the attitude of the Roma towards strangers, "gadjé", the issue that is still insufficiently explored. However, as we have already noted, the theme of the Gypsies mentality is too extensive and cannot be limited by this article. Thus, we can draw only some preliminary conclusions. First, we should emphasize the fact that this is not a one-sided process, but an important part of the bilateral process, in which trust should come from both sides.

The Gypsies' community is a very complex organism, which has its own genetic and cultural code, like a well-closed room. The Gypsies' mentality is a kind of door that isolates this community from stranger's eyes and claims. To find the key to this door is not a simple task. The last century has shown that the Roma are ready to make concessions, to give up some traditional habits, and to move to a settled way of life. They are ready to modernize their way of life. However, they stand their grounds and do not want to change anything as regards to their identity and to the traditional ideas about freedom, family, and values.

Notes

¹ Our Journal of Ethnology and Culturology wrote in nr. XX, 2015 about the tragic fate of this scientist.

² George Henry Borrow (1803–1881) – was an English writer of novels and of travel books based on his own experiences in Europe. During his travels, he developed a close affinity with the Romani people of Europe, who figure prominently in his work. His best-known books are *The Bible in Spain*, the autobiographical *Lavengro*, and *The Romany Rye*, about his time with the English Romanichal (Gypsies). In: *The Life of George Borrow* by Herbert Jenkins. Part 1 out of 9. <http://www.fullbooks.com/The-Life-of-George-Borrow1.html> (visited 05.01.2018).

³ Lávengro is a nickname formed from two Gypsy words and denoting the "master of words" that Borrow received from his friend Gypsy.

⁴ Willem Hendrik (Wim) Willems (Zwolle, 1951) – is a Dutch historian and writer. He is mainly concerned with life in cities and the history of The Hague. Prof. dr. Wim Willems has written a number of books on immigrants and ethnic minorities and has edited several volumes (in Dutch) on Dutch from the former East-Indies and colonial history. He has also written widely on the history of traveling groups, especially Gypsies and caravan-dwellers. For more details about him, see at: <https://www.universiteit-leiden.nl/medewerkers/wim-willems#tab-1> (visited 14.01.2018).

⁵ François de Vaux de Foletier (1893 – 1988) – French archivist and historian of the XX century, specialist in the history of the Roma people in Europe. In 1955, he was one

of the founders of the magazine "Études tsiganes". Author of the book "Mil años de historia de los Gitanos" (in Spanish), translation by Domingo Prun. Barcelona: Plaza & Janes, S.A., 1974.

⁶Hannikel – real name Jakob Reinhard, the nickname "Hannikel" is given for his strong physical constitution. He was a bandit whose adventures ended in a gallows on July 17, 1787. He was born in Darmstadt (Germany) in 1742. Mother – gypsy, father – military drummer. It is possible that his father was also a gypsy, since many Roma in different parts of Europe did military service. Today, this is one of the carnival German characters. For more details about him, see: Jakob Reinhard "Hannikel", un gitano malo, malo, malo, malísimo. In: <https://gitanizate.wordpress.com/2017/10/03/jakob-reinhard-hannikel-un-gitano-malo-malo-malo-malissimo/> (visited 14. 01.2018).

Bibliography/References

1. Foletier François de Vaux de. Cingaros y no cingaros / Mil años de historia de los Gitanos. Barcelona: Plaza&Janes, S.A., 1974, p. 219-230.
2. Fraser A. Țigani. Originile, migrația și prezența lor în Europa. Ed. a doua. Trad. din engl. Dan Șerban Sava. București: Humanitas, 2010.
3. Helmolt Hans F. A friend of the gypsies. In: Journal of the Gypsy Lore Society. New series. January 1908. Vol. I, No. 3, p. 194-195.
4. Lee Clifford. Forreword. In: Bart McDowell. Gypsies, wanderers of the world. Washington: National Geographic Society, 1970, p. 5.
5. Verdeș R. Familia etnic mixtă între echilibru și dez-echilibru. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 141-145.
6. Willems Wim. In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution. London and New York: Routledge, 2013, p. 12.
7. Алексеев М. П. Джордж Борроу. In: Джордж Борроу. Лавенгро. Мастер слов, цыган, священник. Л.: Ленинградское отделение издательства «Художественная литература», 1967, с. 10. / Alekseev M. P. Dzhordzh Borrou. In: Borrou D. Lavengro. Master slov, cygan, svyashennik. L.: Leningradskoe otdelenie izdatel'stva «Hudozhestvennaya literatura», 1967, s. 10.
8. Анцупов И. А. Миграция цыган в города в XIX в. In: Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова, 2000. Т. I, с. 13-18. / Ancupov I. A. Migraciya cygan v goroda v XIX v. In: Ezhegodnik Instituta mezhethnicheskikh issledovaniy Akademii nauk Respubliki Moldova, 2000. T. I, s. 13-18.
9. Зайковская Т. В. Межкультурная коммуникация – путь к взаимопониманию. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 154-158. / Zaikovskaya T. V. Mezhhul'turnaya kommunikaciya – put' k vzaimoponimaniyu. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 154-158.
10. Иванова Н. Оппозиция "мы – они" в детских рисунках (этнологический аспект). In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2010, nr. 5, p. 77-79. / Ivanova N. Oppoziciya "my – oni" v detskih risunkah (etnologicheskii aspekt). In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2010, nr. 5, p. 77-79.
11. Иванова Н. Этническая идентичность: особенности формирования и методы исследования. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 259-266. / Ivanova N. Etnicheskaya identichnost': osobennosti formirovaniya i metody issledovaniya. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2006, nr. 1, p. 259-266.
12. Каунова Н. Этнопсихологическое исследование социальных представлений молодежи Молдовы о цыганах. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2010, nr. 5, p. 34-38. / Kaunova N. Etnopsihologicheskoe issledovanie social'nyh predstavlenii molodezhi Moldovy o cyganah. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2010, nr. 5, p. 34-38.
13. Кун Н. Как я стал цыганом. In: Дружба народов, 1999, № 2, с. 170-189. / Kun N. Kak ya stal cyganom. In: Druzhba narodov, 1999, No. 2, s. 170-189.
14. Санаров В. И. Элементы древних верований в религии цыган. In: Советская этнография, 1968, № 1, с. 32-45. / Sanarov V. I. Elementy drevnih verovaniy v religii cygan. In: Sovetskaya etnografiya, 1968, No. 1, s. 32-45.

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

Светлана Прокоп (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар-исследователь, 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

Alexandru FURTUNĂ

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA ORIGINEA ȘI ARIA DE RĂSPÂNDIRE A UNOR PROPRIETĂȚI LAICE DIN ȚINUTUL IAȘI (II)

Rezumat

Considerații cu privire la originea și aria de răspândire a unor proprietăți laice din ținutul Iași (II)

Studiul de față este elaborat în baza unor documente incluse în prestigioasele culegeri de documente cum ar fi: *Documenta Romaniae Historica. A. Moldova*; *Documente privind istoria României. A. Moldova*; *Documente privitoare la istoria Moldovei în secolul al XVIII-lea*; *Moldova în epoca feudalismului* etc. Astfel, au fost cercetate anumite aspecte ale problemei cu privire la originea și aria de răspândire a unor proprietăți laice din ținutul Iași. Este vorba de proprietățile stăpânite de influentele familii de boieri Ureche și Cantacuzino, dar și de familii mai puțin influente: Moimăscul și Ponici. Ca urmare a investigațiilor efectuate, am putut constata că proprietatea deținută de familiile nominalizate a fost obținută pe diferite căi: prin moștenire, prin danie, schimb și cumpărătură. Cele mai multe sate și părți de sate le-au stăpânit în ținutul Iași familiile Cantacuzino (circa 30) și Ureche (circa 10). Proprietatea familiilor Ureche, Cantacuzino, Moimăscul și Ponici a fost răspândită pe ambele maluri ale râului Prut, precum și ale afluenților săi de dreapta și stânga (Ciuhur, Căldărușa, Rezina, Răchitna Nouă, Brătuleni, Sturhuci, Vladnic, Nârnova etc.).

Cuvinte-cheie: domn, boier, dregător, danie, moșie, moștenire, vânzare-cumpărare, schimb.

Резюме

К вопросу о происхождении и территории распространения светской земельной собственности в Яском цинуте (II)

Настоящая статья написана на основе документов, которые включены в престижные сборники: *Documenta Romaniae Historica. A. Moldova*; *Документы, касающиеся истории Румынии. А. Молдова. Документы, касающиеся истории Молдовы в XVIII в.*; *Молдова в эпоху феодализма* и др. Таким образом, был исследован ряд аспектов, связанных с происхождением и территорией распространения светской земельной собственности в Яском цинуте. Речь идет о собственности, принадлежавшей известным и влиятельным боярским родам Уреке и Кантакузино, а также менее известным – Моймэскулу и Пониц. Вследствие проведенных исследований автор смог констатировать, что собственность вышеназванных бояр была приобретена разными путями: по наследству, в форме дарения, посредством обмена и купли-продажи. Большинство сел и частей сел принадлежали боярским родам Кантакузино (приблизительно 30) и Уреке (около 10). Собственность родов Уреке, Кантакузино, Моймэскулу и

Пониц была распространена по обеим сторонам Прута, а также по берегам правых и левых притоков этой реки (Чухур, Кэлдэруша, Резина, Рэкитна Ноуэ, Брэгулень, Стурхучь, Владник, Нырнова и др.).

Ключевые слова: господарь, боярин, должностное лицо, дарение, поместье, наследство, купля-продажа, обмен.

Summary

Considerations regarding the origin and the area of spreading of secular properties in the Iasi region (II)

This study is developed based on documents included in prestigious collections: *Documenta Romaniae Historica. A. Moldova*; *Documents on the history of Romania. A. Moldova*; *Documents on the history of Moldova in the XVIII century*; *Moldova in the era of feudalism*, etc. Thus, aspects related to the origin and the territory of spreading of secular property in Iasi County are investigated. It is about the properties possessed by influential boyar families, Ureche and Cantacuzino, and by less influential families, Moimăscul and Ponici. Following the investigations, we state that the property owned by the above-mentioned families was acquired in various ways: by inheritance, in the form of donation, through exchange and purchase-sale. Most of the land in villages and parts of villages in Iasi belonged to the boyar families of Cantacuzino (about 30) and Ureche (about 10). The property owned by the families Cantacuzino, Ureche, Moimăscul and Ponici laid along both banks of the Prut river, as well as its right and left tributaries (Ciuhur, Căldărușa, Rezina, Răchitna Nouă, Brătuleni, Sturhuci, Vladnic, Nârnova, etc.).

Key words: lord, boyar, governor, donation, estate, inheritance, sale – purchase, exchange.

1. Proprietatea familiei Vânculeț

Până la noi a ajuns „un zapis (din 20 septembrie 1636 – A. F.) a lui Vasile Sturza, zăt (ginere, cumnat ? – A. F.) lui Mirăuți, i cu niamurile sale, prin care au vândut sat(ul) Părucenii, ci s-au chemat mai înainte Stancăuții, lui Irimie Vânculeț vor(nic)” [5, p. 573]. De rând cu Părucenii, Ieremia Vânculeț a deținut și alte proprietăți. Anumite informații, în această privință, găsim într-o carte domnească de întăritură (de la 28 mai 1642) eliberată de Vasile Lupu. Astfel, domnul Vasile Lupu spune: „...am dat și am întărit boierului domniei mele Eremii Vânculeț vornicului de poartă pre a lui drepte ocini și cumpărături, dintru a lui drepte și adivărate dresuri ce au avutu el de la alți domni ce au fost mai nainte de noi, satul Brănișterii,

unde au fostu casa lui Boldor vistieriu, și niști vii din Soltănești, care acele sate di mai sus scrisă Părăucenii la Buzocea ce să numescu Brănișterii și satul Boldureștii și cu acele vii din Soltănești i-au fostu lui dreaptă cumpăratură de la Mirăuță Hraniță și de la ficiorii lui și de la nepoții lui, drept 100 ungurești și drept 100 stupi.

Iar hotarul acelor sate începe din vale Nărnovii de cătră Pâncești (...). Ieremia Vânculeț mai cumpără și câteva prisăci [8, p. 409-410].

La **17 iunie 1645**, domnul Vasile Lupu „întărește stăpânirea lui Irimie Vânculeț șatr(ar) pe sat Părăucenii, ci-au avut baștină i cumpărături”. La 25 iunie, același an, domnul Vasile Lupu „întărește stăpânire lui Irimie Vânculeți șatr(ar) pe 2 sati, Brănișterii i Boldureștii” [10, p. 87, 91]. Așadar, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, neamul Vânculeț a stăpânit în țin. Iași satele Părăuceni, Boldurești, vii din Soltănești, prisăci.

Irimia Vânculeț a fost căsătorit, conform lui N. Stoicescu, cu Ilina, sora lui Gheorghită Șeptelici [26, p. 455]. Vânculeții e posibil să fi fost înrudiți și cu Miereuță (Hraniță). Miereuță era fiul lui Hraniță și nepotul lui Năvrăpescu cel bătrân; cumnat cu Apostol mare armaș (...). Fiul său, Vasile, era căsătorit cu fiica lui Gorgan pitar; o fiică, Safta, era căsătorită cu Alexandru Costin mare postelnic; altă fiică, Maria, era căsătorită cu Pavel Ciocârlan, mare vornic [26, p. 416-417].

2. Proprietatea Șoldăneștilor

La **8 iunie 1637**, urmașii marelui logofăt Pătrașcu Șoldan împart averea părintească. Ei spun: „Noi, Dumitrașco Șoldan vel dvornic și Toader Șoldan și fetele surorii noastre Candachie, giupâneasa lui Bucioc ce au fost dvornic, Alexandra giupâneasa lui Mălaiu vistiarnic, și Catrina, giupâneasa lui Iordachi vistiarnic, și sora noastră, Tudosca, giupâneasa lui PISOȘCHI, și sora noastră, Anghelina, giupâneasa lui Constantin Stârce pârăcalbul, și sora noastră, Tofana, giupâneasa lui Racoviță Cehan logofăt, însune noi, de bunăvoia noastră ni-am tocmit și ni-am împărțit ale noastre drepte ocine și moșii ce am avut de la părinții noștri Pătrașcu logofăt (...).

Iar în parte lui Toader Șoldan s-au venit Șoldăneștii și Broștenii, la Suceavă, și **parte din Cotuzăni, ce să vă alege ce este în ținutul Iași, pe Prut** (subl. n. – A. F.), și parte din Vartici, ce să vă alege, de la Cârliștură, și giumătate de Scortăști, la Lăpuș<na> (...). Deci, de acum înainte, niciunul dintre cești frați să n-aibă a mai mesteca și a mai strâca această tocmală a noastră, nici dinioară, în veci” [6, p. 116].

Pătrașco (Șoldan), după cum scrie și N. Stoicescu, a avut următorii copii: Dumitrașco Șoldan, mare vornic; Toderașco (cel căruia i-a revenit o parte din

Cotuzăni – A. F.), vornic de Botoșani; Catrina, căsătorită cu Iordache Cantacuzino, mare vistiernic; Alexandra, căsătorită cu Simion Mălai, mare vistier; Anghelina, căsătorită cu Constantin Stârcea, pârăcalb; Tofana, căsătorită cu Ionașco Cehan (Racoviță), mare vornic; Todosca, căsătorită cu Pisoschi; Candachia, căsătorită cu Coste Băcioc, mare vornic (...).

Dumitrașco Șoldan, fiul lui Patrașco Șoldan, mare logofăt, era căsătorit cu Safta (Elisafta), fiica lui Caraiman, mare paharnic, și sora lui Dumitru Buhuș, mare vistier; cumnat cu Coste Băcioc, mare vornic și rudă cu Vasile Lupu, Savin Prăjescu, mare vornic, și familia Ciogolea (...). Copii: Vasile mare jitnicer, Ștefan postelnic; Alexandra, căsătorită cu Ursachi mare vistier [26, p. 425, 447-448].

3. Proprietatea familiei Roșca

La **12 septembrie 1637**, mai mulți boieri cu dregătorii însemnate, fac o scrisoare prin care mărturisesc „cum au venit înaintea noastră ceastă fămee, anume Marușca, și fata ei, Vărluga, fata Todosiei, nepoata lui Roman, strenepoata... din Brătuleni, den ținutul Iașilor, de nim(e) nevoit(ă), nici asuprit(ă), de au vândut a sa dreaptă moșie din sat din Brătuleni, ce mai sus scrie, de ținutul Iașilor, cât să vă alege partea ei dintr-acel sat, dreptu treidzeci de taler(i) de argint. Această ocin(ă) și moșie au vândut riiatenului nostru, lui Vasile Roșcăi vornicului de gloat(ă)”.

Aceasta era doar o scrisoare de mărturie, neavând consecințe juridice. Cuvântul decisiv cu privire la legiferarea proprietății cumpărate și, implicit, facerea dreselor domnești, aparținea domnului Țării Moldovei. Astfel, la **13 noiembrie 1638**, domnul Vasile Lupu spune: „Pentru aceea și domnia mea, dacă am văzut tocmeala de bunăvoie și plata deplină și noi, de la noi, încă am dat și am întărit boierului nostru mai sus scris, Vasilie Roșca vornic, această înainte zisă parte de ocină din satul Brătuleni, ca să-i fie lui și de la domnia mea dreaptă ocină, și cumpăratură, și uric, neclințit niciodată, în vecii vecilor. Și altul să nu se amestece înaintea acestei cărți a noastre” [6, p. 171, 468].

La **24 octombrie 1644**, vornicul de gloată Vasile Roșca cumpără, de la Gârlea din Mărăști și fiii lui, „dreapta lor ocină și dedină din satul Brătuleni, care este în ținutul Iași, dintr-un stâlp care se numește al Urichiștilor, a treia parte (dintr-un bătrân – A. F.), cu tot venitul” [9, p. 424].

Vasile Roșca, care a deținut dregătorii înalte (mare armaș, mare medelnicer etc.), era fiul lui Ion Roșca vornic; căsătorit cu fiica (?) lui Cârstea vornic. Vasile Roșca a avut următorii frați: Gheorghie spătar, Irimie, Damian și Mărica.

1. Constantin era ginerele lui Ionașco Ghenghea mare logofăt. Fiica sa, Tofana, a murit la 1 august 1616; o altă fiică, Nastasia, a fost căsătorită cu Vasile

Mălai vornic de poartă.

2. Gheorghe a fost căsătorit cu Safta, sora lui Miron Barnovschi [26, p. 434-435].

Așadar, Roșculeștii erau înrudiți cu familiile de dregători Ghenghea, Mălai, Cârstea, precum și cu familia domnitoare Barnovschi.

4. Proprietatea vistiernicului Toader Boul

La **6 mai 1640** este întocmit un „Izvod de urice <ce> sântu la dumneii, Marie Stolniceasa (soția lui Toader Boul – A.F.) pe ocinile dumisale răpăusatului Toader Boul vistiernic”. Conform acestui izvod, Toader Boul a stăpânit în ținutul Iași satele Lațicani și Căcărădeni [7, p. 366-367]. Toader Boul vistier (II) a fost căsătorit, după cum scrie N. Stoicescu, cu Agafia Prăjescu (prima soție? – A.F.). Era fiul lui Cârstea, descendent din boierul Dragoș Boul din secolul al XV-lea, iar mama sa, Nastasia, nepoata lui Cosma Șarpe mare postelnic. El a avut mai mulți frați: Gavril diac, Pătrașco, Dumitru, Ionașco, Antimia și Eufrosina (...). Copii: Todasia, căsătorită cu Patrașco Ciogolea mare stolnic; Safta, căsătorită cu Gheorghe Ștefan; Parascovia, căsătorită cu Seachil comis; Maria, căsătorită cu Nicolachi Ralli mare stolnic; Pătrașco și Ștefan (...). **Pătrașco** era ginerele lui Ștefan Tomșa voievod; cumnat cu Radu Leon vodă, care îl ia în Țara Românească (...). O fiică a sa, Ana, căsătorită cu Ilie Șeptelici mare vornic. Ștefan era căsătorit cu Ruxandra (...). Copii: Dumitrașco logofăt II (1667–1668 și 1673); Iftimia, căsătorită cu Ionașcu Tălmaci mare paharnic; o fiică a lui Dumitrașco, Agafița, era căsătorită cu Preda Palade mare stolnic; Dumitrașco era văr cu Alexandru Buhuș hatman [26, p. 352-353].

Așadar, familia Boul era înrudită cu familiile Prăjescu (?), Șarpe, Ciogolea, Seachil, Kalli, Tălmaci, Palade, Buhuș, Șeptelici, precum și cu familiile domnitoare Gheorghe Ștefan și Ștefan Tomșa.

5. Proprietatea familiei Iorga (Iurga)

La **18 aprilie 1642**, înaintea mai multor boieri care dețineau dregătorii importante, au venit „Tofana fata Nastasiei, nepoata lui Bucium vornicul, și cu ginerele său, cu Arhip, de a lor bunăvoie, de nime nevoiți, nici asupriți, și au vândut a lor dreaptă ocină și moșie, ce au avut ei de pre moșu-său Bucium vornicul, giământate de sat de Găureni, partea den gios, ce iaste pre apa Prutului, în ținutul Iașilor, den vatra satului și den câmpu și den tot vinitul. Acea au vândut fratelui nostru Iurgăi cămărașul, dreptu o sută și cindzeci de lei bătuți”. La **18 mai, același an**, vânzătorii și cumpărătorul se prezintă și în fața domnului Vasile Lupu. Domnul decide; „Deci noi, dacă am văzut, între ei, a lor tocmeală de bunăvoie și plată deplină, de asemenea și de la noi am dat și am întărit mai sus scrisului nostru boier Iurga cămăraș acea înainte spusă jumătate de sat Găureni, în ținutul Iași,

să-i fie și de la noi dreaptă ocină, și cumpărătură, și uric și întărire, cu tot venitul” [8, p. 367, 400]. La **21 octombrie 1646**, marele postelnic Iorga, cumpără și cealaltă jumătate de sat din Găureni, de la strănepoții bătrânului Stoian (Procelnic – A.F.) [10, p. 446].

Marele postelnic Iorga n-a avut copii. După decesul său, Găureni rămân în grija surorii Alexandra. La **20 martie 1666**, Alexandra și soțul ei Golea(m) ușerul, dau și dăruiesc satul Găureni feciorilor (Alexandru și Iliăș) marelui postelnic Stamati. La **21 martie 1666**, domnul Gheorghe Duca întărește dania respectivă [23, p. 146-155].

La **4 octombrie 1712**, Maria, logofâteasa răposatului Dumitrașcu Ceaurul, zălogește lui Sandul neguțătorul întregul sat Găureni, pe Prut, țin. Iași, pe care-l avea de la tatăl ei Stamate postelnicul, pentru o datorie de 114 lei, în afară de ceara pe care i-a dat-o. Îi dă uricile și zapisele moșiei ca să o stăpânească, dacă nu-și va plăti datoria. Dacă fiii ei vor avea bani, să răscumper satul. O mențiune din prima jumătate a secolului al XIX-lea arată că s-a pus vade (termen – A. F.) peste 10 ani și, nedând nimeni bani, a rămas moșia lui Sandul Adam [2, p. 30].

În afară de Găureni, credinciosul jupân Iorga cămăraș cumpără (la **26 noiembrie 1642**) de la nepoții lui Mihăilă Ciurei (Ciurea) „dreapta lor ocină și dedină, a patra parte din satul Ciurești, ce este în ținutul Iași, la gura Delei, unde cade Delea în Prut, din vatra satului și din câmp și din tot venitul” [8, p. 501-503]. În anii următori, marele vistiernic Iorga cumpără și alte părți din satul răzeșesc Ciurești (îmbla pe trei bătrâni – A. F.), precum și din Ungheni (vezi documentele din 8 martie și 20 decembrie 1643, 25 și 26 martie 1644) [9, p. 43-44, 196-199, 239-241].

În scurtă vreme, Iorga cere să-i fie hotărnicite noile proprietăți. Detaliile privind stabilirea hotarelor satelor Ciurești și Ungheni le găsim într-o carte domnească (din **3 mai 1644**) eliberată de Vasile Lupu. Astfel, domnul dă de știre: „Iată a venit înaintea noastră și înaintea boierilor noștri moldoveni, mari și mici, credinciosul și cinstitul nostru boier, Iorga mare postelnic, și a cerut de la noi hotarnici, ca să-i hotărască și să-i aleagă hotarul satelor sale, ce le-a avut dreaptă cumpărătură, anume Ciureștii și Unghenii, ce sunt în ținutul Iașilor.

Iar domnia mea și cu tot Sfatul nostru am socotit și am ales pe boierii noștri credincioși, Racoviță Cehan fost logofăt și pe Matiaș Sturdzea jitnicer, și i-am trimis acolo, ca să aibă a căuta și a alege și a hotărâ, precum vor afla mai cu dreptate cu sufletele lor.

Și boierii noștri mai sus scriși, mergând ei acolo, la acele sate de mai sus scrise, și cu mulți oameni buni, megieși de prin prejur, anume (...) și au ales și au hotărât dinspre alte hotare ale satului. Și se înce-

pe hotarul satului Ciureștilor mai jos de Țuțora, din Movila Săpată, locul drept până la Valea Rusului, la o piatră, ce a fost pusă demult de Stroici logofăt, iar mai sus dinspre Ungheni, din capul ieșiturii, locul drept până la un stâlp de piatră, ce a fost pus mai înainte de boierul nostru, Neaniul vornic de poartă. Iar hotarul satului Unghenii începe de la o piatră dinspre Găureni, locul drept până la Movilă Mănei, iar din alte părți să fie după hotarul cel vechi, pe unde din veac au folosit” [9, p. 302-303].

Deci, înainte de a fi stabilite hotarele, persoana interesată se adresează nemijlocit domnului Țării Moldovei. Ca urmare, domnul și Sfatul domnesc aleg persoane de încredere care sunt trimise la fața locului. Persoanele de încredere, la rândul lor, după ce strâng oameni buni și megieși, purced la stabilirea hotarelor. Și, în cele din urmă, domnul întărește proprietatea hotărnicită.

Ulterior, satul Ciurești și unele părți din Ungheni sunt vândute fostului armaș Carp Lungul. Drept urmare, la **2 martie 1657**, domnul Gheorghe Ștefan dă și întărește „cestui boier al nostru Carp Lungul, fost armaș, satul, anume Ciurești, ce-i din ținutul Iași, unde dă Deală în Prut, și cu parte de ocină dinspre Ungheni, ce s-a ales și s-a stâlpit dinspre alți răzeși, o parte a lui Iorga, fost postelnic, și cu iazuri cu pește, și cu lacuri și cu prisacă gata, și cu fânațe și cu tot venitul, ce se va alege din părțile de ocină a lui Iorga postelnicul, pentru ce a dat boierul nostru mai sus zis, Carp Lungul, fost armaș, lui Iorga postelnicul cincizeci de boi de negoț, și cincizeci de vaci cu viței, și șaptesprezece vaci grase, pentru acel sat Ciurești și pentru acele părți de ocină de la Ungheni” [22, p. 270].

Deci, scrie Gh. Ghibănescu, Carp Lungul i-a dat lui Iorga postelnicul 117 capete de vite. Gh. Ghibănescu a calculat că o vită ar fi costat „ceva ca la 4 galbeni una cu alta, sau câte 6 lei” [19, p. 242-244].

La **2 octombrie 1666**, conform unei cărți de judecată, domnul Iliș Alexandru adjudecă fostului jîtnicer Stoca (Știuca – A.F.) o parte de ocină în Ungheni, primită în schimbul unei părți din satul Ciurești, în ținutul Iași, care îi aparținea. La **12 octombrie 1667**, același domn poruncește ca partea respectivă să fie hotărnicită [23, p. 167-171, 201-203].

La începutul secolului al XIX-lea, conform unui zapis (din 28 octombrie 1801), Unghenii și seliștele Ciurești și Găureni erau stăpânite de Panait Costandin, biv vel sulger, fiul răposatului Costandin neguțitorul. În zapis se precizează că respectivele proprietăți „să începu de iasta parte de Prut, din Drumul Măjilor, și mergi în lung, piste apa Prutului, și pe părău Delei, până undi agiungi în moșie Oișenii și altile, având pe dânsa (pe moșie – A. F.) sat cu lăcuitori și cu bisărică, casă de așazare i moară de cai în sat, doă

crâcime, una în sat și alta la drum, Prutețul cu baltă de pești, iaz pe apa Delei ezit gata, cu fânațu îndesul și cu locuri de imaș”. Din cauza datoriilor, Panait Constantin este nevoit să-și scoată proprietatea de vânzare la sultan-mezat („să strige la sultan-mezat pe toati ulițiile oraș(u)lui și în Divanu gospod, în curgere de 40 zile”). Prețul cel mai de pe urmă și mai bun l-a dat postelniceasa Elenco Carage, intrând astfel în posesia moșiei respective [13, p. 46-47].

Familia Iorga a avut proprietate și în Bândești, Berești, Unghiul. Proprietatea respectivă a aparținut, la începuturi, neamului Bâdea. Astfel, conform unui suret de pe alt suret (din **13 martie 1587**), înaintea domnului Petru Șchiopul au venit o parte din „strănepoți(i) Bândii spăt(ar), de nime siliți, și au vândut a lor dreaptă ocină și moșie, un sat piste Prut, anume Bândeștii și doaa cuturi pe din sus de Bândești, care acum să numesc Turbureștii, din dires de întăritură, ce-au avut moșul lor Bâdea spăt(ar) de la bătrânul Ștefan v(oie)vod și dires de întăritură ce-au avut moașa lor Drăgălina ot Alexandru vof(ă), acelea au vândut credincioasă-i slugii noastre, lui Gavrilaş pisar drept noaă sute zloți tătărăști”. În același timp, alți strănepoți ai spătarului Bâdea, „o seliște anume Berena, care acmu să numesc Berești și Unghiul cu meri(i) și pomăt peste Prut, aceea au vândut slugii noastre, lui Gavril pisar” [4, p. 202-203].

La **4 iulie 1640**, nepoții și strănepoții lui Gavril Borvină (pisar – A. F.) etc. „au vândut a lor dreaptă ocină și moșie ce-au avut moșii lor, ce mai sus-scrie, den uric ce au avut moșii lor de la Ion vodă, ficiorul lui Ștefan vodă, giunățate de sat de Bereș(i), ce sântu pre Prut, în ținutul Iașilor, cu bălți de pește și cu tot vinitul; aceea au vândut dumisale fratelui nostru, **Iurga cămărașul** și lui Dumitru Roșca vornicul de Botășeni, și lui Vișan vornicul de târg de Iaș(i) (...). Însă dumnealui **cămărașul Iurga să fie sângur pre giunățate de acea giunățate de sat, de Bereș(i)**, iar Dumitru Roșca și Vișan să fie amândoi pre giunățate”. Iorga cămărașul mai cumpără și a patra parte din Berești „pre de îmbe părțile de Prut” [7, p. 389-391].

La **6 iunie 1641**, vornicii Dumitru Roșca și Vișan „au vândut dreapta lor ocină și cumpărătură, toată partea lor, câtă au ei în satul Berești, ce este în ținutul Iași, pe râul Prut, din vatra satului, și din câmp, și din bălți cu pește și din tot venitul. Acea au vândut-o credinciosului nostru boier Iorga cămăraș” [8, p. 140].

La **25 mai 1642** a fost ales „hotarul Bereștilor despre acele hotar(e) (Mânzești, Găureni, Folfăești – A. F.) pre hotarul cel bătrân și pre semnele cele bătrâne, pre unde au fost de vac”. Ca urmare, domnul Vasile Lupu a dat și a întărit lui „Iorga cămărașul cel mari, pre aceea ce mai sus iste de să grăiește, satul Berești, la Prut, în ținutul Iașilor” [8, p. 407].

La **2 martie 1646**, nepoții și strănepoții bătrânului Purece, a Urătei, ai lui Călin, a Neagăi, „au vândut a lor dreaptă ocină și dedină, tot satul Puriceni cu Berești, ce sunt pe Jijia, sub Stâncă, în ținutul Iașilor, între Popricani și înspre Ionășeni, cu vad de moară, și cu loc de iaz în Jijia, și cu bălți cu pește, și cu fânețe și cu tot venitul. Aceea au vândut-o ei credinciosului nostru boier, Iurgachie (Iorga – A. F.) mare vistiernic, pentru trei sute și cincizeci taleri de argint” [10, p. 244-245].

La **13 noiembrie 1660**, Sava, mitropolitul Sucevei, Racoviță Cehan, mare logofăt; Toma Cantacuzino, mare vornic al Țării de Jos, și alți boieri fac cunoscut că Alexandra, stolniceasa răposatului Iorga (corect: sora lui Iorga – A. F.), fost mare stolnic, cu feciorii ei, Toderășco și Maria și alții, au dăruit nepoatei lor, Arhonda, jupâneasa lui Miron fost vameș, siliștea Berești de pe Prut, țin. Iași, cu bălți de pește [1, p. 144-145].

Așadar, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, neamul Iorga (Iurga) a stăpânit în ținutul Iași satele Găureni, Ciurești, Ungheni, Berești pe Prut și Jijia, Bândești, Puriceni.

Întă ce scrie N. Stoicescu despre această familie: „Iorga, grec; văr cu Vasile Lupu; căsătorit cu Ecaterina, fiica lui Trufanda mare vistiernic (...). A avut trei surori: Creața (Gherața), Zamfira și Alexandra, care, în 1660, își împărțeau moșiile rămase de la fratele lor, făcând „un jac și o risipă în ocinile lui, de vindea care cum putia, și cu preț și fără preț” [26, p. 410].

6. Proprietatea lui Condrea Bucium mare vornic

Condrea Bucium a stăpânit în ținutul Iași o jumătate din satul Stețcani, cumpărată de la nepoții lui Maxim șetrarul. La **20 iunie 1642**, jumătatea respectivă este vândută jîtnicerului Grama. Vânzătorii sunt „Arhip, cu femeia mea, Măricuța, fata Tofanei, nepoata Nastasiei, strănepoata Condrii lui Bucium vornicului” [8, p. 421].

Bucium Condrea era căsătorit, conform lui N. Stoicescu, cu Antemia (? – A. F.), strănepoata lui Ilieș Saulea și a lui Procelnic, și cu Marinca (...). Copii: Grigore staroste de Putna (1619), Vasile pârălab de Roman (1623), Anghelina, Nastasia, Cârstina, Tofana, căsătorită cu Vitold Mărășeanu logofăt și Axinia. Grigore a avut un fiu, Lupașco stolnic, al cărui fiu, Gavrila, a fost mare medelnic în secolul al XVII-lea. Lupașco era căsătorit cu Antemia, fiica lui Voruntar Prăjescu (...). Jîtnicerul Grama, care cumpără o jumătate din Stețcani, era înrudit cu familia Prăjescu. Este vorba de fiica lui Grama, Safta, căsătorită cu Grigore Prăjescu mare clucer [26, p. 296-297, 355, 427-428, 429, 404].

7. Proprietatea lui Caceaune (Pană neguțitorul)

La **10 februarie 1643**, Gheorghe Grecul din Bășeni, având la mână cinstita carte a domnului Vasile

le Lupu, a ales părțile lui Pană neguțitorul deținute („din cumpăratură”) în satul Căndești, ținutul Iași. Căndești, la **10 mai 1841**, era într-un hotar cu Perienii, Ostopcenii, Cucorăanii și Șătrărenii [9, p. 28, 300]. La **6 martie 1645**, „Petre, ficiorul lui Gligorie din sat din Căndești, însumi pre mine mărturisescu cu acestu zapis al meu, de nime nevoit, nici asuprit, ce de bunăvoia mea, am vândut o parte de ocină de sat din Căndești, din giurămate de sat a cince parte, ce mi-i partea mea, din câmpu, și din vatra satului, și dintr-apă și din tot venitul satului, o am vândut lui Pană staroste de neguțitori, dreptu 30 de galbini, bani buni”. La **8 iunie 1645**, același Grecul din Bășeni, a ales părțile de ocină, cumpărate de Pană neguțitorul și Tuadir, în satul Căndești [10, doc. nr. 22, p. 80]. La **8 iunie 1649**, domnul Vasile Lupu dă și întărește lui Pană neguțitorul „o siliște de sat, anume Pășcanii ce este în ținutul Iașului și cu tot venitul”, cumpărată de la Lupul Bogza, nepot lui Voico logofăt [21, p. 47-48].

La **24 noiembrie 1649**, domnul nominalizat mai sus întărește lui Toader staroste de negustori și soției sale Dospina stăpânirea asupra unei treimi din satul Căndești, dintre Prut și Jijia, țin. Iași, cumpărată de la Pană Caceaune, fost staroste de negustori și de la soția sa, Irina (satul era divizat în cinci părți – A. F.) [16, p. 428-429].

Așadar, la mijlocul secolului al XVII-lea, neamul Caceaune (Pană neguțitorul) a stăpânit în țin. Iași părți din satul Căndești și seliștea Pășcani.

8. Proprietatea lui Coci Gheorghe hatman

La **16 iulie 1651**, Vasile <Lupu> voievod întărește lui Gheorghe hatman „o seliște pe Prut, în ținutul Iașilor, pe amândouă părțile Prutului, în fața gurii Corovii, anume Zudurenii, pe pârăul Caminca, cu loc de heleșteu și de moară pe pârăul satului și cu vad de moară pe apa Prutului, și cu tot hotarul acestei seliști și cu tot venitul”. Seliștea („dreapta sa ocină și dedină”) a fost cumpărată de la Toader Căldărușă cu 500 de galbeni, cu care acesta și-a răscumpărat de la tătari soția și copiii robiți, când cazacii și tătarii au prădat și au ars târgurile Iași și Suceava [16, p. 438-439].

La **20 ianuarie 1662** este întocmit un zapis de mărturie. În zapisul respectiv se spune: „Toma Cantacuzino, vel vornic de Țara de Jos, Solomon Bărlădeanu, vel vornic de Țara de Sus, Iordache, vel spatari, scriem și mărturisim cu această adivărată mărturie a noastră, cum au ieșit înaintea mării sale, a domnului nostru, creștinului Evstratie Dabija voievod, ci esti domn Țării Moldovii, Grigorașco, ci au fost paharnic al doile, și surorile dumisale, giupâneasa Măriuța și giupâneasa Ilincuța, ficiorii răposatului Gheorghii hatmanu, cu gâlceavă, pentru să să înparți cu satele și moșiile, ce-au avut de la părinții lor.

Deci, măriia sa voievodă au socotit cu tot sfatul

marii sale și ne-au ales pre noi, ca să le socotim și să le împărțim sateli și moșiile lor (...).

Iar în partea giupănesăi Măriuțai s-au venit (...) și satul Sturzenii, ci-s la țânutu Iașilor, cu vecini și cu locuri de heleștei, și cu venitul, și satul Cerepcanii, iar la țânutu Iașilor, cu tot venitul (...).

Iar în partea giupănesăi Ilincuții s-au venit (...) și Balotina, de la ținutul Eșului, și Uscații, pre Valea Albă, la țânutu Iașului” [23, p. 55-56].

Deci, Gheorghe hatmanul a stăpânit în ținutul Iași seliștea Zudureni, precum și satele Sturzeni, Cerepcani, Balotina, Uscați. Dar cine era acest Gheorghe hatmanul? El era Coci Gheorghe, fiul lui N. Cocaga; frate cu Vasile Lupu; căsătorit cu Maria (m. 1648) (...). Copii: Grigorașcu paharnic II; Ștefan paharnic, ucis de Gheorghe Ștefan; Anița, căsătorită cu Alexandru Draco, fiul lui Antonie Ruset voievod; Ilinca, căsătorită cu Gheorghe Ursachi mare vistier; Măricuța, căsătorită cu Ghinea mare medelnicer; Ileana, căsătorită cu Nicolae Murguleț [26, p. 378].

9. Proprietatea familiei Moțoc

La **27 februarie 1663**, Ștefan Boul, fost mare vornic, David din Zăluceni, Savin și Toader Hermeziu și alții vând lui Costașco Moțoc, fost spătar, pârçalab de Hotin, și jupănesăi sale, Safta, partea lor de ocină din satul Iepureni, țin. Iași, cu vatră de sat, pământuri în țarină și locuri de fânaț, care au fost ale neamului lor, Miron Ciogole, fost mare clucer, cu 50 de lei bătuți, bani gata. Miron Ciogole i-a fost dator lui Costașco 15 lei bătuți. La **22 martie 1663**, domnul Estratie Dabija îi întărește lui Costașco Moțoc cumpărătura făcută în satul Iepureni [1, p. 211, 213]. Deci, părțile respective din Iepureni au fost stăpânite, rând pe rând, de membri ai familiilor Ciogolea și Moțoc.

Neamul Moțoc a mai deținut, din cumpărătură, și părți din satul Rusi. Astfel, la **24 septembrie 1672**, Toader Baicu vinde lui Ilie Moțoc, fost pitar și jupănesăi sale, Todosca, moșia sa din satul Rusi, de la Prut, țin. Iași, a cincea parte din două părți de sat, cu 50 de lei bătuți [1, p. 459]. La **9 august 1718**, Gheorghe, Toader, Gligore – fiii lui Ilie Moțoc, fost mare medelnicer și Gavril Ciolpan, cumnatul lor, dau lui Statie, mare ușer, și lui Tănase cupeț [pentru o datorie a tatălui lor care a luat, cu zăpis, de la Ioniță neguțătorul 142 de lei și 5 potronici, cu dobândă], jumătate din satul Rusi, peste Prut, țin. Iași, trecând de atunci 37 de ani și fiind ei dați platnici în divanul lui Mihai Racoviță vv., în cea de a treia domnie. Mai dau zăpisul de cumpărătură de la Toader Baico a unei a cincea părți din satul Rusi, iar celelalte zăpise le vor da când le vor scoate din zălog, de la Dobrovăț [2, p. 435].

Așadar, pe parcursul secolului al XVII-lea, familia Moțoc a stăpânit în ținutul Iași părți cumpărate din satele Iepureni și Rusi.

Și, în fine, câteva rânduri cu privire la Costașco (Coste, Constantin, Costache) Moțoc. El era fiul lui Gheorghe Moțoc vornic de poartă; frate cu Ilie Moțoc; strănepot al lui Ion Moțoc mare vornic din secolul al XVI-lea; nepotul lui Coste Băcioc mare vornic; căsătorit cu Safta, fiica lui Apostol mare pitar; rudă cu familia Boul și cu Miron Ciogolea [26, p. 419-420].

10. Proprietatea familiei Duca

La **13 aprilie 1671**, Solomon Bărlădeanul, mare logofăt, Miron Costin, mare vornic de Țara de Jos, Grigore Hăbășescu, mare vornic al Țării de Sus, și alți mari boieri dau mărturie că Vasile Târseiu și soția sa, Nastasia, au vândut lui Duca vv., a treia parte din satul Frasin din ținutul Iași, la obârșia Răutului, cu loc de heleșteu, fânaț, loc de prisacă, pomeți și pădure, cu 100 de lei bătuți; această parte o avea cumpărată de la Ichim și de la feciorii lui [1, p. 431].

<După 1710> a fost întocmit un catastif cu privire la satele și viile lui Duca voievod (Gheorghe? – A. F.). Astfel, în ținutul Iași domnul a stăpânit: Dușmanii Mari și Dușmanii Mici, Gligenii, părțile din Pătrușeni a lui Balica hat(man); Piscanii pe Prut, lângă Tămășeni; părțile din Vasileuț(i); Berehoieștii, sat întreg la Ciornohal; Zapodii, lângă Berehoiești; Săbieniij lângă Berehoiești; Moreni, sat întreg dat Cetățuii, mănăstirii; părțile din Mândzăști pe Prut; părțile din Gângurești, părțile din Coșeni; Pârliții și Ciulucanii, pe Delia [17, p. 359-360].

Gheorghe Duca a fost căsătorit cu Anastasia, fiica lui Dumitru Buhuș mare vistier și a doamnei Dafina, soția lui Eustratie Dabija, care l-a făcut dregător (...). A devenit domn după moartea socrului său (sept. 1665). Fratele său, Cristea, a fost mare vameș (1669) [26, p. 397-398].

11. Proprietatea lui Iordache Ruset

La **28 martie 1704** sunt hotărnicite părțile de moșie din Chișărăi pe Jijia, ținutul Iași, cumpărate de Iordache Ruset vornic; măsurându-se din locul lui Statie în sus, s-au găsit 420 de stângeni împărțiți în 3 bătrâni, iar în partea lui Iordache Ruset s-au găsit 290 de stângeni [2, p. 76].

Iordache (Gheorghe) Ruset era, conform lui N. Stoicescu, grec; fiul lui Constantin Cuparul capuchehaia, care era nepotul lui Toma și Iordache Cantacuzino și fratele lui Antonie Ruset voievod [26, p. 436].

12. Proprietatea familiei Buhăescul

Unei vițe a acestui neam, și anume clucerului Toader Buhăescul, îi este eliberată (la 7 august 1765) o carte domnească. Astfel, la data respectivă, domnul Grigore III Ghica dă de știre: „Dat-am carte domnii mele dumisale clucer Toader Buhăescul, să aibă a-ș stăpâni moșiile sali, Bocanii i Socii, sate întregi, și Petroasa, pol satu de la Măgură ot ținut Iași. Deci, **di pi totu hotarul numitilor moșii volnicu să fie vechilii**

săi a-i strângi și a-i lua dijma: de acee din țarini, din toati sămănăturile, din fâneți, din pomeți, din prisăci cu stupi, din 50 unul, iar fiindu mai puțini să ia câți o para de stupu și dintraltile, din toati pe obiceiu” [11, p. 169] (subl. n. – A. F.)

La 3 iunie 1768, conform unei mărturii hotarnice, au fost îndreptate hotarele moșiilor răzeșești de către moșia Chetroasa a clucerului Toader Buhăescul. Hotarnicii spun: „Și după poroncă (a domnului Grigore Callimachi – A. F.), atrăgând mai mulți oameni buni, bătrâni și tineri răzăși și megieși di prinprejur, anume (...). Și fiind și carte de blăstăm asupra răzășilor și a înprejurașilor, care vor ști cum au umblat hotarale acelor moșii din vac și cum au stăpânit, de nu vor mărturisă adevărul, să fie supt blăstăm. Și fiind cu toții de fați, întâiu le-am cetit carte ce de blăstăm întru auzul tuturor, și apoi am purces și am căutat stare locului” (subl. n. – A. F.). Începutul căutării stării locului era precedată și de sărutarea cărții de blestem. Această practică, conform dreptului de obicei, avea putere juridică. Să exemplificăm: „Dar clucerul Toader au zăs că de va săruta Gavril Lăpușeanul, că este om bătrân, carte de blăstăm, că până acolo merge Nebojăștii și să întâlnească cu Tăurile, așa s-a priimi: Și au sărutat, de au văzut și el cu ochii. Și de aice înaintea n-au mai avut cluceriu Toader nimică să răspundă”.

Căutarea stării locului era însoțită de fixarea stâlpilor de hotar. La baza lor se așezau anumite lucruri, semn că stâlpii respectivi sunt într-adevăr stâlpi de hotar [11, p. 213-215].

Grăitoare, în privința cărților de blestem, este cartea eliberată de „Gavriil, cu mila lui Dumnezeu arhiepiscop și mitropolit Moldaviei”. Astfel, la 4 iulie 1774, Gavriil scrie: „Facem știre cu această carte a noastră de blăstăm, precum ne-au jeluț dumnealui sulger Vasile Carp (ginerile lui Toader Buhăescul – A. F.) că are trei moșii, anume Petroasa, Bocanii, Socii, la ținut Ieșului, piste Prut, lângă Măgură, care moșii despre unele părți să înpresoară și să strămtează cu hotarale altor moșii răzășești”. Este vorba de Zgâmboșei, Budești etc.

Pentru care, scrie în continuare mitropolitul Gavriil, „spre dovada dreptății și a adevărului au cerșut (Vasile Carp – A. F.) de la noi această carte de blăstăm asupra răzeșilor și înpregiurașilor de acolo, oricarii vor ști unde este Valea Furilor și Rediul Mare, și săliștea Zgâmboseanilor, și săliștea Budeștilor, și numitele săliști a moșiilor sulgerului, și cum au apucat din bătrâni, numindu-să fieștecare, și cum umblă hotarale acestor moșii, și pe unde vor fi semne sau pietre vechi, și cum s-au stăpânit aceste moșii, și de cine nu vor mărturisi adevărul în frica lui Dumnezeu, ce cu nedreptate de vor tăgădui, cum și asupra acelora, ce s-ar întinde prin știință cu nedreptate lăcomind, și ar schimba numile moșiilor sulgerului, de nu să vor

părăsi unii ca acia să fie blăstămați de domnul Dumnezeu și de Preacurata a sa Maică, de slăviții 12 apostoli și de 318 svinți părinți de la soborul Nicheii, în viața lor procopsală să nu vadă, ostinelile și sudorile lor să fie spre pierzare, herul, pietrele să putrezască și să se risipească, iar trupurile lor să stea întregi și după moarte nedezlegate, și de cătră smereniia noastră să fie blăstămați. Iar de vor urma dreptății, mărturisind adevărat în frica lui Dumnezeu, să fie iertați și blagosloviți. Amin” [11, p. 242].

Însă „multa pricină de judecată” a sulgerului Vasile Carp cu vecinii nu se încheie aici. Moșiile Chetroasa, Bocani și Soci Vasile Carp le avea drept zestre de la socrul său, Toader Buhăescul. Astfel, la 10 mai 1775, domnul Grigore III Ghica rânduește, la fața locului, boieri hotarnici [12, p. 25-26].

13. Proprietatea Sturzăștilor

În 1772–1773, hatmanul Dumitrașcu Sturza stăpâna, în ținutul Iași, ocolul Ciuhurului, satele Vasiliuții Mari și Vasiliuții Noi [24, p. 194].

În 1803, conform condiții visticierii, visticierul Grigoraș Sturza stăpâna, în ocolul Ciuhurul de Sus, satele Dondășani, Cobani, Vasiliuții Mari, Tomești; în ocolul Ciuhurul de Jos – Răce, Corlăteni; ocolul Branștii-Măcărești. Vornicul Costache Sturza avea în proprietate, în ocolul Ciuhurul de Sus, satele Zăhăicani, Stângăceni și Hiliuți. Logofătul Mihai Sturza deținea, în ocolul peste Prut, satul Ciuciueni. Vornicul Dimitrie Sturza stăpâna, în ocolul peste Prut, satele Zămbraoani și Taurelile [3, p. 278, 279, 280, 282, 283, 284, 288].

La 22 aprilie 1808, logofeții Iordache Cantacuzino și Balș, hatmanul Răducanu Roset, vornicul Vasile Roset și banul Toma Cara se adresează către pârcălabii de Hotin, spunând: „Fiindcă trupurile moșiilor dum(i)s(ale) vor(ni)cului Costachi Sturza, ce li ari la țin(u)țul Iași, la ocolul Ciuhurului de Sus, anumi Zăhăicani, i Stolniceni, i Stângăceii și giământati de sat de Pojugești, trec peste Ciuhur și în raiaoa Hotinului, și fiindcă s-au dat voia dum(i)s(ale) de la Divan, ca să-și tragă în stăpânire dumn(ea)lui și aceli bucăți de loc, ce trec în raia, din trupul fișticăruia moșii, împreună și cu sati i cășli, i iazuri, și mori, și cu orice iaste, să vor fi aflând pe dânsul.

Drept aceia, să scrii și dum(nea)voastră ca după cuprindire mărturii de cercetari a sulg(erului) Gheorghii Ciuhurianu, să-l puneți dum(nea(v(oastră) pe dumn(ea)lui vor(ni)c(ul) în stăpâniri, dându-i tot chipul de mână de ajutor, spe a pute stăpâni cu bună paci fără de nici o supărare dispre nimi” [15, p. 209].

La 12 mai 1808, Gheorghe Ciuhoreanu sulger dă mărturie despre cercetarea la fața locului a hotarelor moșiilor Zăhăicani, Stângăceni, Stolniceni și jumătate din Poșungeni, ținutul Iași, ale vornicului Costache Sturza, care moșii trec peste Ciuhur în ra-

ioa Hotinului, „pe care bucăți di locu aflând așazate aceste acareturi, adică:

Și pol sat Poșungenii așazați lăcuitori care acum să numești Cășla lui Chirtu, de pe numile turcului ce o stăpâne, o cas(ă) cu livadă și ogradă, și altă casă den afară, i un hambariu, și un grajd și un iaz cu moară.

Pe Stolniceni, sat ce se numește Cășla lui Bichiriu, tij de pe turc, doă iazuri cu doă mori, trei casă proaste și doă ambare.

Pe Zăhăicani, sat Pociumbăuți, cari are această nimire de pe niște țarași de un iaz ci s-au aflat la facire satului, care țarași să nume pociumbi, și de pe pociumbi s-au numit și satul Pociumbăuți, un iaz cu moară, doă casă, un ambariu, un grajd.

Pe Stângăceni, sat Pociumbenii (care are numi iarăși de pe acei pociumbi, fiind cu apropiere), doă iazuri cu doă mori și o casă proastă” [15, p. 226-229].

În 1810, logofătul Grigoraș Sturza stăpânea moșiile Corlăteni, Răce și Alunișul, din ținutul Iași. Venitul acestor moșii a fost cumpărat de negustorii greci Dumitru Haret și Luca Eustratiu [14, p. 294-295].

În arhiva fostului Tribunal rus din Chișinău, după cum scria în 1934 C. Georgescu-Vrancea, am dat de un dosar cu nr. 46 din 10 decembrie 1813, privind un schimb de moșii, săvârșit între spătarul Ioniță Bașotă care, după răpirea Basarabiei, rămăsese în această provincie și o seamă de boieri moldoveni, care se retrag în Moldova, preferând stăpânirea otomanească celei muscălești.

Mai întâi, scrie în continuare C. Georgescu-Vrancea, suspomenitul spătar face schimb cu vel vistiernicul Grigoraș Sturza dându-i (...). În schimb, spătarul Ioniță Bașotă primește de la vel vistiernicul Grigoraș Sturza, următoarele moșii: 1. Papornița și Nimoreni (Nicoreni – A. F.) zis și Ochiul Alb (moșie fără locuințe și sate); 2. Moșiile Răcea (cu sat), Corlătenii (cu sat), Alunișul (fără sat), toate alătura fiind în ținutul Eșii, ocolul Ciuhurului de Sus [18, p. 175-176].

E greu de deslușit, scrie Ștefan S. Gorovei, partea istorică de fantezie în această poveste a începuturilor familiei Sturdza. În 1495 apare, în adevăr, un Sturza între rezeșii din Nănești (Putna), dar legătura genealogică între acesta și Ion Struza – mare postelnic, pârçălab și hatman, între 1540 și 1552 – ca și între aceștia și hatmanul (Gavril) Sturza (m. 1615) e încă neprobată. Familia descinde din acesta din urmă, prin fiul Matei Sturdza. Urmașii acestuia au fost mari dregători în secolele XVII–XIX; pe Ilie Sturza, mare stolnic, mare paharnic și, apoi, mare vornic boierii au vrut să-l aleagă voievod, dar el a refuzat; Ioniță Sandu Sturza a fost, în Moldova, primul domn pământean (1822–1828), iar Mihail Sturza – primul domn regulamentar (1834–1849) [25, p. 236].

Pe parcursul secolelor XVI–XVII, Sturzeștii au

fost înrudiți cu familiile Huhulea, Hăbășescu, Andreiaș, Ghica, Palade, Petriceico, Ureche, Ursachi, Buhuș, Filipescu, Bucium, Jora, Ruset, Racoviță etc. [26, p. 328, 443-446].

14. Proprietatea lui Ionică Andrieș, biv vel jitnicer

La 21 iunie 1776, domnul Groigore III Ghica eliberează o carte biv vel jitnicerului Ionică Andrieș. Domnul spune: „...să fie volnic cu cartea domniei a meale a stăpâni sat întreg Fedeștii ce iaste pe Prut la ținutul Iașului, și pol sat Găurenii, iarăși la ținutul Iașilor de iasta parte de Prut, și părțile ce are din satul Buteștii pe Prut și Buteștii cei de câmpu iarăși la ținutul Iașului, care toate aceste moșii sântu alese și hotărâte de boeri hotarnici (...).

Deci să le aibă a stăpâni în toate sămnele precum s-au ales și s-au hotărât și să aibă a lua și a strânge și tot venitul din țarină, din fânaș, din prisăci și din grădini ce vor fi pentru neguțitorie și din bălțile ce vor fi și din tot locul cu tot venitul după obicei; cum și oamenii ce vor fi șazători cu casă să aibă a lucra zilele boerescului sau să de bani după hotărârile ponturilor ce sau făcut pentru toți de obștie” [20, p. 65-66].

Așadar, Ionică Andrieș stăpânea satul Fedești, jumătate din satul Găureni și părți din satele răzeșești Buteștii pe Prut și Buteștii de câmp. Stăpânul avea dreptul să strângă „din tot locul cu tot venitul”, iar locuitorii („șazători cu casă”) erau datori să lucreze boerescul etc.

15. Proprietatea familiei Bosie

În ținutul Iași, jitnicerul Ștefan Bosie a stăpânit părți din moșiile răzeșești Mânzești și Gângurești. Conform unui document din 2 iulie 1794, părțile respective au fost date, drept zestre, medelnicerului Vasile Onofrei (ginerele lui Ștefan Bosie). La 15 decembrie 1795 are loc cercetarea moșiilor Mânzești și Gângurești. Cu această ocazie, medelnicerul Vasile Onofrei prezintă câteva scrisori privind Mânzeștii (de la 19 octombrie 1656, 8 septembrie 1670, 3 iulie 1680, 1 mai 1708, 1 iulie 1723), în care și-a găsit reflectare procesul de înstrăinare a ocinilor strămoșești. Mânzeștii a umblat, din vechime, pe trei bătrâni. Asemenea scrisori (de la 15 octombrie 1656, 15 august 1666, 3 iulie 1680) sunt prezentate și pentru satul Gângurești [27, p. 329-337].

Deci, părți din satele răzeșești Mânzești și Gângurești trec, cu timpul, în proprietatea jitnicerului Ștefan Bosie, iar de la el – la medelnicerul Vasile Onofrei. În așa mod decurgea, fie mai rapid sau mai lent, procesul de destrămarea moșiilor răzeșești.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, vorbind la general, se prelungește și se adâncește procesul de concentrare a satelor în mâinile unora și acelorași proprietari. Astfel, în anii '70 ai secolului al XVIII-lea, cele mai multe sate

în ținutul Iași le stăpânea familia Cantacuzino, iar la începutul secolului al XIX-lea – familiile Sturza, Balș și Ruset. Majoritatea proprietarilor cu dregătorii (lo-gofăt, vistier, șetrar, medelnicer, hatman, pitar, stolnic, cămăraș, spătar, paharnic, clucer, vornic, sulger, sardar, ban, căminar etc.) aveau în stăpânire un sat sau doar părți de sate [24, p. 193-203; 3, p. 278-299].

Așadar, am putea spune că dregătoria ținea, într-un anumit fel, boieria. Căci, cei înzestrați cu funcții dispuneau de mai multe și mai mari posibilități în privința lărgirii și protejării averii personale. Pierderea dregătoriei („boierirea”) de către persoanele avute, ducea la șubrezirea situației lor materiale.

Referințe bibliografice

1. Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului (CDM). Vol. III, 1653–1675. București: Direcția Arhivelor Statului, 1968. 692 p.
2. CDM din DAC. Vol. V, 1701–1720. București: Direcția Arhivelor Statului, 1974. 653 p.
3. Condica vistieriei Moldovei la 1803. Editor C. Istrati. Iași: Editura Universității Al. I. Cuza din Iași, 2010. 420 p.
4. Documenta Romaniae Historica DRH. A. Moldova. Vol. VIII (1585–1592). Volum întocmit de I. Caproșu. București: Editura Academiei Române, 2014. 1058 p.
5. DRH. A. Vol. XXIII (1635–1636). Volum întocmit de L. Șimanschi, N. Ciocan, G. Ignat. București: Editura Academiei Române, 1996. 907 p.
6. DRH. A. Vol. XXIV (1637–1638). Volum întocmit de C. Cihodaru și I. Caproșu. București: Editura Academiei Române, 1998. 740 p.
7. DRH. A. Vol. XXV (1639–1640). Volum întocmit de N. Ciocan, D. Agache, G. Ignat și M. Chelcu. București: Editura Academiei Române, 2003. 708 p.
8. DRH. A. Vol. XXVI (1641–1642). Volum întocmit de I. Caproșu. București: Editura Academiei Române, 2003. 669 p.
9. DRH. A. Vol. XXVII (1643–1644). Volum întocmit de P. Zahariuc, C. Chelcu, S. Văcaru, N. Ciocan, D. Ciurea. București: Editura Academiei Române, 2005. 727 p.
10. DRH. A. Vol. XXVIII (1645–1646). Volum întocmit de P. Zahariuc, C. Chelcu, M. Chelcu, S. Văcaru, N. Ciocan, D. Ciurea. București: Editura Academiei Române, 2006. 946 p.
11. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1751–1774). Cărți domnești și zapise. Colecția Moldova în epoca feudalismului, vol. IX. Volum realizat de: L. Svetlicinai, D. Dragnev, E. Bociarov. Coordonator: D. Dragnev. Chișinău: Civitas, 2004. 315 p.
12. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1775–1786). Cărți domnești și zapise. Colecția MEF, vol. X. Volum realizat de: L. Svetlicinai, D. Dragnev, E. Bociarov. Coordonator: D. Dragnev. Chișinău, 2005. 314 p.
13. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei la începutul secolului al XIX-lea (1801–1806). Cărți domnești și zapise. Colecția MEF. Vol. XII. Volum realizat de: L. Svetlicinai, D. Dragnev, E. Bociarov. Coordonator: D. Dragnev, membru corespondent al AȘM. Chișinău: Elan Poligraf, 2012. 527 p.
14. Documente privind istoria Moldovei sub ocupație militară rusă (1806–1812). Selecție și prefață de A. Agachi și I. Varta. Selecție de V. Constantinov, L. Svetlicinai, T. Varta. Chișinău: Litera. 2012. 487 p.
15. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în perioada războiului ruso-turc: 1806–1812. Vol. I, noiembrie 1806 – iulie 1808. Ediția a II-a. Volum întocmit de: D. Dragnev, L. Svetlicinai (coordonatori, editori). T. Candu, T. Ciobanu, V. Constantinov (editori). Bacău: Vicovia, 2016. 436 p.
16. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. I. Acte interne (1408–1660) editate de I. Caproșu și P. Zahariuc. Iași: Dosoftei, 1999. 684 p.
17. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. III. Acte interne (1691–1725) editate de I. Caproșu. Iași: Dosoftei, 2000. 735 p.
18. Georgescu-Vrancea C. Boierimea basarabeană și pacea din București din anul 1812. In: Arhivele Basarabiei, 1934, nr. 2, p. 175-180.
19. Ghibănescu Gh. Surete și izvoade (Documente slavo-române). Vol. IV. Iași: Dacia, P. & D. Iliescu, 1903.
20. Ghibănescu Gh. Surete și izvoade (Documente basarabene). Vol. XI. Iași: Dacia, P. & D. Iliescu, 1922.
21. Mihail P. Documente și zapise moldovenești dela Constantinopol (1607–1806). Iași: Lupta Moldovei, 1948. 118 p.
22. Moldova în epoca feudalismului (MEF). Vol. IV. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești 1641–1660. Alcătuitori: D. Dragnev, A. Nichitici, L. Svetlicinaia, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1986. 365 p.
23. MEF. Vol. V. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești 1661–1670. Alcătuitori: D. Dragnev, A. Nichitici, L. Svetlicinaia, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1987. 327 p.
24. MEF. Vol. VII. Recensămintele populației Moldovei din anii 1772–1773 și 1774. Alcătuirea, cuvântul introductiv și comentariile de P. G. Dmitriev. Chișinău: Știința, 1975. 606 p.
25. Sion C. Arhondologia Moldovei. București: Minerva, 1973. 369 p.
26. Stoicescu N. Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova, în sec. XIV–XVII. București: Editura Enciclopedică Română, 1971. 456 p.
27. Uricaru sau colecțiune de diferite acte care pot servi la istoria românilor, de T. Codresu. Vol. XV. Iași: Tipografia Buciumului Român, 1889. 415 p.

Alexandru Furtună (Chișinău, Republica Moldova).

Doctor în istorie, conferențiar cercetător, Institutul de Istorie.

Александр Фургунэ (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар-исследователь, Институт истории.

Alexandr Furtuna (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Research Associate Professor, Institute of History.

E-mail: alexandrufurtuna32@yahoo.com

PERSONAJE DEMONICE ÎN BASME MAGICE GĂGĂUZE

Rezumat

Personaje demonice în basme magice găgăuze

În funcție de origine, dușmanii eroului principal pot fi divizați convențional în două grupe: 1) niște ființe fantastice cu caracter mitologic – *Cadı-Babusu, dev, tepägöz, ajder, balaur, evrem, rusali, şeytan*, moșneagul cu barba lungă-piticul; 2) personajele negative sunt luate chiar din viața cotidiană, imprimând poveștii un spirit social și un colorit satiric bine pronunțat – *padișahul, mama vitregă cu fiica sa, frații sau surorile invidioși* ș. a. Numele lor sunt legate de următoarele subiecte: *Învingătorul zmeului* (AT 300 A), *Trei împărății subterane* (AT 301), *Bob de mazăre rostogolit* (ICS 312 D), *Fuga miraculoasă* (AT 313), *Laptele de animal sălbatic* (ICS 315). Povestea magică găgăuză prezintă într-un mod verosimil imaginile dușmanilor eroului. Ea îi contrapune și îi compară cu eroul adevărat, care este un om cinstit, puternic și neînfricat, și, din toate punctele de vedere, cu o treaptă mai sus decât personajele negative din povești: răi și cruzi, lăudăroși și proști, urâți și imorali etc. Respectând principiul istorismului și cercetând materialele de arhive și de teren, precum și literatura de specialitate destul de bogată, autorul ajunge la concluzia că personajele demonice ale poveștii magice găgăuze, ca rezultat al dezvoltării durabile sociale și culturale, conține în sine influența diferitor epoci și popoare.

Cuvinte-cheie: povestea magică găgăuză, personaje demonice, ființe fantastice cu caracter mitologic.

Резюме

Демонические персонажи в гагаузских волшебных сказках

В зависимости от происхождения противники главного героя могут быть разделены на две группы: 1) фантастические существа мифологического характера – *Cadı-Babusu, dev, tepägöz, ajder, balaur, evrem, rusali, şeytan*, длиннобородый старик-карлик; 2) отрицательные персонажи, такие как падишах, мачеха с дочкой, завистливые братья и сестры и другие, выхваченные из самой жизни и придающие сказке ярко выраженную социальную остроту и сатирическую окраску. Их имена связываются обычно со следующими сказочными сюжетами: *Победитель змея* (AT 300 A), *Три подземных царства* (AT 301), *Катигорошек* (СУС 312 D), *Чудесное бегство* (AT 313), *Звериное молоко* (СУС 315). Гагаузская волшебная сказка яркими красками рисует образы демонических персонажей. Она противопоставляет их настоящему герою – честному, сильному и бесстрашному человеку, стоящему во всех отношениях выше злых и жестоких, хвастливых и глупых, безобразных и безнравственных сказочных

персонажей. Соблюдая принцип историзма и исследуя архивные и полевые материалы, а также богатую научную литературу, автор пришел к выводу, что в результате социального и культурного развития в течение большого исторического периода демонические персонажи в гагаузской волшебной сказке испытали на себе влияние разных эпох и народов.

Ключевые слова: гагаузская волшебная сказка, демонические персонажи, фантастические существа мифологического характера.

Summary

Demonic personages in the Gagauz fairy tales

Depending on the origin, the enemies of the protagonist can be conditionally divided into two groups: 1) fantastic creatures of mythological character – *Cadı-Babusu, dev, tepägöz, ajder, balaur, evrem, rusali, şeytan*, long-beard old dwarf; 2) negative personages, such as padishah, stepmother with her daughter, envious brothers and sisters and others are true to life and give the fairytale a brightly pronounced social acuteness and satirical coloring. These names are related to the following fairytale plots: *Conqueror of the snake* (AT 300 A), *Three underground Kingdoms* (AT 301), *Roll-peas* (ICS 312 D), *Wonderful Flight* (AT 313), *Milk of a Beast* (ICS 315). In a rather true way, Gagauz fairytale illustrates demonic personages. These are opposed to the protagonist – a honest, strong and fearless man, who, in every respect, stands higher than wicked and cruel, boasting and silly, ugly and immoral fairytale personages. Observing the principle of history and investigating archives and field material, also the rich scientific literature, the author concluded that demonic personages in the Gagauz fairytale, as the result of social and cultural evolution during a long historical period, contains in it the influence of different epochs and peoples.

Key words: Gagauz fairy tale, demonic personages, fantastic creatures of mythological character.

În acțiunile și tendințele, precum și în peregrinările sale, eroul principal din poveștile găgăuze în-tâlnește nu numai eroii buni de basme ce devin susținătorii lui, dar și diferite tipuri de dușmani, vrăjmași care întruchipează o forță rea. Ei sunt înzestrați cu o putere neobișnuită, imensă, au un chip înspăimântător, mănâncă oameni, sunt nesățioși, vicleni, îngâmfaiți ș. a. m. d. Lupta cu ei este principala sarcină a eroului, iar rezultatul luptei reprezintă triumful Binelui asupra Răului.

Conform cercetătoarei române Antoaneta Olteanu, „personajele mitologice malefice pot să apară în basme e x p l i c i t, purtând nume specifice, sub care le întâlnim și în povestiri (*vrăjitoare, strigoii, Muma Pădurii, draci* etc.). În același timp, pot îndeplini și funcții specifice (*realizarea farmecelor, producerea de boli, moarte* etc.), dar acest fenomen nu este caracteristic pentru apariția lor în basm. Cel mai adesea are loc nominalizarea directă a eroului, uzându-se de numele personajului malefic, având însă funcțiile tipice personajelor de basm. Aici intră *spirite ale pădurii (leșii), ale apei (vodjanoj, Morskoj car’), ale naturii (Morozko, veter, vichor’), morți necurați (mertvecy), vrăjitori (ved’mj, kolduny)*.

Pe de altă parte, dacă nu considerăm personajele mitologice din basme drept clișee ale genului<...>, ci efectiv intruziuni ale vechilor reprezentări magico-religioase, putem considera că basmele se fac ecoul unor mai vechi concepții despre lume, în care magia, văzută ca o participare activă a individului cunoscător la destinele individuale sau cosmice, este mijlocul prin care se realizează acțiunile tuturor personajelor din basm” [1, p. 159-160].

Dintre personajele demonice ale poveștii magice găgăuze ne-au atras atenția îndeosebi chipurile eroilor malefici: *Cadı-Babusu* (Giadi-Babusu), *tepägöz* (tepeaghioz), *dev* sau *Dev adamı* (Dev adamî), *rusali* (zânele apelor).

Chipul lui **dev** [< pers. *div* – demon] este larg răspândit la popoarele iraniene și turcice. În folclorul tadjic, de exemplu, *dev* este un uriaș, acoperit cu blană, cu gheare ascuțite la mâini și la picioare, cu o față groaznică. *Dev* urăște omul, îl omoară și în fiecare zi mănâncă câte doi oameni – la prânz și la cină.

În mitologia popoarelor turcice din Asia Mică și Mijlocie, Kazahstan, Siberia Occidentală, Povolgia și la găgăuzi, *dev* este un duh rău. El este prezentat ca o ființă de sex masculin sau feminin cu o putere de uriaș, câteodată cu câteva capete.

Uneori *dev* are înfățișarea unui ciclop (la popoarele Asiei Mijlocii și Kazahstanului, la fel și la turci). La turci și găgăuzi *dev*-uriașa are niște sâni lungi, pe care îi aruncă peste umeri. Acest personaj mitologic are o răspândire mai largă la uzbeki, iar la alte popoare, inclusiv la găgăuzi, el apare de cele mai multe ori ca un personaj de poveste (păstrându-și trăsăturile mitologice) [6, p. 203].

În povestea găgăuză, *dev* este un uriaș cu coarne, groaznic la față, acoperit cu blană, înzestrat cu putere enormă, dar, în același timp, este fricos, evită întâlnirile directe cu omul. Are un mod de viață asemănător cu omul, dar se deosebește de el prin faptul că stăpânește bogății imense, obiecte și animale minunate. *Dev* deseori răpește fete frumoase, pe fiicele

padișahului. Eroul care luptă împotriva lui învinge întotdeauna [3, p. 41-47].

Este interesant faptul că uneori *dev* se împrietește cu eroul, ajutându-l în faptele lui de vitejie [3, p. 5-24]. Deci, chipul lui *dev* în povestea magică găgăuză este neuniform, bivalent: *dev* se prezintă și ca un susținător, și ca un dușman.

În schițele și materialele etnografice ale cercetătorului rus Valentin Moșkov citim următoarele: „Între uriași găgăuzii diferențiază: 1) niște oameni pur și simplu uriași și-i numesc *dev* și 2) *Tepägöz*, adică cei care mănâncă oameni, cu un ochi în creștetul capului (de la cuv.: *tepä* – creștetul capului, vârf, pisc și *göz* – ochi)” [5, p. 73].

Tepägöz (Tepeaghioz) (cuvântul este de proveniență turcică și înseamnă „ochi în creștetul capului”) este o ființă demonică cu chip de monstru, cu un ochi în creștetul capului, apropiat de chipul lui *dev*, tot atât de dușmănos oamenilor. *Tepägöz* joacă rolul unui răpitor perfid al fetelor frumoase, primejdios și viclean, cu o putere deosebită.

Chipul lui *tepägöz* este des întâlnit în folclorul găgăuz. Continuând vechea tradiție medievală a legendelor epice ale diferitor popoare despre ciclopi, variantele găgăuze au păstrat trăsăturile formelor clasice antice ale subiectelor analogice [8, p. 29-47; 9; 2].

O răspândire largă are subiectul în care *tepägöz* îl gonește pe om în peștera sa și hotărăște să-l mănânce, dar omul îl orbește pe ciclop, împungându-l în ochi cu un obiect ascuțit, după care îmbracă o blană de oaie și iese din peștera [7, p. 165-175].

Cuvântul *tepägöz* // *tepegöz* este de proveniență turcică și înseamnă „ochi în creștetul capului”. Chipul lui *tepägöz* descinde de la chipul uriașului-căpcăun *Depe-Göz*, personajul eposului oguz [4]. *Depe-Göz*, căruia zilnic i se aduceau pentru hrană doi oguzi, a fost orbit în peștera sa (apoi ucis) de voinicul *Bisat*.

Subiectul despre orbirea uriașului este foarte bine cunoscut în întreaga lume din mitologia greacă. Dar în povestea găgăuză *Дев адамын оолу* („Fiul uriașului-om”) moartea uriașului este foarte asemănătoare cu moartea lui *Koscei*, a magului răutăcios din mitologia și povestea slavă de est. Sufletul lui sau duhul necurat (*tlisim*) este ascuns în câteva obiecte sub formă de ființe fantastice, aflate una în alta: *Пек йыракта вар бир Кааз даасы, даайын ичиндä вар бир гөл, орада үзер үч өрдек. Илери гидер бир еркек өрдек. О өрдäйн катысында вар бир ока ташы. О ташын ичиндä вар үч синек. Оннар беним тылсымым* [3, p. 18-20] (În depărtare este Pădurea Gâștelor, în care este un lac, acolo înoată trei rațe. Înainte plutește rățoiul. În stomacul acestui rățoi este o piatră, cu greutatea de o oacă (< găg. *oka* este o măsură de greutate veche, egală cu 1,283 kg – V. S.).

În piatră sunt trei muște. Ele sunt sufletul meu). Fiica padișahului îl ispitește pe uriaș și află unde este ascunsă moartea lui, transmite taina personajului salvator, care răpește puterea dușmanului și îl omoară.

Vrăjitoarea rea, crudă, răzbunătoare, zgrițuroaică cu părul lung în poveștile magice găgăuze, de obicei, poartă numele de **Cadı-Babusu** (Giadî-Babusu) [*< pers. cadı – vrăjitoare >*].

Prezintă interes informația lui Valentin Moșkov despre două femei-uriașe, prima dintre care seamănă cu *Cadı-Babusu*, iar a doua are chipul lui *Dev*, fiind de sex feminin, și pe care am examinat-o mai sus: „În una din poveștile înregistrate de mine, găsim două *<...>* femei-uriașe – *dev-babu*. Fiecare apariție a lor este însoțită în poveste de o frază invariabilă semirimată, și anume, după cum în poveștile noastre vrăjitoarea este nedespărțită de pământ, iar Mama Pădurii de căsuța pe picioare de găină, așa și *Dev-babu* – «din mers bate și scârțâie din toiag, cosește lealea și zambila, bea cafea și fumează tutun». În variantele rusești ale poveștii *<...>* pot fi comparate cu *Baba-Cloanța*, deoarece, probabil, aceste două ființe mitologice au multe trăsături comune. *<...>* Sunt ființe mitologice răutăcioase de sex feminin, având o mare dorință de a comunica cu oamenii, deși au inima rece și nemilosă. Ele sunt de statură înaltă, cu o înfățișare istovită, palide la față, cu părul lung și zburlit și sânii lăsați în jos, pe care-i aruncă peste umeri – iată portretul lor. Ele trăiesc în peșteri adânci *<...>*” [5, p. 73].

Să trecem în continuare la cercetarea chipului *Cadı-Babusu*. Ea trăiește în împărăția subterană sau într-un bordei din pădure și poate să se transfigureze: *Курти пинер бейгиринă да гелер о евă, булэр жьады бабусуну. Ачан жьады бабусу гөрер Куртийи, олэр текерлек. Курти кылыжыннан парча кесер о текерляй. Бундан сора дөнер бир койуна. Курти топузуннан даадэр о койунун буйнузларыны. Ама жьады етишитирер олмаа бир клочка. Курти салэр бычааннан кесмăй о клочкайы, ама етишитирер кесмăй гагасыны, сора са тутэр да дешер о клочкайы* [3, p. 39] (Curti încalecă pe cal și se apropie de casă, o găsește pe Giadî-Babusu. Când îl vede pe Curti, ea se preface într-o roată. Curti cu paloșul taie roata în bucăți. După aceea, Giadî se preface într-un berbec. Cu paloșul său Curti îi desface capul în două. Dar Giadî reușește să se transforme într-o cloșcă. Curti și-a făcut vânt cu cuțitul s-o taie, dar a reușit să-i taie doar ciocul, apoi a prins-o și a străpuns-o).

Hiperbola în cazul descrierii puterii *Cadı-Babusu*, a posibilităților ei este utilizată în poveste pentru a construi un fundal pentru activitatea eroului principal, într-o apreciere eroismului lui.

Faptul că *Cadı-Babusu* trăiește în pădure sau în împărăția subterană ne dă posibilitatea de a pre-

supune că această eroină este în legătură directă cu străvechiul chip al stăpânei animalelor sălbatice și al lumii celor morți. Personaje asemănătoare cu *Cadı-Babusu* sunt cunoscute și în mitologiile slavonă (*Baba-Iaga*), germană (*Frau Holle* în poveștile nemțești), greacă (*Calipso*), romanică de est (*Mama Pădurii // Muma Pădurii*), turcică (la kazahi – *Măstan-kempir*, tătară din Siberia Occidentală – *Muskortka*) ș. a. [6, p. 694-704].

În perioada religiei creștine, chipul *Cadı-Babusu* a început să fie interpretat drept un chip al unei vrăjitoare, zgrițuroaice, a unui duh necurat, ceea ce a determinat sporirea aprecierii ei negative.

Rusaliile sunt ființe mitologice, de regulă, răufăcătoare, în care se transformă fetele decedate. În povestea *Дев оолу хем русали* (Fiul uriașului și rusaliile) ele sunt prezentate astfel: *<...>* чыкэр бир русали: балабан, кафасы демирли кадар бүүкмүш. Башлээр о русали кавал чалмаа. Бири да чыкмыш күчүжүк русали, аршын кадар бойу, кафасы демирли кадар. О да даул дүвәрмиш. Сора бирәр-бирәр топланмышлар оники киши, башламышлар хору ойнамаа [3, p. 13] (*<...>* iese o rusalie: înaltă, cu un cap mare de mărimea unei demirlii (*< găg. demirli* este o măsură de greutate veche de măsurat grăunțele, egală cu 21,5 kg, – V. S.). Începe rusalia să cânte la fluier. Mai apare o rusalie mică, de statura unui *arșin* (adică 71,12 cm – V. S.) și capul cât o demirliie. Ea bate toba. Apoi unul câte unul s-au adunat doisprezece oameni și au încins o horă).

Rusaliile noastre locuiesc sus în munții acoperiți cu păduri, spre deosebire de zânele apelor din mitologia slavonă, legată de șesuri. Le deosebesc, de asemenea, și faptul că rusaliile la găgăuzi posedă obiecte fermecate: fluier, inel. Inelul dăruit eroului de către rusalie este însuflețit, are glas și îi indică oarbei locul unde se află cel urmărit cu strigăte: *Гел бурайы!* (Vino încoace!). Pentru a se salva, eroul este nevoit să-și taie degetul, pe care era îmbrăcat inelul, și să-l arunce în fântână [3, p. 14].

Chipul rusaliilor ni se prezintă ca un personaj demonic, legat cu lumea celor morți: prin urmare, sub influența creștinismului, rusaliile sunt identificate cu chipurile răuvoitoare ale răposaților „amanețați”, decedați în urma morții nefirești.

Deci, sistemul de imagini din povestea magică găgăuză reflectă conceptul despre frumos și urât, înălțare și josnicie, bine și rău în viziunea populară. Poetica poveștii magice găgăuze tinde spre idealizarea eroului principal și corespunde tradițiilor narative ale creației populare orale a neamului. Compoziția, procedeele și mijloacele artistice imprimă plasticitate poveștii, integritate și expresivitate chipurilor și comportamentului lor în poveste.

Lista abrevierilor

AT – Clasificarea după Aarne–Thompson. *Vezi*: The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's „Verzeichnis der Marchentypen“ (FFC 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. FFC 184, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964 (1973). 588 p. (FFC – Folklore Fellow Communications).

găg. – limba găgăuză.

ICS – Indicatorul Comparativ al Subiectelor. *Vezi*: СУС.

pers. – limba persană.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 442 p.

Referințe bibliografice / References

1. Olteanu A. Personaje demonice în basme românești, rusești și ale altor popoare. In: Revista de Etnografie și Folclor. București, 1999. T. 44, nr. 2–3, p. 157-167.

2. Ботезату Г. Г. Мотивул Полифем (Aa Th 1137) ын басмул ероик. In: Спечииле фолклориче ши реалитатя историкэ / Ред. Г. Г. Ботезату. Кишинэу: Штиинца, 1985, п. 34-50. / Botezatu G. G. Motivul Poli-fem (Aa Th 1137) în basmul eroic. In: Speciile folclorice și realitatea istorică / Red. G. G. Botezatu. Chișinău: Știința, 1985, p. 34-50.

3. Булгар С. С. Дев адамын оолу: Масаллар. Кишинев: Литература артистикэ, 1990. 64 с. / Bulgar S. S. Dev adamyn oolu: Masallar. Chisinev: Literatura artistike, 1990. 64 s.

4. Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1962. 299 с. / Книга моего дедя Korkuta: Oguzskiy geroi-cheskiy epos. М.–Л.: Izdatel'stvo AN SSSR, 1962. 299 s.

5. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы. In: Этнографическое обозрение. М., 1901. Т. LI, № 4, с. 1-80. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uezda: Ethnograficheskie ocherki i materialy. In: Ethnograficheskoe obozrenie. М., 1901. Т. LI, nr. 4, s. 1-80.

6. Мифологический словарь / Гл. Ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с. / Mifologicheskiy slovar' / Glavnyy redaktor E. M. Meletinskiy. М.: Sovetskaia entsiklopediia, 1991. 736 s.

7. Фолклор дин Бужяк / Алк.: Г. Г. Ботезату, И. В. Буруянэ, Н. М. Бэшу, Е. В. Жунгиету, Л. И. Куруч, С. Г. Морару, Ю. И. Филип, А. С. Хынку, В. А. Чиримпей, И. Д. Чобану. Кишинэу: Штиинца, 1982. 430 п. / Folclor din Budgeac / Alc.: G. G. Botezatu, I. V. Buruiiană, N. M. Băieșu, E. V. Junghietu, L. I. Curuci, S. G. Moraru, Iu. I. Filip, A. S. Hăncu, V. A. Cirimpei, I. D. Ciobanu. Chișinău: Știința, 1982. 430 p.

8. Чимпоеш Л. С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев: Museum, 1997. 199 с. / Chimpoesh L. S. Dastannyy epos gagauzov. Chisinev: Museum, 1997. 199 s.

9. Чимпоеш Л. С. Мифический образ Тепягёза в фольклоре гагаузов. In: Știința, 1996, nr. 2, p. 11. / Chimpoesh L. S. Mificheskiy obraz Tepiagioza v folklоре gagauzov. In: Shtiintsa, 1996, nr. 2, p. 11.

Vitali Sîrf (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Виталий Сырф (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Vitaly Syrf (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: vsirf.64@gmail.com

Irina IJBOLDINA

PROBLEMELE PARTICULARITĂȚILOR ETNO-REGIONALE DE DEZVOLTARE A LITERATURII RUSE A BASARABIEI ANILOR 1880–1900. TEMATICA BASARABEANĂ ÎN PROZA LOCALĂ

Rezumat

Problemele particularităților etno-regionale de dezvoltare a literaturii ruse a Basarabiei anilor 1880–1900. Tematica basarabeană în proza locală

Autorul examinează o perioadă distinctă în dezvoltarea literaturii de expresie rusă în Basarabia, inițial plănând-o într-un sistem de periodizare general al evoluției literaturii ruse din Basarabia pe parcursul a 200 de ani în secolele XX–XXI. Este propusă o periodizare în 5 etape, care în mare parte coincide cu schimbările ale 4 paradigme culturale în urma reconfigurărilor politice: Imperiul Rus – România regală – Uniunea Sovietică – Republica Moldova, atenționând asupra faptului că literatura rusă a reflectat căile de dezvoltare a întregului sistem cultural polietnic din Republica Moldova. Ea a parcurs o cale de la originile realismului, prin eliminarea unor întregi straturi culturale în anii cataclismelor, spre realismul socialist, și mai departe către varietatea postmodernă. Autorul insistă asupra continuității procesului literar în constituirea literaturii originale basarabene. Accentul principal în această lucrare este pus pe perioada de dezvoltare a prozei ruse din Basarabia anilor 1880–1900, în care sunt evidențiate principalele particularități ale literaturii locale: legătura strânsă cu presa periodică locală (procesul literar s-a constituit pe paginile ziarului, cu contribuția oamenilor de litere locali), includerea realităților etnologice, apelul la tematica și subiectele folclorului moldovenesc, utilizarea activă a expresiilor populare ale băștinașilor. Autorul articolului nu evidențiază proza acestui segment cronologic într-un curent literar separat, dar îi atribuie calitățile unei trepte distincte în evoluția literaturii ruse din Basarabia, în limitele căreia principalele caracteristici ale problematicii și poeticii sale sunt legate de elaborarea tematicii etno-regionale.

Cuvinte-cheie: literatura rusă a Basarabiei, particularități etno-regionale, realități etnografice, context istoric, periodizare.

Резюме

Вопросы этнорегиональных особенностей развития русской литературы Бессарабии 1880–1900-х гг. Бессарабская тематика в местной прозе

Автор статьи обращается к теме развития русской литературы Бессарабии, прежде всего исходя из периодизации 200-летней эпохи развития русской литературы Молдовы (XIX–XXI вв.). Предлагается вариант хронологического деления русской литературы на 5 этапов, которые отражают смену четырех культурных и политических парадигм: Россий-

ская империя – Королевская Румыния – Советский Союз – Республика Молдова, исходя из того, что русская литература служила отражением пути развития полиэтнической Молдовы и прошла этот путь от истоков реализма – через выпадение огромных пластов культуры в годы катаклизмов – к соцреализму – и далее – к постмодернизму. Автор указывает на преемственность литературного процесса в формировании самобытной литературы Бессарабии. Главный акцент в данной работе сделан на периоде развития русской прозы Бессарабии в 1880–1900-х гг., где выделяются отличительные особенности этой литературы: тесная связь с периодической печатью (литературный процесс формировался на страницах газет силами местных литераторов), включение этнографических реалий, обращение к темам и сюжетам молдавского фольклора, активное использование народных выражений и молдовенизмов. Автор статьи не определяет прозу данного хронологического отрезка как часть отдельного литературного направления, но говорит о новой и важной ступени в развитии русской литературы, где основные свойства ее проблематики и поэтики лежат в русле разработки этнорегиональной тематики.

Ключевые слова: русская литература Бессарабии, этнорегиональные особенности, этнографические реалии, исторический контекст, периодизация.

Summary

The problems of ethno-regional peculiarities of Russian literature development in Bessarabia in the 1880s – 1900s. Bessarabian topic in local prose

The author of the article addresses the issue of Russian literature development in Bessarabia. First of all, she offers the periodization of the 200-year Russian literature in Moldova (XIX–XXI centuries). Russian literature development is proposed to be divided into 5 stages. Such a division reflects the consequent change of 4 cultural and political paradigms: the Russian Empire – the Royal Romania – the Soviet Union – the Republic of Moldova, drawing attention to the fact that Russian literature has always been a reflection of the poly-ethnic Moldova development. It passed the way from the origins of realism – through the fall of huge layers of culture in the years of cataclysms – to socialist realism – and further – to postmodernism. The author points out the continuity of the literary process formation in Bessarabia. In the article, she emphasizes the period of 1880s–1900s in the Russian prose of Bessarabia development and distinguishes its following characteristics: a close

relationship with the local periodical press (literary process was formed on newspapers pages by local writers), the use of ethnographic realities, reference to topics and plots of Moldovan folklore, the active use of popular expressions and Moldavianisms. The author does not characterize the prose of this chronological fragment as a separate literary direction, but considers it as a new and important step in the development of Russian literature, whose main peculiarity is the development of ethno-regional topic.

Key words: Russian literature of Bessarabia, ethno-regional peculiarities, ethnographic realities, historical context, chronological periodization.

Noțiunea cuprinsă în sintagma „literatura rusă a Basarabiei” poartă însemnele unei convenționalități și cuprinde un fenomen cu limite cronologice discutabile și o evoluție neomogenă a procesului literar. Ambiguitatea abordărilor terminologice („literatura rusă a Basarabiei”, „literatura rusă din Basarabia”, sau versiunea utilizată în anii '90 ai secolului al XX-lea – „Literatura de expresie rusă din Basarabia”) [2, p. 128-132], inevitabil conduce spre următoarele probleme: periodizarea, clasificarea, particularitățile sale etc. O contribuție notorie în elaborarea problematicii respective și în abordarea unor aspecte concrete privind literatura rusă a Basarabiei a fost oferită de criticii literari din Republica Moldova G. F. Bogaci, E. M. Dvoicenco-Marcova, C. F. Popovici, S. Gh. Pânzaru, V. M. Ciocanu, C. B. Șișcan, S. P. Procop [8, p. 10; 11; 20; 21; 23; 24; 1; 27; 22]. Cu toate acestea, mai multe probleme rămân fără răspunsuri, însă înainte de a trece la unele dintre ele, pentru segmentul anilor '80-'90 ai secolului al XIX-lea, ne vom opri asupra problemei periodizării generale a literaturii ruse a Basarabiei.

În cele ce urmează vom încerca să propunem o periodizare în calitate de instrument de lucru, cu toate că este evident caracterul schematic și convenționalitatea oricărei periodizări propuse, hotarele între perioade purtând oricum însemnul artificialității, fapt ce privește atât creația unor scriitori aparte, cât și procesul literar în întregime [4, p. 190-191]. Ținând cont de particularitățile etno-regionale ale Basarabiei, specificul istoric al evoluției aici a literaturii ruse, în periodizarea noastră ne vom conduce de schimbările esențiale ce se produc în perspectivele istorice, fără a pierde din vizor evoluțiile procesului literar. În consecință, propunem evidențierea a cinci etape în istoria literaturii ruse a Basarabiei.

Etapa I. Anii '20 – înc. an. '80 ai secolului al XIX-lea – perioada de constituire a literaturii locale de expresie rusă în Basarabia.

Etapa II. Anii '80 ai secolului al XIX-lea – 1918 – perioadă în care se formează literatura rusă din Basarabia cu evidente trăsături de originalitate.

Etapa III. 1918–1940/44 – perioada de dezvoltarea a literaturii ruse a Basarabiei în componența României, ca parte integrantă a literaturii emigrației ruse, nelipsind în același timp și accente distinctive locale.

Etapa IV. 1945–1991 – perioada constituirii literaturii RSS Moldovenești de expresie rusă.

Etapa V. 1991 – până în prezent, literatura rusă din perioada Republicii Moldova independente.

Pe parcursul unei istorii bicentenare de evoluție a literaturii ruse din Basarabia s-au produs de repetate ori schimbări ale paradigmelor culturale și istorico-politice, de la provincie (gubernie) a Imperiului Rus, la integrarea în cadrul Regatului României, apoi, prin schimbări de hotare (cu excluderea ținutului Hotinului și a ținuturilor sudice, dar cu adaosul zonei transnistrene), este configurată în formatul RSSM în cadrul URSS și, în final, păstrând formal aceeași configurație teritorială – devine Republica Moldova independentă. Literatura rusă a reflectat aceste schimbări, dar fiind totodată și influențată puternic de ele, realizând un parcurs de la originile și afirmarea realismului, prin eliminarea unor straturi culturale în anii marilor cataclisme europene din timpul Primului și celui de-al Doilea Război Mondial, prin impunerea „realismului socialist” spre diversitatea manifestărilor literare, cuprinse destul de lax, și probabil provizoriu, sub paradigma postmodernistă. Firește, în amplitudinea acestei evoluții, nu am ținut cont decât de curențele literare dominante, dar trebuie să ținem cont de varietatea procesului literar în orice circumstanțe.

Dat fiind faptul că, în limitele acestui articol, suntem în mod special interesați de literatura anilor '80-'90 ai secolului al XIX-lea, care cronologic aparține etapei a II-a (anii '80 ai secolului al XIX-lea – 1918) – etapă în care se formează literatura locală originală de expresie rusă din Basarabia, considerăm binevenită urmărirea particularităților principale ale dezvoltării sale către această vreme.

Pe parcursul primei etape de constituire a literaturii ruse a Basarabiei (aproximativ până la începutul anilor '80 ai secolului al XIX-lea), evoluția procesului literar de aici urma două direcții. Prima – apariția literaturii locale în limba rusă, creație a scriitorilor moldoveni: frații Alexandru și Boleslav Hâșdeu, fiul lui Alexandru – Bogdan Petriceicu Hâșdeu și Constantin Stamati-Ciurea. A doua – literatura rusă ce trata tematica locală, formată de oamenii de litere ruși, aflați în vizită în Basarabia în diverse vremuri: A. S. Pușkin, P. P. Svinin, V. F. Veltman, I. P. Liprandi, V. I. Dali L. N. Tolstoi ș. a. [18, p. 6-7].

Probabil, anume moștenirea literară a lui Constantin Stamati-Ciurea (1828–1898), fiul scriitorului Constantin Stamati, se plasează la intersecția celor două literaturi: română și rusă. Înainte de a se lansa cu opere în limba română, Stamati-Ciurea, pe parcursul mai multor ani, a scris cu precădere în limba rusă. Cărțile sale erau publicate la Chișinău și Odesa, ca de exemplu; „Reflexe din Basarabia” (1898) ș. a. El se poziționa în calitatea de discipol al lui I. Turgheniev și a creat o serie de texte, de descrieri lirice uimitoare ale naturii Basarabiei („Amintiri despre vânătoarea în Basarabia”, povestirea „Contrabandistul”), pe baza legendelor populare ucrainene, zugrăvește coliziuni dramatice ale tinerilor îndrăgostiți („Floarea de pădure”, „Sirena Niprului”), creează o schiță istorică cu accente beletristice despre cetățile de pe Nistru [9, p. 189-190].

Ca fondator al literaturii ruse din Basarabia poate fi considerat în deplină măsură A. F. Veltman (1800–1870), care a trăit și a activat aici pe parcursul a zece ani (1818–1828). El a creat o serie de opere legate de realitățile basarabene („Stâncile de la Costești”, „Radoi”, „Ianco-ciobanul”, „Ursul” (1841) ș. a.), dar și romanul „Călătorul” (1831), scris în baza materialului local și conținând importante materiale istorico-etnologice [10, p. 402-417; 4, p. 6-8]. Anume acest mediu și aceste premise au determinat formarea în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea a unei literaturi originale rusești din Basarabia, care s-a inspirat din tradițiile clasice rusă și moldovenească [18, p. 3-9], deci a acelui fenomen pe care l-am definit ca etapă distinctă – de formare a literaturii ruse originale a Basarabiei. Desigur, vorbim despre așa-numiții scriitori din „a doua linie”, printre care remarcăm prozatorii: O. Nacco (1840–1919), P. Crușevan (1860–1909), D. Surucean (1865–1902), V. Malinovschi (?), și poezii V. Lașcov (1861–1932), E. Iurcevschi (1875–?), Ia. Rovenschi (Ten'-Banco), P. Bacaleinic (1869–1915).

În acest caz, nu putem vorbi despre un curent literar cât de cât unitar, în metodă și stil, care ar fi asigurat coeziunea fenomenului literar menționat din perioada anilor '80 – 1918. Cu toate acestea, această nouă și importantă etapă în evoluția literaturii ruse din Basarabia își regăsește coeziunea în calitățile principale ale problematicei și poeticii sale, pe care le regăsim în domeniul etno-regional. Anume sub acest aspect, putem conchide că în această perioadă în Basarabia se constituie literatura originală rusă, bazată pe specificul polietnic basarabean, absorbind, în același timp, tradițiile clasice ale literaturilor rusă și moldovenească.

Literatura acestei perioade este în cel mai strâns mod legată de presa periodică locală. În condițiile

acelei perioade, astfel de ziare precum „Bessarabskii Vestnik” (care se edita la Chișinău din 1889 până în 1897), dar, de asemenea „Novorossiiskii Telegraf”, „Odesskii Listok” și „Odesskii Vestnic” (care au apărut aproximativ în aceeași vreme la Odesa), au jucat un rol esențial în viața culturală a regiunii [16, p. 5-11]. Procesul literar se desfășura pe paginile ziarelor, fiind asigurat de un grup de scriitori și publiciști basarabeni, printre care se evidențiau prozatorii: O. Nacco, P. Crușevan, D. Surucean, V. Malinovschi („Tartarin din Tarascon”), P. Bacaleinic, A. Matiușevschi. În presa basarabeană își publicau operele poezii V. Lașcov, E. Iurcevschi, V. Gofștetter, M. Polinovschi, Ia. Rovenschi și mulți autori anonimi, numele cărărora așa și a rămas necunoscut.

Una dintre temele principale ale acestei literaturi a fost problematica țăranimii basarabene, ce constituia majoritatea populației din regiune. Modul său de viață și-a găsit o reflectare notorie în literatura artistică a scriitorilor locali. În acest registru evidențiem proza Olgăi Nacco (1840–1919), care a publicat în anii '80–'90 ai secolului al XIX-lea în ziarele locale schițe artistice – „În profunzimea Basarabiei”, „Paparuda”, „În prinsoarea nevoii”, „Martorul. Din viața țăranilor înfomețați din gubernia Basarabia” (schițele și povestirile basarabene ale O. Nacco au apărut și în ediții separate între 1900–1913). Olga Nacco a profesat în literatură genurile minore. Toată moștenirea sa literară este constituită din schițe artistice și povestiri, în care tema principală era descrierea „vechimilor” basarabene, a tablourilor realităților basarabene și prin care scriitoarea a zugrăvit aspecte mai puțin cunoscute, dar uimitoare, din viața populației basarabene, viața cotidiană a moldovenilor, descrierea vie a obiceiurilor de familie și în legătură cu ele, a genurilor de creație populară orală [14, p. 146-150].

În acest context, fără îndoială, trebuie regândită creația literară a lui Pavel Crușevan (1860–1909), care a lăsat în literatura basarabeană o strălucită urmă, ca scriitor, ziarist și poet. Eroii săi – țărani săraci, mici negustori, sau „boierii” (nobilimea locală) – toți sunt purtătorii, mai înainte de toate, a caracterelor naționale locale. Scriitorul, cu un sarcasm de dimensiune gogoliană, satirizează în operele sale viciile și neajunsurile societății contemporane. Obiecte ale analizelor sale ironice devin atât moșierii importanți basarabeni, cât și simplii țărani sau funcționari ordinari: povestirea „Curcanii” (1897), romanul „Milioanele” (1903). Trebuie însă să menționăm și acel fapt că, din contul și în numele democratizării în ascensiune a literelor artistice – proces obiectiv ce a cuprins la limita secolelor XIX–XX întreaga literatură rusă – publicistica lui Pavel Crușevan a început să joace un rol agi-

tațional-propagandistic însemnat, fapt ce s-a răsfrânt nefast asupra carierei sale literare [15, p. 127-130].

Un colaborator activ, corespondent și columnist al ziarelor de epocă, Dmitrie Surucean (1856–1902), cunoscut prin articolele sale științifice pe probleme istorice și sociale, s-a plasat în avangarda publicisticii democratice din Basarabia. În această personalitate s-au întrunit publicistul și maestrul cuvântului, principala temă a intereselor sale fiind destinul popoului basarabean în trecut, prezent și viitor. La baza schițelor artistice ale lui Surucean regăsim subiecte din viața țăranimii nevoiașe, a țăganilor migratori, a cerșetorilor din Chișinău, prin care el plămădește chipul caracterului social și național al Basarabiei de la finele secolului al XIX-lea. Particularitățile problematice acestei proze rezidă în faptul că sunt abordate problemele sociale și etice ale „mediului” întruchipat în personalități particulare, reprezentate de D. Surucean: „Schițe asupra vieții basarabene” (1890), „Nenorociții” (1889), „Smintitul Roibu” (1892), dar și de alți autori, precum Victor Malinovschi: „Baba Ceana” (1889), „Nebuna Anica” (1889), „În judecata județeană” (1890) [13, p. 134-139].

Specificul publicațiilor în ziare a determinat caracteristicile originale de gen ale literaturii ruse din Basarabia acestei perioade. Astfel, pe primul plan se plasează literatura genurilor prozaice minore: povestiri, scene, extrase, însemnări, un rol de frunte fiind deținut de schița artistică. Precum s-a menționat, tematica principală cultivată în această proză era legată nu numai de descrierile „antichităților” basarabene (O. Nacco), dar și de tablourile realităților locale contemporane (P. A. Crușevan, D. Surucean). Aceste opere, concepute în totalitate, prezintă o adevărată enciclopedie a vieții basarabene, cu imagini din trecut, ale vieții cotidiene, ale tradițiilor și obiceiurilor și ale creației populare orale. Astfel, „coloritul” basarabean, bazat pe specificul polietnic al materialului furnizat de existența umană, obține în opera prozatorilor basarabeni o diversitate și o complexitate notorie.

În schițe artistice, scriitorii basarabeni reușeau să reprezinte spațiul cultural local în așa mod, încât literatura rusă a Basarabiei nu s-a ales doar cu texte „încărcate” de elemente culturale locale, dar cu un fenomen cultural-literar pe deplin original. Galeria chipurilor artistice create este, indubitabil, un tribut al epocii, dar la baza fiecăruia dintre ele se regăsește ceea ce poate fi definit – caracter național. În totalitatea lor, ele constituie particularitatea realității naționale din Basarabia la sfârșitul secolului al XIX-lea. Povestirile acestor scriitori, la baza cărora sunt materiale și schițe etnologice și folclorice, prezintă și un interes documentar, suplinind golurile din literatura artistică moldovenească și servind drept mărturie vie

despre trecutul ținutului din perspectivă etnologică [16, p. 128-132].

Creația poetică de pe paginile ziarului „Bessarabskii Vestnik” de asemenea a fost un fenomen important al vieții literare din ținut la limita secolelor XIX–XX. Un rol de frunte în acesta privință îi aparține lui Ia. Rovenschi („Ten’-Banco”), cele mai strălucite pagini ale creației sale fiind parodia (travestia) și satira. Bazându-se pe tradițiile poeziei năzuitoare de libertate ruse (A. Pușkin), Rovenschi și-a încercat puterile și în domeniul liricii „sociale”: „În noaptea întunecată”, „Pe restriște” (1892–1893). Poezia „liricii pure”, prezentă în secvențele literare ale ziarelor basarabene, reflectă specificul epocii, în care tonalitatea tristă și tragică, caracteristică perioadei anilor ’80, exprimă atitudinea autorilor față de realitatea înconjurătoare, o atitudine, de fapt, înstrăinată („În noaptea întunecată” de Polinovschi, „În țara exilului” de Gofșetter, „Pe restriște”, „Marea nenorocire” de Rovenschi). Cu toate acestea, nu lipsește nici lirica de dragoste edificatoare de viață („Sonet” de Rovenschi, „Ești departe...”, „Fragment” de autori necunoscuți). Trebuie să menționăm, în calitate de specie aparte, poezia satirică din „Bessarabskii Vestnik”: foiletoane în poezie, precum „Visul Tatianei” de Rovenschi și ale sale parodii („Cine trăiește bine la Chișinău”), imitări („Esse homo!”), scene satirice din viața Chișinăului („Mâinii în iamburi” de autor anonim). Patosul creativ al poetului basarabean Vasile Lașcov (1861–1932) este literalmente pătruns de pesimism și ancorat în motivul romantic de „evadare în trecut” ca respingere de către eroul liric al realității contemporane ce-i este străină. Poeziile „Ultima iertare” (1881), „Privește raza solară” (1885) sunt dominate de mizantropie. Cealaltă fațetă a creației poetice a lui V. Lașcov, ilustrată prin poeziile „Miezul nopții în pădure”, „Răspunsul tău”, „Fie sărac confratele tău”, „Uneori prin nori”, „Acum”, „Rebeliune și furtună”, „Am văzut un cerșetor...”, „Rămâi aici...” – este dominată de motive sociale, filosofice, cosmogonice, peisagistice. În general însă, poezia lirică a lui V. Lașcov se caracterizează prin prevalența filosofiei asupra trăirii lirice [25, p. 124-125; 26, p. 28-87].

Evgheni Iurcevschi (1875–?) de asemenea a gravitat spre poezia romantică. Complexitatea și ambiguitatea căutărilor poetice din literatura rusă a Basarabiei din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea au influențat puternic creația acestui poet talentat. Principalele motive ale primei culegeri poetice (1890) sunt atotcuprinzătoarea iertare creștină, pacificarea, căutarea morții. Doar în a treia culegere a poetului (1892) poate fi detectată aprofundarea filosofică și orientarea romantică [25, p. 134-136].

Ne-am oprit mai în detaliu asupra acestei prime faze (anii '80-'90 ai secolului al XIX-lea) din cadrul celei de a II-a etape a evoluției literaturii ruse a Basarabiei, pentru în cea de a doua (1900–1918), treptat se conturează o îndepărtare consecventă de la tematica locală (națională), lucru cauzat de faptul că în această vreme – cea a „secolului de argint” al literaturii ruse – principalul gen devine poezia, care s-a potrivit mai bine pentru reflectarea particularităților viziunilor asupra lumii din această epocă.

Astfel, punctând câteva probleme și aspecte legate de particularitățile etno-regionale de dezvoltare a prozei ruse din Basarabia anilor '80-'90 ai secolului al XIX-lea, putem concluziona că specificul distinctiv al literaturii din acea vreme a fost determinat de legătura strânsă cu presa periodică locală, factor ce a determinat caracteristicile principale de gen și tematică, utilizarea realităților etnologice, apelul la subiectele și temele folclorului moldovenesc, folosirea activă a modalităților de expresie populare și a „moldovenismelor”, fapt ce indică caracterul succesoral al procesului literar în formarea literaturii originale basarabene; diversitatea metodelor artistice, de la neoromantism (O. Nacco) până la realismul critic (P. Crușevan) și naturalism (D. Surucean).

Referințe bibliografice/References

1. Ciocanu V. Contribuții istorico-literare. București: Ed. Fundației Culturale Române, 2001. 282 p.
2. Ciocanu V. File de istorie literară. Chișinău: Literatura Artistică, 1989. 254 p.
3. Colesnic Iu. Basarabia necunoscută. Vol. III. Chișinău: Muzeum, 2000. 300 p.
4. De la cronografie la literatura modernă: Studii istorico-literare. Chișinău: Știința, 1974. 318 p.
5. Literatura și arta Moldovei. Enciclopedie. Vol. 2. Chișinău: Redacția Principală a Enciclopediei Sovietice Moldovenești, 1986. 508 p.
6. Pagini din istoria literaturii și culturii moldovenești. Studii și materiale Col. de redacție: H. G. Corbu, E. D. Levit, V. M. Ciocanu. Chișinău: Știința, 1979. 214 p.
7. Topor G. Tematică moldovenească în creația lui A. F. Veltman. Autoreferatul tezei de doctor în filologie. Chișinău, 1997. 20 p.
8. Богач Г. Пушкин и молдавский фольклор. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1967. 296 с. / Bogaci Gh. Pushkin i moldavskii folklor. Kishinev: Cartea moldoveneasce, 1967. 296 s.
9. Гацак В. М. Молдавская литература в России (во второй половине XIX в.). In: История всемирной литературы. В 9 тт. Т. 7. М.: Наука, 1991. 832 с. / Gatsak V. M. Moldavskaia literatura v Rossii (vo vtoroi poloviny XIX v.). In Istoria vseмирnoi literatury. V 9 tt. Т. 7. М.: Наука, 1991. 832 s.
10. Двойченко-Маркова Е. М. Молдавская тематика в произведениях А. Ф. Вельмана. In: Молдавско-руско-украинские литературные связи второй половины XIX в. Кишинев, 1979, с. 26-41. / Dvoicenko-Markova E. M. Moldavskaia tematika v proizvedeniah A. F. Vel'tmana. In: Moldavsko-russko-ukrainskie literaturnye sviazi vtoroi poloviny XIX v. Kishinev: Shiints, 1979, s. 26-41.
11. Двойченко-Маркова Е. М. Пушкин. In: Исследования и материалы. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Сб. науч. тр. Т. 3. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 508 с. / Dvoicenko-Markova E. M. Pushkin: Issledovania i materialy. Т. 3. М.–Л.: Izdatel'stvo AN SSSR, 1960. 508 s.
12. Драганов П. Д. Bessarabiana. Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Кишинев: Universitas, 1993. 278 с. / Draganov P. D. Bessarabiana. Ucenai, literaturnaia i hudojestvennaia Bessarabia. Kishinev: Universitas, 1993. 278 s.
13. Ижболдина И. А. Культурное пространство очерков Дмитрия Суручана. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. VI, 2006, с. 134-139. / Ijboldina I. A. Kul'turnoye prostranstvo ocherkov Dmitriya Suruchana. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. VI, 2006, s. 134-139.
14. Ижболдина И. А. Проблема жанрового своеобразия в творчестве Ольги Накко. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. I. Кишинев, 2000, с. 146-150. / Ijboldina I. A. Problema janrovogo svoeobrazia v tvorcestve Olghi Nacco. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. I. Kishinev, 2000, s. 146-150.
15. Ижболдина И. А. Художественная проза П. Крушевана. К постановке проблемы. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. V. Кишинев, 2004, с. 127-130. / Ijboldina I. A. Hudojestvennaia proza P. Crushevana. K postanovke problemy. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. V. Kishinev, 2004, s. 127-130.
16. Ижболдина И. А. Штрихи к анализу культурной идентичности русской литературы Бессарабии. In: Pontes. Review of South East European Studies. Т. III–IV. Chișinău, 2009, с. 128-132. / Ijboldina I. A. Shtrihi k analizu kul'turnoi identichnosti russkoi literatury Bessarabii. In: Pontes. Review of South East European Studies, Т. III–IV. Kishineu, 2009, s. 128-132.
17. Коваль Д. В. «Бессарабский Вестник» – первая частная газета края. Лекции по курсу «История молдавской демократической журналистики». Кишинев: Кишиневский государственный университет, 1985. 52 с. / Covali D. V. „Bessarabskii Vestnik” – pervaia chastnaia gazeta kraia. Lekții po kursu „Istoria moldavskoi democrateskoi jurnalistiki”. Kishinev: Kishinevskiy gosudarstvennyy universitet, 1985. 52 s.
18. Молдавско-руско-украинские литературные связи второй половины XIX века. Кишинев: Штиинца, 1979. 284 с. / Moldavsko-russko-ukrainskie literaturnye sviazi vtoroi poloviny XIX veka. Kishinev: Shtiints, 1979. 284 s.
19. Молдавско-руско-украинские литературные связи начала XX века. Кишинев: Штиинца, 1982. 262 с. / Moldavsko-russko-ukrainskie literaturnye sviazi nachala XX veka. Kishinev: Shtiints, 1982. 262 s.

20. Попович К. Ф. Русский роман Молдовы (1965–1980) / Литературная тетрадь (Страницы русской литературы Молдовы). Кишинэу: Paragon, 1999. 240 с. / Popovici K. F. Russkii roman Moldovy (1965–1980) / Literaturnaia tetrad' (Stranitsy russkoi literatury Moldovy). Kishineu: Paragon, 1999. 240 s.

21. Попович К. Ф. Становление, тематическое своеобразие и художественные особенности русского романа Советской Молдавии (1945–1965). In: Русская литература Советской Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1988. 165 с. / Popovich K. F. Stanovleniye, tematicheskoye svoyeobraziye i khudozhestvennyye osobennosti russkogo romana Sovetskoy Moldavii (1945–1965). In: Russkaya literatura Sovetskoy Moldavii. Kishinev: Ştiința, 1988. 165 s.

22. Прокоп С. П. В предощущении полета (Общие тенденции развития русской поэзии Молдовы 2-й половины XX века). Кишинев: Inessa, 2001. 144 с. / Procop S. P. V predoşcuşcenii poleta. (Obshchie tendentsii razvitiia russkoi poezii Moldovy 2-i poloviny XIX v.). Kishinev: Inessa, 2001. 144 s.

23. Пынзару С. Г. Основные предпосылки молдавско-русских литературных связей в первой половине XIX в. In: Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX в.). Кишинев: Штиинца, 1978. 236 с. / Pynzaru S. G. Osnovnyye predposylki moldavsko-russkikh literaturnyh svyazei v pervoi polovine XIX v. In: Ocerki moldavsko-russko-ukrainskikh literaturnyh svyazei (s drevneishih vremen do serediny XIX v.). Kishinev: Shtiintsa, 1978. 236 s.

24. Пынзару С. Г., Чокану В. М. Из литературного наследия бессарабских писателей XIX века. Кишинев: Штиинца, 1990. 209 с. / Pynzaru S. G., Ciocanu V. M. Iz literaturnogo nasledia bessarabskikh pisatelei XIX veka, Kishinev: Shtiintsa, 1990. 209 s.

25. Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX – начало XXI вв.). Сост.: Шишкан К. Б., Пынзару С. Г., Прокоп С. П. Кишинев: Инесса, 2003. 624 с. / Russkaia literatura Moldovy v litsah i personaliah (XIX – nachala XXI vv.). Sost.: Shishcan K. B., Pynzaru S. G., Prokop S. P. Kishinev: Inessa, 2003. 624 s.

26. Трубецкой Б. А. Из истории периодической печати Бессарабии (1854–1916). Кишинев: Карта молдавянскэ, 1968. 272 с. / Trubetskoi B. A. Iz istorii periodiceskoi peciati Bessarabii (1854–1916). Kishinev: Cartea moldovenească, 1968. 272 s.

27. Шишкан К. Б. На разломах времен. Русский роман Молдовы. Кишинев: Инесса, 2001. 208 с. / Shishcan K. B. Na razlome vremen. Russkii roman Moldovy. Kishinev: Inessa, 2001. 208 s.

Irina Ijboldina (Chişinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ирина Ижболдина (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Irina Ijboldona (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ijboldinairina@gmail.com

Olga GARUSOVA

UNELE ASPECTE PRIVIND DIALOGUL CULTURAL RUSO-ROMÂN DIN PERIOADA INTERBELICĂ

Rezumat

Unele aspecte privind dialogul cultural ruso-român din perioada interbelică

În istoria contactelor culturale ruso-române, perioada interbelică se evidențiază printr-o mulțime de evenimente și prin numele participanților la ele, manifestându-se pătrunderea elementelor culturii străine în cea românească și asimilarea lor creativă. Rolul important în acest dialog intercultural l-au jucat emigranții din Rusia, după revoluția din 1917, care au format, inclusiv în România, un fenomen numit „ruși din străinătate”. Articolul relevă unele subiecte puțin studiate ale relațiilor interculturale, fiecare din ele cerând, în perspectivă, o cercetare specială mai profundă. Mai multe fapte din viața literară, muzicală sau teatrală a timpului ne demonstrează, direct sau indirect, influența culturii ruse asupra celei românești. Cel mai elocvent caz este activitatea de creație a reprezentanților faimoasei epoci culturale ruse, numite „Epoca de Argint”, care a influențat căutările artei avangardiste românești. Or, literatura și arta rusă din acea perioadă sunt conștientizate ca parte integrantă a spațiului cultural european. În perioada interbelică, când cultura românească a ajuns la fenomenul înfloririi adevărate, ea a fost deschisă la dialog cu mai multe culturi naționale, inclusiv cu cea rusă. Faptul ne oferă posibilitatea să vorbim despre valorile spirituale și etice comune care au devenit baza înțelegerii reciproce.

Cuvinte-cheie: dialogul cultural ruso-român, perioada interbelică, emigrația rusă.

Резюме

Некоторые аспекты русско-румынского культурного диалога в межвоенный период

В истории русско-румынских культурных контактов период между двумя войнами выделяется по насыщенности именами и событиями, которые свидетельствуют о проникновении и творческом усваивании элементов чужой культуры. В активизации межкультурного диалога важную роль играла послереволюционная эмиграция из советской России в Румынии, русское зарубежье. В статье рассмотрены малоизвестные или недостаточно разработанные сюжеты межкультурного взаимодействия, каждый из которых в перспективе предполагает специальное исследование. Множество фактов литературной, музыкальной, театральной жизни свидетельствуют о прямом или опосредованном воздействии русской культуры на румынскую. Особое влияние имело творчество оказавшихся в эмиграции представителей «Серебряного века», пересекаясь с эстетическими поисками ру-

мынского художественного авангарда. Русская литература и искусство в этот период осознаются как часть европейского культурного пространства. Переживая в межвоенные годы расцвет, румынская культура была открыта к диалогу с русской и другими национальными культурами. На этой почве и возникает представление об общих духовных и нравственных ценностях, которые стали основой для взаимопонимания.

Ключевые слова: русско-румынский культурный диалог, межвоенный период, русская эмиграция.

Summary

Some aspects of the Russian-Romanian cultural dialogue during the interwar period

In the history of Russian-Romanian cultural contacts, the period between the two wars stands out for the richness of names and events that indicate the penetration of elements of foreign culture in the Romanian one and their creative assimilation. The important role in this intercultural dialogue was played by emigrants from Russia after the 1917 revolution that formed, including in Romania, a phenomenon called "Russians from abroad". The article reveals some less studied topics of intercultural relations, each of them asking, in the future, for a deeper special research. Many facts of literary, musical and theatrical life of that time testify to the direct or indirect influence of Russian culture on the Romanian one. The most eloquent case is the creative activity of representatives of the famous Russian cultural age, called the "Silver Century", who have influenced the Romanian avant-garde art. However, the Russian literature and art of that period are recognized as the integral part of the European cultural space. In the interwar period, when Romanian culture reached the real flowering phenomenon, it was opened to dialogue with other national cultures, including the Russian one. Here is an idea of the general spiritual and moral values that have become the basis for common understanding.

Key words: Russian-Romanian cultural dialogue, interwar period, Russian emigration.

Tema contactelor culturale ruso-române în perioada anilor 1920–1930 în istoriografia modernă este reprezentată de foarte puține surse. Printre lucrările specializate pot fi menționați așa autori ca D. Balan, A.-M. Brezuleanu [1; 4; 5; 6]. Cercetătorii literari români consideră că perioada interbelică ocupă un loc special în istoria relațiilor culturale româno-ruse, iar studiul acestei „zone vaste” promite în perspectiva

dialogică „percepția emigrării rusești de către societatea românească” [5, p. 176].

În trecut, între Rusia și România nu existau contacte culturale de durată, cum existau cu alte țări slave, cu Germania sau Franța. Dialogul ca întâlnire și comunicare între două culturi apare și se dezvoltă în perioada interbelică, atunci când are loc o cunoaștere apropiată a românilor cu rușii și cultura acestora. În acest proces, rolul decisiv l-a avut emigrarea post-revoluționară din Rusia sovietică.

Odată cu formarea în diferite orașe ale Vechiului Regat a coloniilor de emigranți, prezența rușilor se face efectiv simțită în viața cotidiană a României. În București s-a păstrat fosta reprezentanță diplomatică rusă pe lângă care funcționa biserica Sf. Nicolae; au început să apară publicații periodice în limba rusă, s-au deschis biblioteci particulare ruse, librării, pensiuni și cabinete medicale; s-au deschis restaurante cu bucătărie rusească și programe artistice. Până la apariția cinematografului sonor, filmele rusești erau acompaniate de balalaici. Nume ale artiștilor dramatici, de operă, balet și estradă, de pictori ruși erau obișnuite pe afișele bucureștene.

Conform istoricilor emigrației ruse, acest fenomen a avut un impact semnificativ asupra culturii Occidentului, iar România, ca una dintre țările dispersiei rusești, nu a fost o excepție. Pe de altă parte, aflându-se într-o țară străină, oamenii de cultură căutau oportunități de autorealizare în noile circumstanțe sociale și culturale. Diversele forme de colaborare la nivel interpersonal indică căutarea căilor de înțelegere reciprocă și de apropiere de cultura românească. Un factor important în acest sens a fost participarea reprezentanților culturii rusești din Basarabia, care s-au stabilit în zona emigranților. Cele mai vizibile legături interculturale s-au manifestat în sfera literară. În perioada interbelică se atestă un interes față de literatura clasică rusă și, totodată, un interes crescând față de cea contemporană. Publicul cititor român face cunoștință nu doar cu traducerile binecunoscute ale F. M. Dostoievskii, L. N. Tolstoi, A. P. Cehov, dar și cu cercul larg de scriitori emigranți L. Andreev, A. Avercenko, M. Arțăbașev, I. Bunin, A. Kuprin, D. Merejkovskii, V. Nabokov, I. Severeanin, A. Feodorov – opera cărora este publicată pe paginile mai multor ediții periodice române. După cum menționează D. Balan, în acea perioadă de timp, în limba română au fost publicate cinci cărți ale lui A. Avercenko, M. Arțăbașev, D. Merejkovskii; șapte cărți ale lui A. Kuprin. Lista impunătoare, în care au intrat și așa autori sovietici ca S. Esenin, M. Zoșcenko – vorbește despre „componenta rusească” în spațiul literar interbelic. Activitatea scriitorilor emigranți ruși era discutată în presă, era comparată cu literatura română,

cu opera literară mondială [4, 5]. Discuțiile, analiza comparativă a operei de către renumiți critici și literați români au contribuit la înțelegerea asemănarilor și diferențelor în dezvoltarea culturilor naționale.

Dialogul presupune întotdeauna participarea cointeressată a două părți în cadrul acestuia. Dacă anterior era avantajată traducerea literaturii ruse în limba română, apoi în perioada interbelică se semnalează un contraproses. În presa rusească din București și Chișinău se publică cu regularitate lucrările scriitorilor români. Traducător activ era scriitorul N. Dunăreanu, care, pe lângă alte proiecte culturale, a fost și inițiatorul publicării a *Prozei române – Rumânskaia proza*, în două volume. În traducerile poetului și prozatorului A. M. Feodorov, care locuia în Sofia și colabora cu ziarul „Nașa reci” („Graiul nostru”), se publicau operele lui M. Eminescu, T. Argezi, N. Davidescu, N. Crainic, I. Pillat, D. Anghel, A. Vlahuță, O. Goga, G. Coșbuc ș. a. În anul 1928, în traducerea scriitorului și criticului basarabean V. Lașkov, a apărut „Antologia poeziei românești”, care a inclus peste treizeci de autori.

Un rol aparte de „integrator” cultural îi aparține scriitorului și publicistului L. M. Dobronravov-Donici. Membru activ al vieții literare române din prima jumătate a anilor '20, el și-a asumat misiunea de promotor al culturii, de a familiariza societatea basarabeană cu ultimele tendințe din literatura română modernă. În calitate de redactor-șef al ziarului „Basarabia”, considera necesar „să ofere periodic cititorilor noștri cele mai bune lucrări ale gândirii literare și artistice românești în traducerea rusă” [7, p. 3]. La rândul său, colaborând cu numele Leon Donici în diverse ediții periodice de limbă română, Dobronravov populariza literatura rusă în rândurile cititorilor români. El a publicat portretele literare ale scriitorilor M. Gorkii, L. Andreev, I. Bunin, A. Remizov, D. Merejkovskii, N. Berdeaev, F. Dostoievskii, I. Șmeliiov; eseuri despre opera compozitorilor Borodin, Musorgskii, Ceaikovskii, Șaleapin; schițe despre alți scriitori ruși contemporani. Un nou nivel de dialog intercultural îl demonstrează edițiile apărute la începutul anilor '30, chiar și în pofida existenței lor neîndelungate. În anul 1933, un grup de emigranți ruși, în frunte cu N. Sablin, a început editarea ziarului „Golos Buharesta” („Vocea Bucureștiului”), în care un șir de materiale se publica în limba română. Redacția își exprima programatic tendința „de a dezvolta și consolida relațiile de prietenie dintre culturile românești și cele rusești prin intermediul cunoașterii reciproce în domeniul istoriei, literaturii și artei” [8, p. 2]. În acest sens, a fost remarcabilă publicarea memoriilor Reginei Maria „Povestea vieții mele”; recenzia romanului lui Ghib I. Mihăescu „Rusoica”, publicistica

despre emigranții ruși și minoritățile naționale.

În paginile revistei literar-artistice „Zolotoi petușok” („Cocoșelul de aur”), alături de autorii ruși, se publicau operele scriitorilor D. Anghel, I. Brătescu-Voinești, O. Goga, I. Minulescu, C. Petrescu; se inserau reproducerile pictorilor Gh. Petrașcu, N. Grigorescu, I. Izer, D. Mirea. Unele versuri ale poezilor români și articole sunt traduse în limba franceză (se preconiza expedierea revistei în Franța și în alte țări). Al doilea număr al „Cocoșelului de aur” a fost întru totul dedicat simbolismului. Traducerile, exprimând simbolic orientarea culturii române spre cea franceză, aminteau despre sursele tradiției literare simboliste. Experiența cooperării pe aceeași platformă literară a scriitorilor din diferite țări a dezvăluit disponibilitatea unui dialog și, în perspectivă – o modalitate eficientă de înțelegere reciprocă în baza unor idei comune despre valorile estetice. Însă aceste oportunități, la fel ca și alte proiecte culturale, au rămas practic nerealizate. Inițiativa particulară nu dispunea de fondurile necesare, și nici de sprijinul public necesar.

În perioada interbelică sporește interesul românilor față de dramaturgia rusă. Repertoriul teatrelor de stat și celor private din România include adaptarea operelor dramatice ale lui F. Dostoievskii; piesele lui N. Gogol, A. Cehov, L. Tolstoi, M. Gorkii, A. Feodorov, N. Evreinov, M. Arțăbașev ș.a. De o atenție deosebită se bucura scriitorul Leonid Andreev. Piesele sale, montate pe scenele teatrelor românești, rusești și evreiești, îndemneau la reflecție asupra specificului creației dramaturgului. Criticii menționau esența expresivă a eroilor din diferite pătri sociale, problemele cotidiene, misticismul, psihologismul contradictoriu, subluniind actualitatea vitală a operei scriitorului. „Și discuțiile, pe care le ticluiește Andreev întru diversele sale creațiuni, sunt din cele cari te zguduie profund” [3, p. 5].

Spre deosebire de literatură, dialogul în artă începea, se poate zice, de la nivelul „zero”. Teatrul dramatic, opera, baletul, pictura rusă erau cunoscute de către publicul român prin „refracția” emigrării. Un interes deosebit din partea elitei intelectuale bucureștene îl prezentau tendințele moderniste din arta rusească, legate de moștenirea Epocii de Argint și avangardă. Se bucurau de succes balerinii B. Romanov, E. Smirnova și N. Obuhova, care au deschis calea spre scena românească unui șir întreg de dansatori ruși. Formarea și dezvoltarea baletului românesc este legată de activitatea coreografului și pedagogului A. Romanovskii, care a alțoit generațiilor de discipoli principiile baletului rus.

De remarcat faptul că s-au bucurat de recunoștință, în primul rând, pictorii emigranți a căror activitate era legată de teatru. A fost înalt apreciată expoziția

pictorului Gh. Pojidaev – picturi și lucrări teatrale, realizate în maniera cubistă. Pe tot parcursul perioadei interbelice, pe scena română au evoluat V. Feodorov, Gh. Levendali, E. Barlo, care au influențat considerabil dezvoltarea scenografiei românești. Tot în aceeași perioadă, publicul de la Opera Română s-a bucurat de zeci de interpreți din emigrația rusă, inclusiv – cu renume mondial: F. Șaleapin, L. Lipkovskaia, A. Mozjuhin, A. Gvozdețkaia, V. Karavia, A. Gheorghievskii, N. Grițenko, K. Zaporoeț. Conducerea Operei îi invita pe cântăreții ruși să interpreteze rolurile principale, cu unii se încheiau contracte de durată.

Una din principalele forme de înțelegere reciprocă erau turneele. Activitatea de turneu a artiștilor ruși în Vechiul Regat s-a organizat în a doua jumătate a anilor '20. Turneele trupelor dramatice, ale muzicanților, ale corurilor de kazaci deseori erau percepute ca eveniment cultural nu doar de publicul rus, ci și de cel român. Această atitudine s-a resimțit în timpul turneului în anul 1928, în București, a grupului din Praga a Teatrului Artistic din Moscova, care a avut un larg răsunset la public și în presă¹.

De un mare interes la publicul român se bucurau teatrele de divertisment, al căror repertoriu era alcătuit din piese scurte, cuplete populare, scheciuri, parodii, romanțe, pantomime, numere de dans. De la sfârșitul anilor '20, în turneu prin România se afla teatrul basarabean de miniaturi „Letuceia mîși” („Liliacul”), condus de I. Dubrovin, în a cărui trupă se regăseau artiști ruși și români. Datorită programelor artistice excelente, a devenit foarte popular teatrul din Riga „Bonzo” condus de A. Verner; pentru turneul prin Vechiul Regat, repertoriul teatrului a fost tradus în limba română.

Organizarea turneelor artiștilor ruși din străinătate era un lucru foarte dificil, iar în unii ani chiar imposibil, din cauza politicii de interdicții efectuate de autoritățile române față de emigranți. Organul Partidului Liberal, ziarul „Universul”, ieșea deseori cu critici tendențioase ale spiritelor „rusofile”, îndeosebi în Basarabia. Uneori publicațiile critice ale acestui ziar duceau la adoptarea unor măsuri administrative drastice, ca, de exemplu, sistarea turneului lui A. Avercenko în anul 1923 [5, p. 132-144]. Cu toate acestea, atitudinea față de cultura rusă, de reprezentării acesteia la majoritatea intelectualității românești era diferită față de cea a clasei politice angajate.

Societatea culturală „Atenium” populariza muzica rusă în România, interpretând în concertele simfonice operele compozitorilor celebri, organiza turnee pentru interpreți ruși. Astfel, la invitația societății, în Vechiul Regat au concertat cvartetul lui Kedrov, pianistul și compozitorul A. Cerepnin, pianistul A. Orlov ș. a. Directorul secțiunii muzicale basarabe-

ne, dirijorul bucureștean Radu Urlățeanu, ca răspuns la reproșurile ziarului „Universul” de propagandă rusească și de fanatismul față de moda rusească, aduce un șir de contraargumente. Unul dintre motivele interesului sporit a fost dorința de a transmite societății ideea că muzica românească trebuie să fie în originea și spiritul ei național și, în acest context, să urmeze modelul celei rusești – „pur național și popular”, „ca publicul, auzind dansul popular, sau „Kazaciok”, să-și aducă aminte de „Bătuta” și „Ciuda” și să nu considere muzica populară demnă doar de interpretare în restaurante”. Operele rusești, puse pe scenele capitalelor europene, confirmă faptul că „moda, răspândită prin marile centre ale lumii vechi și noi, nu mai este o modă, ci un curent”. R. Urlățeanu acorda o mare atenție activității societății „Atenium”, văzând în ea o modalitate de a „apropia prin artă și cultură sufletul slavon de cel latin” [10, p. 3].

Influența directă sau indirectă a culturii ruse au simțit-o mai mulți reprezentanți ai intelectualității românești. Schimbările produse sunt bine ilustrate de ziarul „Rampa” – publicație specială, dedicată literaturii și artei. Ziarul bucureștean, de mare autoritate, reflecta pe larg evenimentele culturale din țară și de peste hotare. Atenția corespondenților acestei publicații la acel moment nu era atrasă doar de Occident. În rubrica „Teatrele în străinătate”, care în mod tradițional acorda o atenție sporită scenei franceze, se publicau cu regularitate materiale despre emigrația teatrală rusă. Informația era variată. Se menționa despre actorii ruși – participanți la reprezentările muzicale în Germania, Franța, Iugoslavia, America; despre montarea pieselor dramaturgilor ruși pe scenele orașelor Viena, Milano, Madrid, Berlin; despre filmele cu participarea actorilor emigranți etc. În coloana „Teatrul în Rusia” se relatea despre viața teatrală și muzicală de la Moscova (ziarul dispunea de un corespondent special în capitala sovietică). Printre publicații ar fi de menționat o serie de recenzii substanțiale ale dramaturgului și criticului V. Eftimiu privind spectacolele de turneu ale Teatrului Hudojstvennyi (Artistic) din Moscova la Paris din 1923, eseurile despre istoria scenei ruse, relatări despre scriitori ruși. Se poate spune că ziarul urmărea evoluarea artei rusești în întreaga lume, manifestând un interes egal față de ramurile ei sovietice și străine.

Printre personalitățile notorii ale culturii rusești cu renume mondial, cel mai frecvent erau menționați L. S. Stanislavskii și F. I. Șaleapin. Se vorbea despre activitatea marelui reformator al scenei rusești, despre situația complicată în trupa de teatru, despre relațiile sale cu autoritățile, despre sănătatea sa etc., inclusiv circulau zvonuri neconfirmate. Despre activitatea și viața privată a lui Șaleapin se vorbea, de obicei, în

coloana „Mari interpreți”. Datorită „Rampei”, publicul teatral bucureștean cunoștea foarte bine numele „genialilor regizori contemporani” V. Meierhold și A. Tairov. Ziarul a publicat capitolul despre muzică și teatru din „Schițele teatrale” ale lui A. Tairov.

În vizorul special al criticilor au intrat așa personalități ca pictorii N. Gončearova și M. Lariov, compozitorul Igor Stravinskii; S. Deaghilev cu „Baletul rusec” și faimoșii A. Pavlova, V. Nijinskii, T. Krasavina, S. Lifari; regizorii N. Evreinov și F. Komissarjevskii și mulți alți artiști de operă, balet, estradă, numele cărora erau interzise în presa sovietică din acele timpuri. Diversele publicații – notițe de actualități, interviuri, recenzii – erau ilustrate cu fotografii și desene. Pe paginile „Rampei” se făceau prezenți toți membrii Epocii de Argint, plecați în emigrare. Atenția deosebită față de creația și moștenirea artistică a acestora era legată și de pasiunea față de curentele estetice de avangardă ale intelectualității românești, ale cărei interese tindea să le satisfacă ziarul. „Rampa” le povestea detaliat cititorilor săi despre piesele rusești care urmau să fie puse în scenele teatrelor românești, iar după premieră – urmau articole critice ample. De asemenea, pe scară largă, erau anunțate și filmele rusești, iar mai apoi și cele sovietice, turnate în studiourile din Berlin și Paris și demonstrate în anii '20 în cinematografele bucureștene. Appreciate la justa valoare, peliculele erau recenzate.

Judecând după recenzii, de mare succes se bucurau la publicul român filmele la baza cărora se aflau operele clasice. Astfel, ca „eveniment cinematografic” a fost evaluat filmul „Raskolnikov”, turnat după romanul lui Dostoievskii „Crimă și pedeapsă”.

Materialele „Rampei” reflectă nu doar interesul sporit față de cultura rusă în anii interbelici, dar și perceperea ei în contextul paneuropean ca parte a culturii mondiale. În spațiul viu al paradigmei culturale a Orientului și Occidentului merg căutările identității culturale românești. „Cine cunoaște la sigur soarta culturii române și a celei din Europa Occidentală? Nu va fi oare nevoită România în viitorul apropiat să caute căi culturale independente? Și nu va aplica ea în acest caz elemente slave peste originile sale romane? Va găsi ea în această sinteză culturală izbăvire și recunoaștere?” – se întreba în anul 1923 jurnalistul basarabean D. Remenco, menționând că „această oportunitate este deja conștientizată de către intelectualitatea românească” [9, p. 3]. Câțiva ani mai târziu, V. Eftimiu, în articolul „Noi și rușii”, scria: „Rușii se bucură, pe drept cuvânt, în Occident de-un mare prestigiu artistic. De câte ori un francez sau un german vrea să ne laude, ne aseamănă cu rușii. Comparația e foarte măgulitoare. Totuși, ca orice comparație, are ceva subaltern. Noi înșine nu ne putem da

seama cât avem caractere rusești. Pecetea slavonă să fie atât de adânc înfiptă pe noi, încât să sugereze altora, spontan, evocarea rușilor?” Amprenta rusească, în care, potrivit autorului, străinii recunosc jocul în ansamblu al actorilor teatrului din București, în opera scriitorilor Brătescu-Voinești și M. Sadoveanu, mărturisea despre legăturile profunde și rafinate în sfera dialogului rus-român, în asimilarea creatoare a culturii străine [2, p. 3].

Cercetătorii români văd unicitatea perioadei interbelice în explozia culturală, produsă în „anii cei mai productivi, când activitatea artistică, în expresie valorică, este confruntată cu cea a Europei Occidentale” [6, p. 12].

În climatul spiritual al autoafirmării și creșterii sale, cultura românească este deschisă spre dialog cu alte culturi naționale, inclusiv cu cea rusească, care este percepută ca parte a culturii europene și mondiale. În această ordine de idei, apare un numitor comun, o idee despre valorile spirituale comune, care servesc drept bază pentru înțelegere reciprocă.

Dialogul dintre cultura română și cea rusească este foarte anevoios. Poate fi numit unic, chiar paradoxal, avându-se în vedere relațiile politice complicate dintre România și Rusia și poziția rigidă a autorităților române față de emigranții ruși. Cu toate acestea, multitudinea de personalități și evenimente în sfera relațiilor culturale româno-rusești în perioada interbelică servește drept ilustrație a afirmației că doar cultura se dezvoltă pe căile sale lăuntrice, iar contactele din sfera umanitară se dezvoltă peste barierele ideologice și politice.

Notă

¹ A se vedea: Turneul la București (1928) al trupei din Praga a Teatrului de Artă din Moscova. In: *Arta. Seria audio-vizuale*. 2012, p. 89-94.

Referințe bibliografice/ References

1. Brezuleanu A.-M. Rătăcind între două lumi. In: Leon Donici. *Marele Archimedes*. București: Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. V-XXV.
2. Eftimiu V. Noi și rușii. In: *Rampa*. București, 1928, 12 octombrie.
3. S. M. Cronica Teatrală. In: *Rampa*. București, 1923, 7 iulie.

4. Балан Д. Воздействие русской прозы на румынскую литературу XX века. In: http://macedonia.kroraina.com/rs/rs38_14.pdf (vizitat 12.03.2018). / Balan D. Vozdeystvie russkoi prozy na rumynskuiu literaturu. In: http://macedonia.kroraina.com/rs/rs38_14.pdf. (vizitat 12.03.2018).

5. Балан Д. Русские эмигранты и Румыния XX века (20–30 годы). In: *Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est de l' Europe du XVIII-e au XX-e*. București: Biblioteca Bucureștilor, 2011, p. 125-176. / Balan D. Russkie emigranty i Rumynia XX veka (20–30 gody). In: *Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est de l' Europe du XVIII-e au XX-e*. Bucureshti: Biblioteca Bucureshtilor, 2011, p. 125-176.

6. Брезуляну А.-М. Европейские горизонты румынской литературы в межвоенный период. In: *Центральная и Юго-Восточная Европа: литературные итоги XX века. Тезисы докладов Международной научной конференции*. Москва, 20–22 ноября 2001, М.: ИСЛ РАН, 2001, с. 12-13. / Brezuleanu A.-M. Evropeyskie gorizonty rumynskoy literatury v mezghvoennyi period. In: *Tsentral'naia i Iugo-Vostochnaia Evropa: literaturnye itogi XX veka. Tezisy dokladov Mezhdunarodnoy nauchnoi konferentsii*. Moskva, 20–21 noiabria 2001. М.: ISIRAN, 2001, s. 12-13.

7. От редакции. In: *Бессарабия*. Кишинев, 1923, 11 июля. / Ot redaktsii. In: *Bessarabia*. Kishinev, 1923, 11 iulia.

8. От редакции. In: *Голос Бухареста*. Бухарест, 1933, 13 августа. / Ot redaktsii. In: *Golos Bukharesta*. Bucureshti, 1933, 13 avgusta.

9. Ременко Д. Румыния и славянство. In: *Бессарабия*. Кишинев, 1923, 16 ноября. / Remenko D. Rumyniia i slavianstvo. In: *Bessarabia*. Kishinev, 1923, 16 noiabria.

10. Урлациану Р. Музыка. In: *Голос*. Кишинев, 1924, 6 мая. / Urlatsianu R. Muzyka. In: *Golos*. Kishinev, 1924, 6 maia.

Olga Garusova (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ольга Гарусова (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Olga Garusova (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: garusovaolga@mail.ru

Михаил СТАНЧЕВ,
Ольга ВОБК,
Наталья КРАСЬКО

НАЗАР АЛЕКСАНДРОВИЧ КАРАЗИН В СВЕТЕ НОВЫХ ДОКУМЕНТОВ

Rezumat

Nazar Aleksandrovici Karazin în lumina unor documente noi

Pe baza unor documente noi și inedite se evidențiază originea etnică a lui Nazar Aleksandrovici Karazin – părintele lui Vasili Karazin, fondatorul Universității Imperiale din Harkov. Pe baza unor noi documente depistate în Arhiva Istorico-Militară de Stat a Rusiei, în fondul personal al lui N. A. Karazin, autorii dovedesc că originea lui etnică este bulgară și nu greacă, după cum se menționa anterior. Proveniența bulgară a lui N. Karazin este menționată în Rescriptul Ecaterinei al II-a din anul 1768 și în documente personale ale tatălui său V. N. Karazin – Nazar Aleksandrovici, în special în așa-numitul „Certificat de regiment”. O atenție deosebită este acordată pregătirii militare a lui Nazar Karazin în Kiev-Pecersk și ridicării lui în ranguri de maior și locotenent-colonel. Se descrie o misiune specială a lui N. Karazin, în calitate de reprezentant personal al Ecaterinei al II-a, în timpul războiului ruso-turc din 1768–1774, în Moldova și Țara Românească; discuțiile sale cu domnitorul Valahiei, Pârnu Cantacuzino, cu scopul efectuării unei revolte în provinciile slave ale Imperiului Otoman și răspândirii „Manifestului” Ecaterinei în aceste provincii în vederea realizării așa-numitului „Proiect grec” al împărătesei ruse.

Cuvinte-cheie: documente noi, Nazar Karazin, origine bulgară, misiune specială, Ecaterina a II-a.

Резюме

Назар Александрович Каразин в свете новых документов

В статье на основе новых, до сих пор не опубликованных документов освещается этническое происхождение Назара Александровича Каразина – отца Василия Назаровича Каразина, основателя Харьковского императорского университета. На основе новых документов из личного фонда Н. А. Каразина, найденных в Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА), авторы доказывают его болгарское, а не греческое, как утверждалось ранее, происхождение. Это и Рескрипт Екатерины от 1768 г., и описание родословной Каразиных, о которой авторы пишут в статье, и, разумеется, личные документы отца В. Н. Каразина – Назара Александровича, в частности его так называемый «полковой аттестат». Большое внимание в статье уделено подготовке в Киево-Печерской лавре секунд-майора, а затем и подполковника Назара Каразина к специальной миссии в качестве личного представителя Екатерины во время русско-турецкой войны

1768–1774 гг. в Молдавии и Валахии, его переговорам с правителем Валахии Первулом Кантакузино для поднятия восстания в славянских провинциях Османской империи и распространения «Манифеста» Екатерины в этих провинциях с целью реализации так называемого «греческого проекта» российской императрицы.

Ключевые слова: новые документы, Назар Каразин, болгарское происхождение, специальная миссия, Екатерина II.

Summary

Nazar Aleksandrovich Karazin in the light of new documents

In the article on the basis of new documents, which were unpublished before, the ethnic origin of Nazar Aleksandrovich Karazin, the father of the founder of the Kharkov Imperial University, Vasily Nazarovich Karazin, is covered. On the basis of the new documents found in the Russian State Military Historical Archive (RSMHA) from the personal fund of N. A. Karazin, the authors prove his Bulgarian, not Greek, as it was stated earlier, origin. It is Catherine's Rescript from 1768 and a description of the Karazin family tree, about which the authors write in the article and, of course, personal documents of V. N. Karazin's father – Nazar Aleksandrovich, in particular his so-called “regimental certificate”. Much attention in the article is given to the preparation in the Kyiv-Pechersk Lavra of second major, and then of lieutenant colonel Nazar Karazin, to a special mission as a personal representative of Catherine during the Russo-Turkish War of 1768–1774 in Moldavia and Wallachia, his negotiations with the ruler of Walachia Pervul Kantakuzino with the aim of raising the uprising in the Slavic provinces of the Ottoman Empire and spreading the “Manifesto” of Catherine in these provinces in order to realize the so-called “Greek project” of the Russian Empress.

Key words: new documents, Nazar Karazin, Bulgarian origin, special mission, Catherine II.

О жизни Назара Александровича Каразина, отца основателя Харьковского императорского университета Василия Назаровича Каразина, мы знаем очень мало. Нам было известно только то, что сообщил о нем в примечании к одной из своих статей сам Василий Назарович. В различных энциклопедиях и других работах, как в российских, так и в болгарских, указывается, что он «болгарин, полковник инженерных войск российской

армии времен Екатерины II, выполнявший специальную дипломатическую миссию на фронтах русско-турецкой войны 1768–1774 гг.». Найденные нами в российских архивах новые документы проливают свет как на его карьеру военного человека, так и на его этническое происхождение. Особый интерес представляют документы из личного дела Н. А. Каразина, хранящиеся в Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА) [5], и документы Департамента Герольдии Правительствующего Сената в Российском государственном историческом архиве в Санкт-Петербурге (РГИА, СПб.) [6], освещающие его этническое происхождение и малоизвестную страницу в его биографии, а именно – выполнение специальной разведывательной миссии в качестве дипломатического агента Екатерины II в период уже начавшейся русско-турецкой войны 1768–1774 гг.



Каразины, дворянский род в Украине и России, по нашему глубокому убеждению (основанному на реальных исторических документах того времени), имеют болгарское происхождение. По семейным преданиям, родоначальником рода Каразиных был Григорий Караджа. Впервые эту версию упоминает сын Василия Назаровича Каразина – Филадельф, опирающийся на семейную легенду о греческих корнях (от греков-фанариотов из стамбульского района Фанар¹) рода Каразиных, в основе которых находился якобы софийский архиепископ (митрополит) Григорий Караджа. Один из авторов настоящей статьи посетил Вселенскую патриархию в Стамбуле и беседовал с архивариусом патриархии и настоятелем библиотеки, которые не подтвердили ни версию греческого происхождения, ни наличие архиепископа Григория Караджи как такового.

Изучение опубликованных и архивных источников подтверждает, что такого софийского митрополита действительно не существовало. Упоминается некий софийский владыка Григорий (1696–1701) без указания светского имени, но вряд ли его можно ассоциировать с родоначальником рода Каразиных. Болгарские историки церкви также высказали сомнение относительно прямой взаимосвязи между софийским владыкой Григорием и Григорием Караджой, тем более что софийский владыка Григорий в Россию не выезжал. Ряд исследователей рода Каразиных (в том числе и мы), считали, что Григорий Караджа переселился в Россию в 1713 г. Однако последующее тщательное изучение нами документов Российского архива древних актов (РГАДА) с 1645 до 1720 гг. показывает, что такое духовное лицо, как митрополит или архиепископ Григорий Караджа, на территории Российской империи в этот период не появлялся, иначе оно было бы удостоено соответствующего звания и статуса в России и о нем было бы известно.

Еще Петр I в 1718 г. издает указ, в котором отмечается необходимость записывать всех иностранцев, приезжающих в Россию, – «кто и откуда родом и из какого места будет». В документах РГАДА сохранились детальные списки иностранцев, прибывших в Российскую империю на поселение в этот период. Записывались практически все – учитывались даже простые монахи – с какой целью и откуда приехали в Россию. И если бы в страну прибыл архиепископ, то он бы не только был учтен, но ему был бы оказан соответствующий его сану прием. Многие приезжие иностранцы, особенно из балканских провинций Османской империи, часто приписывали себе благородное, аристократическое происхождение с целью получения более высоких дивидендов (земли и окладов) и статуса при получении «российского гражданства».

Так что история с «благородным родом Караджи греческого происхождения» скорее всего была выдумана или самим Василием Назаровичем с целью получения дворянского звания более высокой ступени, или его сыном Филадельфом. Ряд исследователей бездоказательно указывают на наличие имени Григорий Караджа в списке московских греков 1708 г., однако исследование нами этого списка показывает, что такого имени там нет, как нет его и в списке «нежинских» греков. Имя Григория Караджи не упоминается и в известных исследованиях российских и болгарских авторов, изучающих российско-болгарские религиозные связи. В официальных российских

документах и семейных родословных в качестве родоначальника указан Александр Каразин (что скорее всего соответствует истине) как человек военный, переселившийся в Россию, на территорию Слободских полков, для охраны южных российских границ. В «Бумагах Екатерины»² мы нашли упоминание о некоем Григории Карацине (Карадзине) – секретаре русского посольства в Австрии. Если предположить, что именно тот владыка Григорий из Софии бежал от турецкого преследования вместе с сыном Александром в Австрию, то тогда можно допустить, что сам Александр прибыл в Россию из Австрии вместе с сербами, болгарами и македонцами. Исследователям следует еще более тщательно изучить списки военнослужащих Слободских полков, куда, как указывают некоторые источники, был направлен Александр. Связь рода Каразиных с Григорием Караджой, на наш взгляд, является спорной и бездоказательной и базируется только на семейных преданиях, обнародованных сыном Василия Назаровича Каразина – Филадельфом.

На наш взгляд, загадка проблемы национального происхождения Каразиных состоит в действительно множественном переплетении этнических корней представителей этого рода. Приехавший в Российскую империю из Австрии дед Василия Назаровича – Александр Каразин был из так называемых «австрийских болгар», прибывших в Россию на военную службу. Назар Каразин, как свидетельствуют многочисленные документы, в чем можно убедиться ниже, – несомненно, болгарин, женившийся в Слободской Украине на Варваре Яковлевне Ковалевской – дочери Якова Ивановича Ковалевского – «обукраинившегося» потомственного польского шляхтича, который стал казацким сотником, о чем свидетельствует история Слободских полков. Сам Василий Назарович Каразин первоначально женится на простой украинке – служанке, жившей в имении Каразиных в Кручике, а потом на русской дворянке Александре Федоровне Мухиной-Бланкеннагель. Их сын Филадельф берет себе в жены Евгению Цац – дочь контр-адмирала Феодосия Цаца, грека по происхождению; и ее две сестры также выходят замуж за этнических греков. Неудивительно, что в семейной легенде появляется греческая версия, действительно имеющая место в генеалогии рода Каразиных, но уже в третьем поколении после родоначальника российской ветви рода – Александра.

Об Александре Каразине, прибывшем в начале XVIII в. (около 1725 г. – прим. авт.) в Россию в составе военных переселенцев из Австрии, мы имеем пусть и скудные, но документальные сведения. Не-

которые источники указывают на то, что он участвовал в составе гвардейского полка в русско-турецкой войне 1735–1739 гг., где был ранен. В 1747 г. был произведен в чин капитана указом Елизаветы [2, л. 27]. В 1750 г. подает в отставку и, по некоторым данным, поселяется в селе Рублевка, в имении, расположенном недалеко от Мурафы (ныне Краснукотского района Харьковской области). Возможно, это имение, дарованное ему вместе с дворянским званием, а возможно, – имение родителей его жены. Неизвестно, были ли у Александра другие дети, кроме сына Назара (по другим источникам – Назара). По крайней мере, в родословной книге Каразиных об этом ничего не написано.

Изучение родословной Каразиных, описанной в документах Департамента Герольдии Правительствующего Сената, хранящихся в РГИА (СПб.), показывает, что она начинается с Александра, затем следуют его сын Назар и внук Василий (В. Н. Каразин) [2, л. 18-26]. В тех же документах сохранилось и описание дворянского родового герба Каразиных: «Герб, каковой употребляли в своих печатях с 1725 по 1783 гг., дворянин, выехавший из Болгарии и поселившийся в Слободских полках в Слободской Украине капитан Александр Каразин и сын его, полковник Назар Каразин есть следующий: щит, разделенный косвенною чертою на двое. В верхней правой части правой стороны онаго, в золотом поле орел, раздавливающий одною лапою землю, в другой – венок. Нижняя левая сторона щита косвенною чертою разделена опять на две части: в верхней герб Болгарии – на красном фоне, на дыбах стоящий коронованный лев, в нижней части на белом поле – греческая литера „К“, указывающая имя (фамилию) лица, использующего герб. Щит увенчан греческим шлемом, говорящим о происхождении фамилии от славян, поселившихся в греческих областях Восточной империи» [2, л. 2].

Таким образом, по нашему мнению, родоначальником рода Каразиных следует считать Александра Каразина, который и закладывает основы данного рода в Российской империи, в том числе и военной династии, поскольку практически все ее представители участвовали во всех многочисленных русско-турецких войнах XVIII–XIX вв. и имели военное образование.

Род Каразиных насчитывает десять поколений общим числом около ста человек, живущих ныне в Украине и России. В исторической литературе вопрос описания этого рода затрагивался в ряде статей и документальных материалов, в частности в статье Н. М. Березюк, в книге потомка рода Каразиных Ларисы Дешко «Основа. Кара-

зины» и ее статье «Дерево жизни», а также в книге «Василий Каразин. Жизнь и деятельность» [2], в которой впервые опубликованы архивные документы о родословной Каразиных.

Известно, что у Александра Каразина в 1731 г. родился сын Назар (Лазар). О его болгарском происхождении говорится в ряде документов того периода. Так, в Рескрипте Екатерины читаем: «Известно и ведомо да будет каждому, что предъявитель сего, Назар Каразин находился в Нашей воинской службе из иностранных народов **Болгарской нации** с 1745 года (выделено нами – авт.)» [5, л. 28]. В Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА) в Москве сохранился «полковой аттестат», то есть личное дело Назара Каразина, в котором также указывается на его болгарское происхождение: «от роду ему Каразину тридцати два лета, в службе из **болгарской нации** (выделено нами – авт.), с 1749-го года был капралом, ротным квартирмейстером, вахмистром, а прапорщиком 760-го генваря 1-го, в подпорутчики пожалован» [6, л. 2].

В том же аттестате далее указано: «...за отменную против неприятеля поступку того ж 760-го ноября 25-го порутчиком 761-го мая 1-го, капитаном 763-го годов октября 6-го дня, во время своей службы в походах и на баталиях был, в 757-м в Виловской, в 758-м в Кистринской, в 759-м Палциховской и Франкфуртской, где в левую руку саблею ранен, в 760-м в кампании и в Берлинской экспедиции, где ранен же в правую ногу пулей, в 761-м году в бытности с полком в партии во время сражения с неприятелем взят был в полон, где и находился шесть месяцев, грамоте и писать достаточно умеет, в фергерах³, криурехтах⁴ (правильно: кригерехтах – прим. авт.) и ни в каких по суду и без суда в штрафах ни за что не бывал, и по усердной его службе к повышению достоин, а сверх того генерал майор Черепов присланным доношением своим объявил, что он Каразин по кондувиту⁵ и по исправности в службе есть в числе лучших по корпусу офицеров, сказкою ж Коллегии показал, что Каразин состоит в вечном Ее Императорского Величества подданстве» [5, л. 578-579].

И далее: «Того ради минувшего октября 21-го дня по Указу Ее Императорского Величества и по определению Государственной военной коллегии оной Каразин от военной и статской службы отстранен, и за добропорядочную его службу и полученные раны, и что он в вечном подданстве состоит награждением секунд майорского чина, на который присяга учинена и за повышение чина взято, и сим Ее Императорского Величества Указом отпущен на

его пропитание, где он в России жить пожелает, и из полку выключен» [5, л. 578-579].

От своего отца Назар выучил немецкий, болгарский, греческий и турецкий языки. Заканчивает инженерно-артиллерийскую школу и благодаря своим знаниям и умению быстро продвигается по воинской службе. За боевые заслуги в борьбе с неприятелем во время войны России против Англии и Пруссии (1756–1763) становится поручиком, а затем капитаном, участвует во всех походах и битвах. В 1764 г. становится капитаном Билярского ландмилицкого⁶ конного полка и уволен по собственному желанию в чине секунд-майора.

В своем личном донесении императрице Н. А. Каразин говорит о себе: «...По паспорту Ее Величества был отпущен ранее в отечество свое Болгарию для получения некоторого доставшегося после смерти дяди моего наследия, куда было сего года в марте месяце и отъехал». Далее он вспоминает: «Но как скоро приехал я до границы Турецкой державы в Молдавию, то тамошнему владельцу показалось во мне подозрение. Вменен я был за точного шпиона. Через что в городе Ясах четыре сутки содержался в тюрьме, а напоследок того двадцать один день, донеле Молдавский владелец с отечества моего забрал обо мне точные справки, на поруках я находился; и как всему тому моему объявлению справедливость сыскана, то отпущен я был подлежащим своим трактом. Переехавши в Молдавию и Мунтянскую землю⁷ прибыл июля в последних числах к городу, находящемуся при реке Дунае Руццуку⁸, в самое то время по той стороне Дуная в турецких городах началась к войне сумятица. И так я, не доехавши своего отечества, возвратясь, принужден был убежища себе искать в Мунтянщине, в монастыре называемом Курте дела Арджеш⁹. И находящийся мне там того монастыря архимандрит Дамаскин, имея довольное приятство той земли с баном Первулом Кантакузином¹⁰, не оставил его обо мне уведомить, который по его письму с города Букурешт, где он житьство имеет, нарочно, для свидания со мною приехал в помянутом монастыре.

Помежду разговорами изъяснился в следующем своем предприятии. Что когда б случилась России с турком война и по учинению российскому войску с турецким первой баталии вознамеривается он, Кантакузин, той Мунтянской земли со всем дворянством сделать против турчина возмущение сим порядком» [5, с. 578-579]. Далее Н. А. Каразин пишет: «Бывший пред сим в Трансильвании власный архимандрит Софроний, в прошлом 762-м году, упротивившись в превращении православия в унию, находящемуся в це-

сарской области католическому духовенству принужден был, сберегая себя от смерти, а народов – от повреждения закона, убежать в Мунтянию, которому от тамошнего мунтянского владельца определена архимадрия с обязательством, чтоб он, о выводе показанных с цесарской державы в Мунтянию Трансильвании власной народов, имел бы старание. И в том ему Софронию, и полная власть дана, и так он архимандрит с показанного году по ныне до пятнадцати тысяч душ, не желающих принять унию, своими трудами из Трансильвании власной в Мунтянщину вызвал; сверх же тех, из сформированных нынешним цесарем с показанных народов, двух гусарских да двух драгунских полков, действительно регулярные многим числом к нему архимандриту ежечасно дезертируют, которые как одни, так и другие под его ведомством в полной власти ныне состоят» [5, л. 578-579].

Фактически Н. А. Каразин излагает Екатерине вероятный план действий местных правителей в лице П. Кантакузина и архимандрита Софрония на Балканах при поддержке российских войск: «В таком обстоятельстве он найти вознамеревается из сих народов сведущих регулярство на первый зачин сего дела, употребить, коих ныне находится по объявлению его более тысячи человек, а к тем же самые мунтянские жители, как оные с природы военные да и почти все вооружены, единодушно избавляючись турецкого порабощения приумножатся, и так в коротком времени можно собрать войска до двадцати тысяч человек» [5, л. 578-579].

Далее Н. А. Каразин пишет, что П. Кантакузин со своим войском намерен прежде всего овладеть городом Бухарест, а также отнять заготовленный ранее турками «магазин» (в данном случае – продовольственные склады) с провиантом, перекрыть дорогу всему продовольственному транспорту на Константинополь и занять находящиеся по течению реки Дунай города при условии, что российская армия поддержит восставших, разобьет турецкую армию и поспешит им на помощь для удержания этих городов. Но для этого, считает Каразин, необходимо предоставить П. Кантакузину возможность иметь прямую связь с главнокомандующим российской армии.

«В лучшее же ободрение в сем деле показанных народов, – пишет Н. А. Каразин, – просит он, Кантакузин, печатных на их языке, по числу тамошних провинций пятнадцати манифестов, а для рассылки оных в Болгарию, Македонию, Босну, Герцеговину и в Албанию, и в самый Константинополь на славенском и на греческом диалектах, сколько можно оных побольше в каковой же

силе ему тех манифестов потребно, точное содержание оной мною Его Сиятельству Графу Никите Ивановичу Панину письменно представлено» [5, л. 612-612 об.]. Здесь Н. А. Каразин как раз и указывает на то, что он и подготовил проект воззвания Екатерины к славянским народам. Далее отмечается, что если такое развитие событий будет одобрено Екатериной, то тогда П. Кантакузину должна быть дана гарантия того, что в случае неудачи данного мероприятия будет предоставлена ему и его семье возможность «присягнуть под высокомонаршее покровительство».



Накануне русско-турецкой войны (1768–1774) Н. А. Каразин получает чин подполковника и по личному поручению Екатерины II отправляется со специальной разведывательной миссией в Болгарию. Обнаруженные нами новые документы в РГВИА как раз и показывают его подготовку в Киево-Печерской лавре к данной разведывательной миссии и позволяют нам восполнить имеющийся пробел в исследовании как биографии самого Назара Александровича, так и в жизнеописании рода Каразиных в Российской империи. В частности, дают возможность уточнить его этническое происхождение и его роль в качестве «специального агента» Екатерины II с целью засылки его в тыл турецких войск и «поднятия возмущения» среди славянских народов Османской империи путем распространения воззвания Екатерины к ним.

Именно в большей части документов, сохранившихся в личном деле Н. А. Каразина, и опи-

сывается его подготовка как военного разведчика и специального дипломатического агента в Киево-Печерской лавре под псевдонимом «Симеон Путник», в облике монаха, возжелавшего посетить святые места на Балканах. Дипломатический характер его миссии состоял в том, что он имел право переговоров с высшими государственными особами Молдавии и Валахии, в частности с великим спафарием Валахии Первулом Кантакузино, передачи ему как личного послания Екатерины, определенного денежного вознаграждения (в архиве сохранилась справка о сумме выданной комиссии), так и ее «Манифеста», призывавшего славянские народы Османской империи к восстанию и освобождению от турецкого ига.

Там же, в Лавре, по указанию Екатерины были подготовлены более ста экземпляров текста этого воззвания, которые Каразин должен был распространить через П. Кантакузино, проживавшего в Бухаресте. Перед засылкой его в Турцию Каразин был всемилостивейше пожалован званием подполковника «в рассуждении порученного ему важного дела и соединенных с тем опасностей» [5, л. 612-612 об.].

Анализ документов первых лиц государства российского, сохранившихся в личном деле Н. А. Каразина, свидетельствует о важности миссии, возложенной на него. Рекомендовали отставного секунд-майора, получившего приставку «Задунайский» за успех в войне с турками, граф П. А. Румянцев, а также графы Григорий и Алексей Орловы. Граф П. А. Румянцев пишет графу Н. И. Панину, главе российской внешней политики при Екатерине: «Податель сего по службе – мне знакомый и благонадежный человек, <...> мне – остается его тайно препоручить Вашего Сиятельства покровительству, чтоб он при его употреблении вами в службе с некоторым аванжем (устар. преимуществом – прим. авт.) принят был» [5, л. 572-572 об.].

Всего в деле Н. А. Каразина хранятся копии и оригиналы 18 документов, датированных с 18 ноября 1768 по 27 марта 1769 г. Это прежде всего переписка графа П. А. Румянцева с графом Н. И. Паниным, рескрипты¹¹ Екатерины II графу П. А. Румянцеву и князю А. М. Голицыну, главнокомандующему тогда 1-й российской армией в войне с турками (ввиду его нерешительных действий был отозван в Санкт-Петербург и вскоре заменен генерал-аншефом П. А. Румянцевым), в которых она обосновывает необходимость распространения воззвания к славянским народам турецкой империи и сообщает о направлении в их распоряжение уже подполковника Назара Каразина, имеющего важную

миссию. Нами найдены и рескрипты Екатерины Киевскому генерал-губернатору Ф. М. Воейкову и архимандриту Киево-Печерской лавры Зосиме Валькевичу, в которых императрица возлагает на губернатора и архимандрита поручение перевести «Манифест» на русский, волошский (валахо-молдавский), славяносербский, греческий языки и распечатать по 100 экземпляров каждого из них в типографии Киево-Печерской лавры, подчеркнув при этом, чтобы «употребляемые к печатанию люди конечно соблюдали тайну», и переслать их князю А. М. Голицыну и графу П. А. Румянцеву.

В указанных рескриптах Екатерина подчеркивает, что повод подготовить и разослать «Манифест» подал ей Первул Кантакузино, знакомый с Н. А. Каразиным ранее и готовый при поддержке российских войск «сделать против турок возмущение», чтобы славяне, живущие в Турции, могли к нему «пристать во избавление свое от порабощения». Граф Н. И. Панин, фактически дублируя рескрипты императрицы, дает соответствующие указания графу З. Г. Чернышеву, возглавлявшему при Екатерине военное ведомство, князю А. М. Голицыну, графу П. А. Румянцеву, киевскому генерал-губернатору Ф. М. Воейкову, в которых он разъясняет возложенную Екатериной на подполковника Н. А. Каразина важную миссию, выразив надежду, что «он (Каразин Н. А.) лучшим образом будет стараться выполнить возложенную на него императрицей специальную миссию».

При этом, как и Екатерина, так и граф Н. И. Панин вменяют генерал-губернатору Ф. М. Воейкову в обязанность, «приложив все меры секретности», перевести и напечатать на вышеуказанных языках «Манифест», отнести к делу как к требующему «непроницаемой важности», способствуя «бесприметному его (Каразина) из Киева выпровождению» [5, л. 627-628].

Канцелярист Киево-Печерской лавры Веселицкий перевел «Манифест» на указанные языки, который и был отпечатан в типографии лавры, выпускавшей не только богословские книги, но и буквари для солдатских детей, катехизисы и другую литературу. Другой сотрудник Канцелярии Киево-Печерской лавры, Федор Обросимов, видимо, отвечавший за подготовку Н. А. Каразина, как явствует из документов, лично (а не архимандрит Зосима) докладывал императрице по поводу завершения подготовки Н. А. Каразина, отправки его в турецкие земли и выполнения возложенного на него задания, «уповая на Господа Бога и счастливый случай».

Н. А. Каразину было выдано «свидетельство» за подписью архимандрита Зосимы и скре-

пленное печатю лавры, в котором содержалась просьба оказывать всяческое содействие его предьявителю: «Того ради мы всех христианских земель и областей, начальников духовных и мирских смиренно молим, оному монаху Симеону в пути его чинить свободный пропуск и дозволить пребывание в монашеских монастырях с христианским призрением» [5, л. 636]. Следует подчеркнуть, что подобные документы подписывались датами более ранними, чем выдавались в реальности, явно с целью дезинформации.

Пройдя предварительную подготовку в Киево-Печерской лавре и переодевшись в монаха под именем Симеон Путник, как «уроженец Венецианской Республики, славяно-сербской нации», Н. А. Каразин проходит через Молдову, Валахию и болгарские земли с целью распространить «Манифест». В своем донесении Екатерине Федор Онисимов сообщает: «...Упомянутый подполковник по исправлению надобной ему одежды и прочего, что до безопаснейшего продолжения его странствования к городу Букурешты принадлежало, 14-го числа сего ж месяца от сюда в обыкновенном своем одеянии по почте отправился и следовать имеет на Латычев, оставляя Каменец-Подольский гораздо влево, дабы иногда конфедератам или турецким по Днестру разъездам не попасться, а у последнего войск Вашего Императорского Величества форпоста намерен он командиру оного оставить свое платье и, переодевшись в иноческое, в образе монаха, через Галицкий уезд пробираться к пустынному монастырю, называемому Великий Скит, которой в реченном уезде на самой границе в горах, против того места, где к Трансильвании Молдавия примкнута. При себе явного имеет данное ему от архимандрита Киево-Печерской Лавры письменное свидетельство, один старый Псалтырь, в досках, в которой весьма неприметно скрыта грамота к бану, одну такую деревянную фляшу, в каковых странствующие тамошних краев иноки для утоления в пути жажды обыкновенно воду держат. Она сделана двудонная и служит к сохранению посылок, одни четки, и один из простого дерева монашеский посох, в коем вместились по десяти экземпляров манифеста на греческом, славенно-сербском и волоском языках. По прибытию его в сем приборе в помянутый пустынный монастырь выпросить намерен у тамошнего начальника, яко состоявшего под ведомством знаменитого в Молдавии Сочавского монастыря одного себе спутника для препровождения до онаго, откуда он посредством способствования Архимандрита

уповает безопасно препровождения быть даже до города Букурешта или до того места, где бан Кантакузин находится будет» [5, л. 637-638].

Будучи инженером и зная турецкий язык, он получил от императрицы Екатерины II поручение: тайно отправиться в Турцию для осмотра и снятия планов крепостей. В монашеской одежде, с отращенной бородой, с просительной книгой в руках и с бочонком воды за плечами (в бочонке было четыре дна; между средними были спрятаны бумаги и чертежные инструменты), Н. Каразин отправился в путь пешком, проник вглубь Турции, все осмотрел, выведал и запечатлел на бумаге.

В Андрианополе его схватили утром на рассвете за работой, над съемкой какого-то бастиона. Он успел бросить бочонок в кусты. По приказанию паши, его чуть не посадили на кол. Назару Каразину удалось каким-то чудом сбежать из заключения, доставить в Россию свои заметки и планы и увести с собой 3000 арнаутов (албанцев) (по другим источникам – 300), вслед за ним покинувших Турцию. Став во главе отряда арнаутов, Н. Каразин в составе российских войск, командуя авангардом, участвовал во взятии Бухареста, арестовал турецкого наместника Григория Гику, противопоставившего себя России, и вместе с его двором доставил в Петербург. После участия в ряде сражений, чувствуя ухудшение состояния здоровья, он в 1770 г. вновь попросился в отставку.

Будучи высоко оцененным высшим командованием российской армии и самой императрицей, Н. Каразин как честный, верный и храбрый офицер «за особые заслуги представлен к дворянскому сословию», повышен в звании – стал полковником. Также он получил большую денежную награду и два имения – село Кручик, «в сорока семи дворах с крестьянами, коих считается 244», и деревню Основинцы, «в тридцати одном дворе в коих восемьдесят душ со всеми к ним принадлежащими угодьями в вечное и потомственное владение <...>, в Ахтырской провинции Слободско-Украинской губернии состоявшими» [2, л. 29].

Поселившись в имении Кручик, Назар Каразин женится на Варваре Яковлевне Ковалевской, которая рождает ему двух сыновей – Василия и Ивана. Упав с лошади, в возрасте всего 52 лет, в 1783 г. Назар Александрович Каразин скончался. Его похоронили в семейном склепе в деревенской церкви, но в 1964 г. церковь снесли, смешав останки Назара Александровича с землей, и на этом месте построили Кручинскую сельскую школу.

Примечания

¹ После падения Константинополя в 1453 г. крупным центром православной жизни стал район Фанар (отсюда – фанариоты). Собор Святого Георгия в Стамбуле в 1602 г. стал резиденцией Вселенского патриарха Матфея II.

² «Бумаги Екатерины» – Письма и бумаги императрицы Екатерины II, хранящиеся в императорской библиотеке. Изд. А. И. Бычковым. СПб., 1873.

³ Фергер – этап судебного следствия; часть судебного разбирательства, появившаяся в российском военно-уголовном судопроизводстве в начале 1710-х гг.

⁴ Кригерехт – воинский суд, учрежденный Воинским уставом Петра I в 1716 г.

⁵ Кондуит (фр. conduite «поведение») – штрафной журнал, в который заносились проступки военнослужащих.

⁶ Ландмилицкие полки – существовавший в России XVIII в. род поселенных войск, который нес пограничную службу в различных регионах (Санкт-Петербургская, Украинская, Закамская, Сибирская, Смоленская ландмилиция и проч.). К 1733 г. в составе Закамской ландмилиции, действовавшей на территории современного Оренбуржья (РФ), были сформированы Билярский, Сергиевский и Шешминский конные, а также Алексеевский пехотный полки.

⁷ Мунтения (рум. Muntenia), или Великая Валахия, – историческая область Румынии, восточная часть исторической области Валахия, между реками Дунай (на востоке и юге), Олт (на западе) и Карпатами. Граничит с Олтенией, Молдовой и Трансильванией.

⁸ Рушук – современный болгарский город Русе на берегу Дуная.

⁹ Монастырь Куртя-де-Арджеш находится в одноименном городе в Румынии. На территории монастыря расположен Успенский архиерейский собор – православный собор, главный храм Валахии XVI в., усыпальница румынских королей.

¹⁰ Первул (Пырвул) Кантакузино (?–1770) – великий спафарий Валахии. В 1769 г. временно управлял Валашским княжеством, убит в сражении против турок, пытаясь спасти русский отряд, осажденный в монастыре Комани.

¹¹ Личное послание императрицы высокопоставленному лицу (членам императорской фамилии, министрам, митрополиту и т. д.) с объявлением благодарности или о возложении на него поручения.

Литература/References

1. Березюк Н. М. Достойные своего рода (к семейному портрету Каразиных). In: Universitates, 2003, № 1, с. 58-68. / Beresiuk N. M. Dostoinye svoego roda (k semejnomu portretu Karazinych). In: Universitates, 2003, No. 1, s. 58-68.

2. Василий Каразин. Живот и дейност. София, 2005. 378 с. / Vasilij Karazin. Zhivot i dejnost. Sofia, 2005. 378 s.

3. Вовк О. І. Постать Василя Каразіна в історіографії. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2016. 326 с. / Vovk O. I. Postat' Vasilia Karazina v istoriografii. Kharikiv: KHNU im. V. N. Karazina, 2016. 326 s.

4. Дешко Л. Основа. Каразини. Збірка статей. Київ, 2014. / Deshko L. Osnova. Karaziny. Zbirkastatej. Kiiv, 2014. 173 s.

5. Российский государственный исторический архив (РГВИА). Ф. 846, оп. 16, ед. хр. 181. / Rossijskij gosudarstvennij voenno-istoricheskij arkhiv (RGVIA). F. 846, op. 16, ed. khr. 181.

6. Российский государственный исторический архив (РГВИА). Ф. 1343, оп. 23, ед. хр. 1254. / Rossijskij gosudarstvennij istoricheskij arkhiv (RGVIA). F. 1343, op. 23, ed. khr. 1254.

Mihail Stancev (Harkov, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, profesor universitar, Universitatea Națională din Harkov „V. N. Karazin”.

Михаил Станчев (Харьков, Украина). Доктор исторических наук, профессор. Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина.

Michail Stanchev (Kharkov, Ukraine). Doctor of science (History), Full Professor, Kharkov National University “V. N. Karazin”.

E-mail: stanchev.m@gmail.com

Olga Vovk (Harkov, Ucraina). Doctor în istorie, Universitatea Națională din Harkov „V. N. Karazin”.

Ольга Вовк (Харьков, Украина). Кандидат исторических наук, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина.

Olga Vovk (Kharkov, Ukraine). PhD of History, Kharkov National University “V. N. Karazin”.

E-mail: o.vovk.88@gmail.com

Natalia Krasiko (Melitopol, Ucraina). Doctor în istorie, Universitatea Pedagogică de Stat „Bogdan Hmelnițki”.

Наталья Красько (Мелитополь, Украина). Кандидат исторических наук, Мелитопольский государственный педагогический университет им. Богдана Хмельницкого.

Natalia Krasko (Melitopol, Ukraine). PhD of History, Melitopol State Pedagogical University “Bogdan Khmelnitsky”.

E-mail: nk.tefida@gmail.com

COMUNICĂRI

Эльфрида КОРОЛЕВА

**МАРТА МАНРО-МАДАН –
УНИКАЛЬНАЯ АКТРИСА И ТАНЦОВЩИЦА ИЗ ЦЫГАНСКОГО РОДА**

Она родилась в 1967 г., 30 марта. Потому и нарекли ее так. Родилась в Казахстане, в г. Павлодар. Затем вскоре ее семья переехала в Молдову и обосновалась в с. Гиличены. С раннего детства девочку воспитывала бабушка Варика из цыганского рода «лэяши». Она была наделена редким даром понимания природы, чувством ее таинственной силы и предвидением будущего; лечила сельчан от разных болезней травами, принимала роды в качестве повитухи. Когда Марте исполнилось 5 лет, бабушка отправила ее к матери Евгении, очень доброй женщине, искусной швее, которая к тому времени уже жила в Кишиневе. Девочке нужно было идти в детский сад и готовиться к школе. Но Марта с трудом привыкала к детскому саду и половину времени проводила с бабушкой в Гиличенах.

В 1974 г. началась учеба в средней школе № 1, которую с 3 по 5 класс Марта совмещала с занятиями в балетной студии Дворца пионеров. В 6 классе она перешла в студию народного танца «Сперанца» под руководством Павла Андрейченко, народного артиста МССР, известного танцовщика Ансамбля «Жок», хореографа, киноактера, президента общественно-культурного общества „Romii Moldovei”. Через два года в числе лучших воспитанниц он перевел Марту в свой знаменитый Ансамбль народного танца «Миорица». В нем она сразу же стала солисткой. Все школьные каникулы девушка проводила с бабушкой. В 1984 г., когда она оканчивала 10 класс, в Кишинев из Москвы приехала конкурсная комиссия, отбиравшая талантливых цыган для Московского музыкально-драматического цыганского театра «Ромэн». Танец и пение Марты заморозили комиссию. Ее приняли во всемирно известный театр цыган, при котором работала школа танца испанских цыган «Фламенко». Но осваивать это удивительное искусство она смогла только через год. От мамы получила весть – бабушка смертельно больна. Марта тут же возвращается в Кишинев. Уходя в мир иной, бабушка завещала внучке упорно учиться и предсказала ей всю ее судьбу. В 1985 г. Марта поступает на только что открывшийся в Кишиневской консерватории им. Гавриила Музическу факультет Театра музы-



кальной комедии, на курс Думитру Димитрова. Одновременно она училась вокалу у Марии Биешу. В период всей учебы Марта старалась сдавать заранее все экзамены, чтобы уехать в Москву в школу «Фламенко» на три месяца. В 1990 г., после окончания учебы в консерватории, она была принята в Музыкальный театр для детей и юношества, которым руководил Вячеслав Мадан. Это был молодой, но уже опытный театральный драматург и режиссер, владеющий мастерством постановки спектаклей разных жанров. В 1991 г. он отпустил Марту на три месяца на стажировку во Францию, куда ее послали в числе пяти лучших танцовщиц от школы «Фламенко» театра «Ромэн». Во Франции стажеры должны были ставить спектакли на основе танца «Фламенко». Существует 4 уровня исполнения этого сложнейшего танца. Марта Манро достигла 3-го уровня.

Первым спектаклем В. Мадана в Музыкальном театре для детей и юношества стала рок-опера «Миорица» Ливиу Штирбу на либретто, написанное Вячеславом Маданом в соавторстве с Юлианом Филипом. Марте Манро была поручена ответственная роль Иоаны – ангела-хранителя чабана Иона. Премьера состоялась 18 декабря 1990 г. на сцене Русского драматического театра им. А. П. Чехова. Это было одно из самых ярких явлений в театральной жизни Молдовы 1990-х гг.

В 1991 г. Музыкальному театру для детей и юношества было предоставлено здание бывшего Дома политпросвещения, по инициативе В. Ма-

дана сменилось название театра. Он стал называться Музыкальным театром «Джинта Латинэ». В соответствии с его названием Вячеслав Мадан поставил музыкальный спектакль «Похищение прекрасных сабинянок» по сатирической миниатюре Леонида Андреева, написанной в 1911 г. для Санкт-Петербургского театра «Кривое зеркало». Музыка Ливиу Штирбу сообщила каждому персонажу характерные для него эмоционально-выразительные характеристики, которые в совокупности создавали единую комедийно-сатирическую музыкальную партитуру. Это был зрелищный музыкальный спектакль в сценографии Петру Балана с хореографией Марты Манро.

В том же году Марта создала трогательный, колоритный образ Золушки в одноименном музыкальном спектакле Ливиу Штирбу по сказке Шарля Перро. Танцы и в этом спектакле шли в ее хореографии.

В 1992 г. Марта Манро ставит танцы на музыку Ливиу Штирбу в детском музыкальном спектакле по сказке румынского писателя Сорина Лепа «Сломанный меч», постановку которого осуществил Георгий Мэкэреску.

Перед самым уходом из театра в 1995 г. Вячеслав Мадан устраивает на сценических подмостках шоу «Джинта Латинэ» – музыкально-хореографическое ревю, словно предвосхищающее новое название театра – Театр-ревю «Джинта Латинэ», который он получит в 2001 г. К тому времени Марта Манро уже была женой и верным другом Вячеслава Мадана. Он стал для нее не только супругом, но и учителем актерского мастерства. Работу над молдавской сценической речью вели с Мартой Вера Мереуцэ и Паулина Завтони.

В 1995 г. Вячеслав Мадан в качестве директора и художественного руководителя возглавил Государственный русский драматический театр им. А. П. Чехова. Марта стала актрисой этого театра. Теперь она упорно и настойчиво осваивала искусство русской сценической речи под руководством Юрия Чуприна, Нелли Каменевой, Людмилы Колохиной. На сцене данного театра Марта создала целый ряд запоминающихся образов. В их числе: Беатриче Распони в «Слуге двух господ» К. Гольдони, женщина, торгующая любовью, в «Апостоле Павле» И. Друцэ, Наталья в «Трех сестрах» А. Чехова, Маргарита в «Дикаре» А. Кассона, Пепита в «Блэзе» («Любовной кутерьме») К. Манье, Шурочка Дрозд в «Яблочном воре» К. Драгунской, королева в мюзикле «Белоснежка и семь гномов» Э. Константиновой с музыкой В. Сливинского, Голда в «Поминальной молитве» Григория Горина и десятки других ролей. В

последней премьере театра – в спектакле «Одна ночь с Дон Жуаном» Э. Шмитта и М. Фриша (2018) – Марта сыграла роль мадам Косе. Во многих спектаклях она осуществляла хореографические постановки. Параллельно с работой в театре вела уроки хореографии на курсах актерского мастерства Петру Баракчи и Титуса Жукова в Институте искусств.

С 2017 г. Марта Манро исполняет роль свахи Феклы Ивановны в спектакле «Женитьба» Н. Гоголя в Государственном молодежном драматическом театре «С улицы Роз». Это необычная для русского театра сваха. В ней чувствуется какая-то загадочная таинственная сила и магия, идущая из глубин ее цыганского темперамента. В постановке «Женитьбы» Вячеслава Мадана такая трактовка образа актрисой обретает особую, концептуальную значимость, поскольку позволяет продемонстрировать, что даже эта сила не способна, как оказалось, заполнить пустоту и противостоять никчемности жизни гоголевских персонажей.



В 2017 г. в Русском театре им. А. П. Чехова состоялся торжественный концерт, посвященный 5-летнему юбилею создания Мартой Манро-Мадан Ансамбля танца «Глория Фламенко» при Республиканском центре для детей и молодежи «Артико», совпавший с 50-летним юбилеем актрисы, танцовщицы и хореографа Марты Манро-Мадан.

Elfrida Koroliova (Chișinău, Republica Moldova). Doctor in studiul artelor, conferențiar, Centrul de Arte, Institutul Patrimoniului Cultural.

Эльфрида Королева (Кишинев, Республика Молдова). Доктор искусствоведения, конференциар, Центр искусствоведения, Институт культурного наследия.

Elfrida Koroleva (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Art, Research Associate Profesor, Center of Art, Institute of Cultural Heritage.

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Larisa ZAHAROVA

SUBIECTUL UNOR DESTINE DIFICILE ÎN OPERELE
LUI SERGHEI SIVOLOBOV

Rezumat

Subiectul unor destine dificile în operele
lui Serghei Sivolobov

În acest articol, bazându-se pe povestirile și istoriile lui S. Sivolobov, autorul studiază dezvoltarea și soluționarea conflictelor sociale, urmărește cauzele apariției adolescenților dificili și persoanelor decăzute, ale căror sorți și-au găsit reflectare pe paginile povestirilor și istorioarelor scriitorului. Autorul ne demonstrează că conflictul de bază în povestirile și istorioarele lui Serghei Sivolobov este conflictul artistic social, condiționat de nepăsarea și cruzimea societății, ale oamenilor dragi și apropiați. Examinând conflictul social, reflectat în povestirile și istorioarele lui Serghei Sivolobov (culegerile de proză „Aroma vântului de aprilie”, „Umbra pomului strâmb”), autorul articolului ne demonstrează condiționalitatea conflictelor artistice, legată de schimbarea formațiunii sociale, ce are loc în anii '80-'90 ai secolului XX. În operele sale S. Sivolobov abordează probleme caracteristice timpului său: chestiuni ce țin de normele etico-morale și de coabitare, simțul de singurătate absolută a unui suflet de copil în lumea celor maturi, dezvăluie originea tragică a persoanelor decăzute, cauzele care le-au adus la săvârșirea crimei. Astfel, conflictele, care au căpătat forma de conflicte artistice în operele lui Serghei Sivolobov, joacă un rol de etalare a gândului de autor, reprezintă nu numai reflectarea viziunii autorului asupra conflictelor sociale în societate, dar și un motiv serios de a atrage atenția societății la problemele ce apar la joncțiunile epocale.

Cuvinte-cheie: conflictul artistic, conflictul social, subiectul destinelor dificile.

Резюме

Тема трудных судеб в произведениях
Сергея Сиволобова

В данной статье автор, опираясь на повести и рассказы С. Сиволобова, исследует развитие и разрешение социальных конфликтов, прослеживает причины появления трудных подростков и оступившихся людей, судьбы которых нашли отображение на страницах повестей и рассказов писателя. Доказывает, что основным конфликтом в повестях и рассказах Сергея Сиволобова является социальный художественный конфликт, обусловленный равнодушием, жестокостью общества, близких и родных людей. Рассматривая социальный конфликт, отраженный в повестях

и рассказах С. Сиволобова (сборники прозы «Запах апрельского ветра», «Тень кривого дерева» и др.), автор статьи демонстрирует обусловленность художественных конфликтов изменением общественной формации 80-90 гг. XX в. В своих произведениях Сергей Сиволобов поднимает проблемы, характерные для своего времени: вопросы нравственно-этических норм и общежития, проблему тотального одиночества детской души в мире взрослых, раскрывает истоки трагедии оступившихся личностей, причины, приводящие их к преступлению. Таким образом, конфликты, получившие форму художественного конфликта в произведениях С. Сиволобова, играют роль выразителя авторского замысла, являются не только отображением авторского видения социальных конфликтов в обществе, но и серьезным поводом обратить внимание общества на проблемы, возникающие на стыке эпох.

Ключевые слова: художественный конфликт, социальный конфликт, Сергей Сиволобов, тема трудных судеб.

Summary

The theme of hard fates in Serghei Sivolobov's works

In this article, the author, referring to the stories and novels of S. Sivolobov, investigates the development and resolution of social conflicts, looks for causes of troubled teenagers appearance and people that take the wrong way, whose fates the author describes in his stories and novels. The author proves the main conflict of Serghei Sivolobov's works is social artistic conflict caused by indifference, rigidity of society and native people. Taking into consideration the social conflict that is described in S. Sivolobov's novels and stories (collections "The smell of April wind", "The shadow of crooked tree"), the author of the article shows the conditionality of artistic conflicts caused by social formation changing of '80-'90 years of XX century. In his works, Serghei Sivolobov describes the problems inherent of that time: ethical norms and community issues, the problem of total loneliness of children's soul in the adults' world, discloses the sources of tragedy of people that take the wrong way, reveals the causes of crimes. In such a way, the conflicts that received the form of artistic conflict in the works of S. Sivolobov, play the role of mouthpiece of the artist's intention, they are not only the reflection of the author's vision of social conflicts in the society, but also the reason for society to pay serious

attention to problems that appears at the of the intersection epoch.

Key words: artistic conflict, social conflict, the theme of hard fates.

Proza de expresie rusă din Moldova reprezintă o parte constituantă importantă a întregului tezaur literar al țării și, firește, se încadrează în procesul literar mondial. Realitățile secolului XXI, schimbul formațiunilor sociale, ce au determinat într-o mare măsură soarta literaturii de expresie rusă, necesită și o nouă abordare a studierii prozei de această expresie din Republica Moldova, cercetată de predecesori din diferite puncte de vedere, introducerea în circuitul științific a noilor teme și abordări, care n-au fost examinate minuțios până în prezent.

Astfel, destul de actuală în multe domenii ale științelor umanistice, în ultimii ani, a devenit problema conflictului.

După cum susține prof. Șoptorean Claudia, „Conflictul este o constantă în existența ființei umane, o situație născută dintr-o tensiune provocatoare ce închide în ea individul în și prin care se manifestă. Asociind noțiunii de conflict termeni precum opoziție, neînțelegere, ciocnire, antagonism, acesta poate fi conceput drept un dezechilibru în manifestarea naturii duale a omului, în contactul între două individualități sau în coprezența a două principii opuse” [7].

A. G. Covalenko, critic literar, doctor în științe filologice, în lucrarea sa științifică de cercetare „Conflictul literar în literatura rusă a secolului XX” menționează că „*anume în anii '80 a izbucnit interesul față de studierea serioasă și multilaterală a conflictului în domeniul social, care s-a soldat cu aceea că din sociologie, filosofie și psihologie s-a desprins și s-a întemeiat o ramură aparte a științei, numită conflictologia*” [2, p. 5]. Tot în această lucrare el sublinia legătura dintre conflictul artistic și concepția despre lume a autorului, legătura lui cu realitatea: „*Conflictul este o categorie centrală a „deznodământului”, ce se află într-o legătură temeinică cu organizarea spațial-temporală internă a operei, cu conținutul și forma ei, cu imaginea lumii <...> Conflictul în fiecare operă artistică concretă reprezintă reflectarea poziției autorului*” [2, p. 9].

În acest studiu, examinând conflictele sociale, morale, artistice, reflectate în literatura de expresie rusă din Moldova, și anume în operele lui S. Sivolobov, încercăm să acordăm o atenție deosebită condiționalităților acestor conflicte de la schimbarea formațiunii sociale.

Așadar, în calitate de obiect de cercetare prezentat a servit proza de expresie rusă a Moldovei din a II jumătate a secolului XX, în particular povestirile și istorioarele lui Serghei Sivolobov, examinată prin

prisma categoriei de conflict artistic. Scopul lucrării constă în dezvăluirea și descrierea tipurilor de conflicte în proza artistică a lui Sivolobov, urmărirea modului prin care autorul încearcă să dezvolte și să soluționeze aceste conflicte în operele sale. Realizarea scopului propus a determinat următoarele sarcini: traducerea imaginară în viață a ideilor și gândurilor autorului, determinarea tradițiilor și spiritului inovator în crearea caracterelor și desfășurarea conflictelor. Povestirile lui Serghei Sivolobov, analizate prin prisma conflictului artistic, vor demonstra la ce nivel de autenticitate tema destinului dificil și a condițiilor de formare și de suprimare a caracterelor umane poate reflecta procesele reale care au loc în societate.

În anii '80-'90 ai secolului XX, Serghei Sivolobov adresa operele sale tineretului contemporan, încercând să dezvolte tema adolescenților dificili, tema degradării oamenilor moral căzuți, care, totuși, tind să se regăsească și acele posibilități ce ar da puțința să se renască moral.

În culegerea de povestiri și istorioare „Aroma vântului de aprilie”, prozatorul încearcă să analizeze cauzele de apariție a adolescenților „dificili”, ne vorbește despre influența otrăvitoare a comportamentului maturilor scufundați în minciună și alcool asupra copiilor.

În povestirea „Aroma vântului de aprilie”, după denumirea căreia a fost numită și culegerea, S. Sivolobov arată că eroul principal, Vitea, pentru a supraviețui (tata i-a părăsit demult, iar mama, pentru a-și ogoi amarul și fiind în căutarea unei vieți mai fericite, a plecat când fiul ei era încă un prunc în pelinci), era nevoit să lucreze la o fermă de vaci. Autorul atrage atenția cititorului asupra procesului de asimilare forțată a adolescentului, când cei maturi îi transmit prea devreme unele funcții, ce nu corespund vârstei lui. Autorul ne demonstrează în fapte că așa adolescenți ca Vitea, care au devenit orfani având pe ambii părinți în viață, în realitate au fost lipsiți de copilărie.

În timp ce copiii de vârsta lui jucau fotbal sau mergeau la cinema, el lucra în câmp, avea grijă de viețile de pe lângă casă, ajuta bunicuței să se isprăvească cu lucrul pe moșia colhozului. Ciocnindu-se cu realitățile crunte ale vieții sătești, eroul din copilărie nu avea încredere în promisiunile și lozincile false, scrise prin ziare și care răsunau din radiodifuzoare.

Întregul complex de probleme ce a apărut în calea adolescentului, care avea încă conștiința și starea spirituală infantile, a generat un conflict cu mediul extern, despre ce și scriu cercetătorii, care au determinat cauzele formării conflictului individului cu mediul sau cu sursele așa-numitului conflict social. O atenție deosebită fenomenului de conflict social este acordată în lucrările doctorului în filosofie

A. C. Zaițev. În lucrarea lui de cercetare științifică „Conflictul social” au fost analizate și sistematizate abordările tematicii conflictologice, au fost expuse punctele de vedere asupra conflictologiei în diferite școli științifice [1].

O abordare specifică și inovatoare inițiată de către Serghei Sivolobov față de problema menționată constă în aceea că, atunci când în literatura socialismului realist se ridicau în slăvi tendințele apropiierii satului de oraș, el, spargând stereotipurile existente, în povestirea „Aromele vântului de aprilie”, a arătat contradicțiile acute existente între sat și oraș. Acest conflict social este generat, pur și simplu, de faptul că viața și munca la sat sunt foarte grele. Aici este mai complicat să-ți aranjezi viața familială, deoarece bărbații părăsesc satele, pornind în căutare de câștig. Iar în sufletele celor rămași se înrădăcinează deznădejdea și tristețea, ce provoacă o ură inconștientă față de locuitorii de la oraș și față de cei noi trecuți cu traiul în urbe. O asemenea situație conflictuală de contrapunere dintre oraș și sat a fost caracteristică pentru literatura artistică a anilor 1960–1980, ce a fost dedicată temei satului. Autorii unor asemenea opere: F. Abramov, V. Rasputin, V. Șukșin, V. Astafiev și alții, au refuzat orice lustruire a realității, scoțând la iveală starea tragică a țărănimii. Anume o astfel de abordare de a arăta realitatea așa cum este ea se observă și la Serghei Sivolobov. Locuitorilor de la sate li se inspiră permanent necesitatea de a lucra la sate pentru binele țării, însă aceștia nu cred în promisiunile frumoase precum că mâine o să le fie mai ușor.

Era evident că acei rămași la sate aveau o soartă grea. Încă o soartă mutilată de către cei maturi, precum cea a lui Vitea, ne poate servi ca exemplu viața altui erou, precum este Valera. Tatăl lui – un alcoolic cronic, își torturează permanent soția, vântură toți banii la beție și își impune cei nouă copii ai săi să nu frecventeze școala. Și toate acestea, el le face pentru ca copiii lui, prin ciobănit sau prin alte mijloace, să câștige bani pe care să-i dea lui, ca, apoi, acesta să-i cheltuiască pe băuturi. Ultima picătură a răbdării pentru adolescent a fost acea întâmplare când tatăl lui a furat banii pe care Valera îi strângea mult timp aparte din salariu pentru a-și cumpăra o motocicletă. „Când am aflat că el mi-a băut banii, – Valera a răs răgușit, – vroiam să-l omor! Mă gândeam: îl omor și gata. Mult pentru el nu mi-au fi dat. Iar cât mi-ar fi dat – aș fi șezut. În schimb, când o să mă întorc, el nu va mai fi...” [4, p. 53].

Comportamentul antisocial și amoral al celui matur a provocat situația când adolescentul, adus la starea de disperare, era gata să-l omoare pe taică-său din cauza banilor. Adolescentul s-a trezit pe neașteptate pe marginea prăpastiei. Serghei Sivolobov ne

arată cum un conflict social intern de trai, ce a apărut într-o familie social vulnerabilă, putea să aducă la săvârșirea unei crime, ce s-a născut în capul unui adolescent cu o moralitate nestabilă, care era gata nu numai să-l omoare pe taică-său, dar și să conștientizeze măsura responsabilității pentru săvârșirea acestor fapte.

Tabloul general al societății bolnave din acea perioadă a fost completat de către autor cu diverse subiecte despre familiile ce se destrămau din cauza bețiilor și comportamentelor amorale, ce generau o mulțime de conflicte familiale. Totodată, la finalul povestirii, autorul oferă eroilor speranța în posibilitatea de a fi fericiți, pentru a semăna în rândul cititorilor săi un oarecare optimism. Vitea absolvă școala și cititorul înțelege – cu el va fi totul bine. Valera a devenit un om necesar la fermă – cu el se consultă însuși șeful fermei, care i-a ajutat adolescentului să fie admis la școala prin corespondență și era întotdeauna gata să-l susțină cu un cuvânt bun. Toate acestea au adus la rezultatul că din sufletul adolescentului au dispărut răutatea și insatisfacția față de realitate. Completează acest tablou optimist scena reîntregirii familiei între mulgătoarea Valea și fostul ei soț Boris, familie care a fost distrusă anterior de către soț datorită bețiilor și comportamentului lui amoral.

Poate fi remarcat faptul că în povestirile lui Serghei Sivolobov sunt arătate personajele care au trecut prin încercări complicate și dramatice, însă receptivitatea umană și cuvântul bun le-a ajutat să nu fie înfrânte, ci să reziste în conflictele cu mediul nociv.

În povestirea „La limită”, autorul abordează problema urmării falselor autorități, încearcă să determine ce factori influențează asupra caracterului și acțiunii adolescentului. Serghei Sivolobov arată cum adolescentul, aflându-se sub influența unei personalități puternice, este gata să-i îndeplinească orice poruncă: „Era suficient ca Slavic să-i facă din ochi, cum Vasea începea îndată să caute nod în purpură față de băieții care erau de vreo trei ori mai puternici decât el. Și se întâmpla aceasta din cauza că lui Slavic îi plăceau fetele, care erau însoțite de flăcăi. Acești cavaleri trebuiau să fie pedepsiți ca altădată să nu se mai lege de fata care le-a plăcut. Se întâmpla să și mai câștige câte vreun pumn, umblând apoi cu buzele rupte. Era gata să meargă și împotriva cuțitului, dacă prietenul ar fi fost supus unui oarecare pericol” [4, p. 80]. Pentru ca să-și demonstreze curajul și fidelitatea sa, adolescentul era gata să pășească pe calea ilegalității, cum și se întâmpla în cazul când Slavic îi trimitea pe Vasea cu alți băieți să fure din depozite.

Urmează de menționat că această problemă abordată de autor, fiind actuală în secolul XX, a rămas să fie la fel și în prezent, când mulți dintre adolescenți

sunt lipsiți de atenția părinților, plecați peste hotare după câștig, copiii fiind lăsați în mâinile bunicilor. Fără controlul și educația cuvenită, când lipsa dragostei părintești este înlocuită de bani, adolescentul nimerește sub influența unor persoane neobișnuit de puternice și charismatice, adesea cu înclinații criminale. Ei încep să trăiască și să se conforme unor legi ale străzilor, caută o viață mai lejeră și bani mai ușori.

Serghei Sivolobov, în povestirea „La limită”, atrage atenția cititorilor asupra faptului că, pe fundalul indiferenței societății, neatenției mamei, mereu oboșite din cauza lipsei de timp, slăbiciunii și nimicniciei tatălui alcoolic, adolescentul Vasea devenise incontrollabil, ducând o viață de vagabond, lepădând școala și căzând sub influența „puternicului și încrezătorului în sine” Slavik, care l-a luat sub protecția sa, devenindu-i dascăl în bătaie. Cu timpul, Slavik a format o companie de astfel de băieți pe care îi îndemna la furat. „În stradă Slavik e rege. Băieții își iese din minți când îl văd. Ele e puternic, voinic și curajos, cunoaște și boxul, și karateul. <...> În persoana lui Slavik, Vasea a găsit și prieten, și frate, și tată” [4, p. 127].

Merită atenție acel fapt că, pentru a dezvălui mai pe larg caracterul eroului principal, autorul schimbă cronologia evenimentelor în opera sa. La începutul povestirii el prezintă nu inițierea, ci culminarea conflictului între Vasea și Slavik – scena trădării de către „dascăl”, care a răpit de la eroul principal unica iubită. Durerea obținută în urma celor întâmplate îi rupe sufletul adolescentului, sporește conflictul lui cu societatea, cu realitatea, unde n-a mai rămas nimic scump și aproape pentru el. „Vasea se îneca în această durere. Durerea nu putea fi tolerată. El îi pierdea pe ambii – pe Slavik și pe Galka. Această pierdere nu era peotriva răbdării sufletului său” [4, p. 134].

Deja în desfășurarea de mai departe a subiectului se povestește despre formarea dragostei și a falsei prietenii, este redată istoria înțelegerii de către adolescent a faptului: a fost oare prietenie relația avută cu Slavik? Un psihologism deosebit îi atribuie operei includerea în narațiune a monologurilor interne ale eroilor. De exemplu, monologul intern al lui Vasea despre prietenia sa cu Slavik: „<...> Cine ești tu pentru el, ca să te ia în considerație? Prieten? Însă prietenia se bazează pe egalitate. Între voi a fost oare egalitate?” [4, p. 137]. O expresivitate deosebită acestui monolog, ce reflectă o măcinare de gânduri chinuitoare a eroului, o dau întrebările retorice întrebunțate în povestire.

Conflictul social al eroului principal, ca o contradicție dintre om și societate, se aprofundează cu izolarea lui în clasă, în școală: din cauza nefrecvențării orelor la școală și neînșurării materialului școlar, la ședința comitetului executiv orașenesc a fost hotărâtă

soarta lui Vasea cu privire la excluderea lui din școală cu trimiterea ulterioară într-o școală profesional-technică specială. În acest element al subiectului și-a găsit reflectare conflictul intern ce mocnea în sufletul eroului – durere, singurătate, conștientizarea propriei inutilități, luptă cu mândria, încăpățânarea, să arate că este slab și dependent. Această durere a fost în stare s-o vadă educatorul „discipolului dificil” Nicolai Antoniuk. Cuvintele de bine și atitudinea pozitivă ale conducătorului de clasă și cele ale educatorului au convins comisia să adopte hotărârea în favoarea lui Vasea. Adică, să-l lase să-și continue studiile în aceeași școală. Datorită bunătății acestor oameni, în inima adolescentului reînvie credibilitatea față de oameni, începe aplanarea conflictului dintre el cu clasa și societatea.

Această povestire este o confirmare a punctului de vedere al autorului – înțelegerea, atitudinea umană și un cuvânt bun în momentele de restriște îi ajută pe oameni să nu se frângă în momentele de confruntare cu societatea.

Tema destinului copiilor moral mutilat și responsabilitatea care o poartă pentru acest fapt cei maturi Serghei Sivolobov o continuă în culegerea povestirilor „Umbra pomului strâmb”. Denumirea acestei culegeri reflectă esența eroilor lui Serghei Sivolobov, sufletele cărora ne amintesc de niște trunchiuri strâmbate de pomi, care au fost adineauri frânte, strâmbate, nu de cataclisme naturale, ci de indiferența, egoismul și cruzimea celor apropiați.

Cunoscutul scriitor și critic literar din Moldova, Constantin Șișcan, menționa: „Toată literatura mondială, în cea mai mare măsură, reprezintă cercetarea căilor de atingere a fericirii. <...> Iar fericirea personală putea obține contururi reale doar cu condiția realizării posibilităților personale, fapt pentru care mai întâi trebuie să te regăsești singur pe sine, să înțelegi esența aflării tale în această lume, să-ți aplici vocația” [6, p. 124]. În povestirea lui Serghei Sivolobov „Întâlnirea”, eroii de asemenea sunt în căutarea fericirii personale, însă unii dintre ei uită de fericirea copiilor lor. În această lucrare, autorul, de asemenea, încalcă cronologia de desfășurare a subiectului, dezvăluind chiar la începutul povestirii sfârșitul istoriei relațiilor reciproce între mamă și fiică. Mama, care devenise dependentă de consumul de alcool, fiind îndreptată la dispensarul de tratament și corijare prin muncă, aude deodată vocea fiicei sale, care era de asemenea îndreptată în aceeași instituție de tratament. Criticul literar Elina Lefter consideră că „eroina povestirii „Întâlnirea”, doar după ce a văzut-o pe fiica sa Aliona în dispensar, se curăță din interior prin frică și durere pentru ea...” [3, p. 23]. Pe parcursul povestirii, Sivolobov ne arată ce a adus-o pe eroina principală

la un asemenea final, ce și cum s-a întâmplat de a făcut-o, pe o femeie atât de deșteaptă și, cândva o mamă grijulie, să se abată de la calea cea dreaptă a vieții. Cititorul află cum Elena Pavlovna a încercat să-și aranjeze viața personală, să-și obțină fericirea sa de femeie, dar viața ei familială s-a dovedit a fi destul de scurtă, deoarece iubitul ei a lăsat-o, cum a mai făcut-o cândva cu soția sa legitimă. În viața femeii, această iubire i-a provocat doar suferințe: pierderea dragostei și înțelegerii din partea fiicei, ridiculizarea celor din jur și dependența față de alcool. Încercările fiicei de a se împărtăși cu mama cu problemele sale, de a discuta suferințele, cum o făceau ca și mai înainte, se ciocneau de neînțelegerea și indiferența mamei. Autorul ne demonstrează cum oamenii apropiați devin străini unul pentru celălalt, cum între ei apare acel zid al neînțelegerilor. Mama încearcă să se îndreptățească, să-și apere dreptul de a fi fericită, iar vina de neînțelegere și manifestare de egoism le pune pe seama fiicei sale. Astfel crește și se dezvoltă conflictul familial. Tatăl vitreg a și făcut-o pe mama să fie dependentă de alcool, iar cu plecarea lui această dependență a devenit o normă zilnică, un remediu pentru a învinge realitatea dură. Beția a devenit o boală, iar înstrăinarea dintre mamă și fiică – o prăpastie.

Cu toate acestea, autorul îi rezervă cititorului speranța soluționării posibile a conflictului. Conștientizându-și vina sa, mama dorește să și-o răscum-pere, să trateze acea durere ce i-a pricinuit-o fiicei sale. Cu un asemenea sfârșit al povestirii sale, autorul ne arată că afecțiunea și dragostea mamei sunt capabile să săvârșească minuni. Sunt capabile doar dacă mama se va isprăvi singură cu cusurul său și atunci există probabilitatea că și fiica ei (umbra pomului strâmb) tot va reuși să se îndrepte.

În povestirea „Reîntoarcerea în copilărie”, S. Sivolobov ne arată încă o soartă mutilată de către cei maturi a unei fetițe mici. Deja de mic copil, Natașa știe că lumea este dură, că de la societatea ce te înconjoară și chiar de la mama ei permanent beată te poți aștepta doar la ocară sau să fii bătută. Chiar fiind izolată de mama sa și de amicii ei de pahar, Natașa, aflându-se în casa de copii, nicicând nu credea nimănui, iar nopțile, în loc să doarmă, și le petrece sub pat ca nu cumva să fie bătută. Și doar scrisoarea pe care a primit-o de la tatăl ei din pușcărie a readus fetița la viață, i-a demonstrat că ea îi trebuie cuiva, că de ea are cineva nevoie și că cineva o iubește. Autorul compară sufletul fetiței cu un pom cu tulpina strâmbă: „Au îndoit sufletul fetei că pe un pom tinerel. Se va îndrepta oare?” [5, p. 54]. Serghei Sivolobov îi lasă cititorului speranța precum că zâmbetul de pe fața Natașei și licărul din ochii ei sunt niște semne de

renaștere a sufletului copilului, readucerea încrederii lui față de oameni.

Nu putem să nu cădem de acord cu părerea Elinei Lefter, care consideră că personajele povestirilor „Reîntoarcerea în copilărie”, „Umbra pomului strâmb”, „Întâlnirea” – „sunt oameni cu sorțile frânte, un fel de ucigași și sinucigași, deoarece pe cântarul vieții sunt puse și viețile lor, și viețile copiilor lor. Cu adevărat, ramurile răsucite ale pomului aruncă umbre strâmb” [5, p. 23]. Povestind despre soarta eroilor săi, S. Sivolobov încearcă să se descurce cu cauzele provocării tragediilor, să înțeleagă cum și de ce societatea mutilează sufletele și sorțile oamenilor.

În povestirea „Umbra pomului strâmb” sunt dezvăluite de asemenea sursele tragediei Ludmillei Osokina, care din copilărie n-a avut parte de dragoste și grijă în familie, în societate, care de timpuriu a cunoscut fățarnicia și minciuna celor maturi: „Și în sufletele copiilor a crescut neîncrederea față de promisiunile învățătorilor, față de ziare, radio, față de cuvintele pline de adevăr, fiindcă ei trăiau între aceste cuvinte-pleavă și cărămizile vieții reale” [5, p. 75]. Autorul ne dezvăluie acele condiții ale vieții care au făcut din copilul Liuda Osokina o criminală cu stagiul. Cititorul află că în familia Osokin au fost șase copii (toți de la tați diferiți), care erau nevoiți să trăiască în internat, să cerșească la piață. Copiii au înțeles de mici: „Oamenii trăiesc după un principiu incorect – cine e mai puternic, acela și domină” [5, p. 78]. Acești copii au fost crescuți de stradă, care a băgat în capul lor regulile de trai de aici. Copiii familiei Osokin trăiau conform regulilor străzii, unde raptul nu este crimă, ci o metodă de a supraviețui. Și, în pofida vârstei lor fragede, ei au înțeles de mici ce înseamnă indiferența, minciuna promisiunilor oficiale cu privire la un viitor luminos. Viața nefericită și plină de foame i-a dezbinat pe frații și surorile Osokin și, devenind mai maturi, ei au început să trăiască după principiul „fiecare pentru sine”. Autorul ne dezvăluie cum, după săvârșirea unui act delict, pierzând încrederea în bunătate și dragoste, Ludmila Osokin, fiind iarăși eliberată din închisoare, înțelege că nimeni n-o așteaptă, că nimănui, nici chiar fraților și surorilor sale, ea nu le trebuie. Nici societatea nu are nevoie de ea: din cauza antecedentelor penale nimeni nu vrea s-o primească la lucru, nici la unul dintre cele mai grele. Este imposibil de a rupe cercul vicios ce s-a format: n-ai înscriere – n-ai de lucru, iar dacă n-ai de lucru – nu te înscriu la oraș. Indiferența celor din jur o aduce pe eroină la o stare de extenuare, îi omoară speranțele renașterii, acutizează conflictul social și de trai. Eroina nu găsește o altă soluție decât cea de a săvârși un delict pentru a se reîntoarce în pușcărie.

Însă autorul afirmă că lumea noastră nu este atât de lipsită de speranță, că în ea mai există loc pentru compătimire: la sfârșitul povestirii pe Osokina au adăpostit-o o pereche de bătrâni. Astfel se începe renașterea eroinei, apare speranța soluționării conflictului.

În operele lui Serghei Sivolobov sunt abordate problemele de ordin global ale societății noastre: chestiunile normelor de trai și moral-etice, este arătată singurătatea totală a sufletului copilăresc în lumea celor maturi, sunt dezvăluite sursele tragediilor persoanelor certate cu legea, cauzele ce le-au împins la săvârșirea crimelor.

Conflictul din fiecare operă reprezintă o reflectare a atitudinii autorului, iar în aceste opere noi vedem dorința lui Serghei Sivolobov de a apăra copiii, de a-i impune pe cei maturi să recunoască responsabilitatea pentru ei, să-și aducă aminte de forța reînvierii prin bunătate și coparticipare. Elina Lefter menționează că autorul, în operele sale, arată „deznădejdea sortii umane în lipsa totală a valorilor etice: copii lăsați la voia sortii, edificarea casei de cultură pe terenul unde a fost cândva cimitirul, bătrâna plasată în spitalul de psihiatrie pentru că s-a răsculat împotriva celor care vandalizau mormintele. O asemenea societate poate oare avea viitor?!” [3, p. 24]. Serghei Sivolobov afirmă, în operele sale, că societatea noastră are viitor, mulți dintre eroii lui sunt dispuși de a porni pe calea renașterii datorită bunătății, compătimirii și dragostei, manifestate de către cei din jur.

Reieșind din cele expuse mai sus, poate fi făcută concluzia că în operele lui Serghei Sivolobov predomină următoarele conflicte: sociale și de trai, de dragoste, familiale, dintre părinți și copii, oraș și sat etc. Unele conflicte, prezente în operele lui, par a fi nesoluționabile în anumite situații apărute ale vieții. Astfel de conflicte sunt numite netradiționale, substanțiale. Ele reprezintă prin sine stări (dispoziții) conflictuale stabile. Operele literare cu astfel de conflicte sunt polifonice și au scopul de a aprofunda cititorul în niște probleme complicate de discuție, lucru ce se observă în operele artistice ale acestui autor. Face de menționat faptul că, în operele lui S. Sivolobov, tipurile de conflicte tradiționale și cele netradiționale pot să se intercaleze și să interacționeze. Creația autorului este îndreptată spre depășirea acestor conflicte prin metode de a arăta căile de ieșire din situațiile conflictuale cu ajutorul bunătății și înțelege-

rii. În acest context putem constata că Serghei Sivolobov în operele sale a reflectat realitatea anilor '80-'90 ai secolului XX și a arătat sursele de apariție a conflictelor sociale din această perioadă și posibilitățile de soluționare a lor.

Referințe bibliografice / References:

1. Зайцев А. К. Социальный конфликт. М.: Academia, 2000. 464 с. / Zaicev A. K. Social'nyi konflikt. M.: Academia, 2000. 464 s.
2. Коваленко А. Г. Художественный конфликт в русской литературе XX века (структура и поэтика художественного конфликта в русской литературе XX века). Пособие по спец. курсу. М.: Изд-во РУДН. 2001. 57 с. / Kovalenko A. G. Hudozhestvennyi konflikt v russkoi literature XX veka (struktura i poetika hudozhestvennogo konflikta v russkoi literature XX veka). Posobie po spec. kursu. M.: Izd-vo RUDN. 2001. 57 s.
3. Лэфтер Э. На стыке веков и культур. Заметки о русской литературе Молдовы. Chișinău: Ruxanda, 2000. 90 с. / Lefter E. Na styke vekov i kul'tur. Zаметki o russkoi literature Moldovy. Chisineu: Ruxanda, 2000. 90 s.
4. Сиволобов С. Запах апрельского ветра. Повести, рассказы. Кишинев: Литература артистикэ, 1985. 190 с. / Sivolobov S. Zapah april'skogo vetra. Povesti, rasskazy. Kishinev: Literatura artistike, 1985. 190 s.
5. Сиволобов С. Тень кривого дерева. Повести и рассказы. Кишинев: Литература артистикэ, 1990. 308 с. / Sivolobov S. Ten' krivogo dereva. Povesti i rasskazy. Kishinev: Literatura artistike, 1990. 308 s.
6. Шишкан К. На разломах времен. Русский роман Молдовы 80–90-х гг. столетия. Кишинев: Инесса, 2001. 208 с. / Shishkan K. Na razlomah vremen. Russkii roman Moldovy 80–90-h gg. XX stoletiya. Kishinev: Inessa, 2001. 208 s.
7. Șoptorean C. Problema conflictului – între dezbatere și hermeneutică. In: <http://ccdmures.ro/cmsmadesimple/uploads/file/rev8sp/lbrom10.pdf> (vizitat 23.01.2018).

Larisa Zaharova (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Лариса Захарова (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Larisa Zakharova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD Candidate, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: mi-la2@rambler.ru

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

CONFERINȚA ȘTIINȚIFICĂ INTERNAȚIONALĂ DIN SOFIA, DEDICATĂ ÎMPLINIRII A 140 DE ANI DE LA ELIBERAREA BULGARIEI DE SUB DOMINAȚIA OTOMANĂ

În perioada 2–4 martie 2018, în orașul Sofia s-a desfășurat Conferința științifică internațională „Балканите и Европа в Източната криза. 1875–1881” (Balcanii și Europa în Criza Orientală, anii 1875–1881). Manifestarea științifică a fost organizată de către Universitatea din Sofia „Sf. Kliment Ohridski”. Despre nivelul înalt al conferinței vorbește faptul că la ea au participat, în afară de istoricii bulgari, specialiști din Rusia, Ucraina, Republica Moldova, Serbia, Polonia, Finlanda și Turcia. De menționat că o delegație numeroasă (în frunte cu prof. Constantin Nikiforov) reprezenta Institutul de Studii Slave al Academiei de Științe a Rusiei, ceea ce încă o dată dovedește faptul că această instituție este una din cele mai importante centre de cercetare din spațiul ex-sovetic în domeniul balcanisticii.

În timpul desfășurării conferinței, în holul principal al Universității din Sofia „Sf. Kliment Ohridski”, era deschisă o expoziție documentară „Възкресението на свободата” (Învierea libertății), dedicată împlinirii a 140 de ani ai eliberării Bulgariei de sub dominația Imperiului Otoman. De menționat că expoziția a fost amenajată în colaborare cu arhivele din Bulgaria, Rusia și România. În standuri puteai vedea documente și poze inedite ce abordau diferite aspecte ale războiului de eliberare ruso-turc din 1877–1878.

Despre diversitatea subiectelor abordate la conferință vorbesc denumirile secțiilor, care erau în total 7 la număr: Societățile balcanice înainte de Criza Orientală; Opinia socială europeană despre Criza Orientală; Imperiul Otoman, Reforme și Criza Orientală; Război; Bulgaria, Balcanii și Pacea; În căutarea unei configurații politice noi în Balcani; Memoria despre război.

Organizatorii au construit programul în așa fel (s-a indicat ora pentru fiecare comunicare), ca participanții să aibă posibilitatea de a vizita secțiile unde se abordau subiecte care reprezentau pentru ei un interes major. Varietatea temelor abordate a lăsat o opinie bună despre nivelul de pregătire a cercetătorilor. De menționat că în marea lor majoritate erau tineri specialiști, ceea ce vorbește despre viitorul bulgaristicii istorice în Balcani.

O să mă opresc asupra unor comunicări care, după părerea mea, au abordat subiecte ce au actualitate științifică. Așa, de exemplu, tematica participă-

rii bulgarilor basarabeni la eliberarea Bulgariei a fost abordată în comunicarea prof. Nicolai Cervencov (Societatea Științifică a Bulgaristilor din Republica Moldova). S-a atras atenția la formarea în Chișinău a primelor două detașamente ale voluntarilor bulgari în anii 1876–1877. Subiectul a fost continuat în comunicarea lui Ivan Duminica (Institutul Patrimoniului Cultural al Ministerului Culturii, Educației și Cercetării din Republica Moldova), care a prezentat date noi referitoare la soarta paraclisului și casei de invalizi, construite la Chișinău în memoria zilei de 12 aprilie 1877, când împăratul Alexandru II a declarat război Imperiului Otoman. Colegul din Ucraina, acad. Mihail Stancev (Universitatea Națională „V. N. Karazin” din Harkov), a vorbit despre pictorul Nicolai Karazin, care a lăsat câteva imagini de pe fronturile războiului ruso-turc 1877–1878. În general, subiectul pictorilor în timpul războiului de eliberare a Bulgariei a fost pe larg abordat în cadrul conferinței. Astfel, Tina Gheorghieva (Universitatea din Sofia „Sf. Kliment Ohridski”) a prezentat picturile lui Vasili Vereșceaghin, iar Irina Zaharova (Ermitaj) a vorbit despre acuarelele pictorului E. C. Makarov. Apropos, anume el a immortalizat momentul când la Ploiești a fost sfințit steagul din Samara ce a fost dăruit voluntarilor bulgari.

Personalitățile militare care s-au manifestat eroic în timpul războiului ruso-turc din 1877–1878, de asemenea, s-au bucurat de atenția cercetătorilor. Olga Vasileva (Biblioteca Națională din Rusia, Sankt Petersburg) a prezentat documente noi despre ultimii ani de viață ai generalului rus Mihail Skobelev. Personalității generalului M. Dragomirov și-a dedi-



cat comunicarea Stanislav Iudin (Universitatea Tehnică din Moscova).

Vedem și cazul când unii cercetătorii bulgari (subcolonelul Manuș Hristov de la Academia Militară „Vasil Levski”, or. Veliko Târnovo) investighează și personalitatea, dar și iscusința tactică și militară a lui Osman Pașa, cel care în decurs de cinci luni a apărat Plevna de atacurile armatei ruso-române sub conducerea domnitorului Carol I.

Despre rolul cazacilor de pe Don în victoria armatei ruse în Balcani a vorbit Irina Gusaci (Muzeul de Istorie și Arheologie, or. Azov). Participarea la luptele de eliberare a originarilor din gubernia Kursk a fost abordată de Vladimir Korovin (Universitatea de Sud-Vest, or. Kursk). Colegul său Vladimir Markovkin a atins problema legată de restaurarea monumentelor din Rusia, dedicate participanților la războiul rus-turc din 1877–1878.

Literatura memorialistică a fost pe larg abordată în lucrările conferinței. Rumeana Mihneva a analizat notițele de drum și memoriile despre război ale preotului rus Vakh Guriev. Iar Marina Frolova (Institutul de Studii Slave, AȘR) a prezentat memoriile ofițerilor ruși din 1877 care îl îndrumau pe împăratul Alexandru II în Bulgaria. Colegul din același institut, Igor Kaliganov, a apelat la cifre, cu scopul de a arăta pierderile mari care le-a avut armata țaristă în timpul războiului. Conform opiniei cercetătorului, multe pierderi au fost cauzate de insuficiența medicamentelor necesare pentru ostașii răniți.

Activitatea diferitor societăți ce se ocupau de îngrijirea răniților și invalizilor de război și-a găsit abordarea în comunicările cercetătorilor bulgari și turci. Asta era foarte important, pentru că se putea vedea cum activau aceste societățile în două tabere. Așa, de exemplu, Rumen Ghenov (Universitatea Nouă din Bulgaria, or. Sofia) a vorbit despre activi-

tatea Societății „Crucea Roșie”, pe când Omer Turan (Universitatea Tehnică din Ankara) a descris activitatea Societății „Hilal-i Ahmer” (Semiluna turcească).

Un subiect foarte important au abordat prof. Todor Mișev și Katea Benceva (Universitatea din Sofia „Sf. Kliment Ohridski”). Primul a analizat manualele școlare din Bulgaria, iar a doua – manualele din Republica Belarus, Rusia și Ucraina, unde este abordată tema eliberării Bulgariei de către Imperiul Rus. T. Mișev ajunge la concluzia că, în pofida diferitor etape dificile ale relațiilor bulgaro-ruse de după eliberare, bulgarii niciodată nu au negat rolul decisiv al Rusiei în eliberarea de sub jugul otoman. La rândul său, K. Benceva a relatat că în manualele din Rusia ce arată rolul comandamentului rus la luptele victorioase în Bulgaria, în același rând se arată și participarea bulgarilor la ajutorarea armatei țariste. Cu totul stau altfel manualele din Ucraina, unde, conform autoarei, Rusia este reprezentată ca puterea care avea ca scop important cucerirea Constantinopolului și că Bulgaria a jucat un rol de „cale spre împlinirea visului țarismului rus”.

La sfârșit, exprimăm speranța că manifestările de așa gen vor continua nu numai în Bulgaria, dar și în Republica Moldova, unul din centrele importante de bulgaristică istorică din Europa. În același timp, exprim dorința că în viitoarele conferințe dedicate războiului ruso-turc din 1877–1878 să se implice mai activ și cercetătorii din România, pentru că se știe că pentru țara vecină acest război a fost și cel de independență. Cred că ar fi potrivită afirmația noastră precum că independența României, care s-a născut la București la 9 aprilie 1877, a fost botezată în câmpurile de luptă pe teritoriul Bulgariei.

Ivan DUMINICA



IN MEMORIAM

**VALENTIN ZELENCIUC: 90 ANI DE LA NAȘTERE
(26.10.1928–30.03.2003)**

Valentin Zelenciuc a venit pe lume într-un miez de toamnă, la o margine a romanității, într-o localitate de pe malul Bugului. Ursitele și timpul i-au hărăzit o viață mai puțin ordinară: pe cât de frumoasă și interesantă, pe atât de neliniștită și plină de obstacole, o viață cu urcușuri luminoase, dar și cu pante alunecoase, cu drumuri multe și diferite, în necontenită pendulare între eternul praf de la țară și splendida eleganță a celor mai avansate centre științifice și culturale. Lui Valentin Zelenciuc, născut la 26 octombrie 1928 în comuna Grigoreuca Nouă (*ukr.* Novohryhorivka, *rus.* Novogrigorovka), o localitate cu populație românească, situată la câțiva kilometri mai la sud de orașul Voznesensk, regiunea Nicolaev, Ucraina, i-a fost rânduit să devină etnolog, om de știință, să se afle permanent antrenat într-o prodigioasă activitate de cercetare științifică și de organizare a muncii științifice. Împlinirea unui asemenea destin nu ar fi deloc ușoară în orice condiții, însă a fost și mai dificilă în contextul impus de politica moscovită, care declara „înflorirea națiilor”, concomitent aspirând la „contopirea lor inevitabilă” și „cât mai grabnică” întru „constituirea marelui popor sovietic”. Autoritățile sovietice considerau suspecte investigațiile etnografice, de aceea le supuneau unui control sever. Este necesar să menționăm că studierea tradițiilor și folclorului românesc în spațiul de la est de Prut era supravegheată cu o rigoare sporită. Valentin Zelenciuc, angajat după absolvirea Facultății de Istorie și Filologie a Universității de Stat din Chișinău, în anul 1954, în calitate de cercetător științific la Institutul de Istorie al Filialei Moldovenești a Academiei de Științe din URSS (predecesoarea Academiei de Științe a Moldovei), a fost nevoit, ca și ceilalți colegi de breaslă, să muncească în circumstanțele respective.

Suștinând în anul 1959 la Institutul de Etnografie și Folclor din Moscova teza de doctor în istorie cu tema „Viața de familie a țăranilor din Basarabia în secolul al XIX-lea”, a devenit unul din primii etnografi profesioniști din Basarabia postbelică. O pierdea de fier trăsesse regimul comunist peste realizările etnografiei românești de până la război. Ca peste o miriște arsă trebuiau semănat boabele unui grâu ce avea să rodească mai târziu. V. Zelenciuc și-a asumat această responsabilitate. Domniei Sale îi revine meritul de a fi pus la începutul anilor '60 temelia cercetărilor etnografice în Republica Moldova.



În anul 1961, sub conducerea lui V. Zelenciuc, a fost organizat în cadrul Institutului de Istorie un sector de etnografie, care în anul 1969, din aceeași inițiativă, este separat de Institutul de Istorie și reorganizat în Secția (cu statut de institut) de Etnografie și Studiul Artelor. Cu timpul, instituția s-a consolidat și s-a extins, încât pe baza acesteia a fost posibilă fondarea a patru institute academice: Institutul de Etnografie și Folclor, Institutul de Arheologie și Istorie Veche, Institutul de Istorie și Teorie a Artelor și Institutul Minorităților Naționale. Contribuția lui V. Zelenciuc la obținerea acestor realizări, cu adevărat valoroase, este îndubitabilă. Crearea unui teren fertil pentru constituirea noilor structuri academice se datorează în mare parte talentului său organizatoric, iscusinței de a selecta cadrele, nemaivorbind de înalta calificare profesională și erudiția impresionantă. Aceste calități i-au servit, de asemenea, pentru a se afla cu succes, mulți ani la rând, în fruntea unei instituții științifice cu domenii de studiu atât de eterogene. Ca picătura de apă, ce își sapă calea prin stânca dură, pas cu pas, cu răbdare, cu pricepere, dar și cu multă abilitate, V. Zelenciuc a știut să-și aducă întotdeauna la finalitate proiectele.

În calitate de profesor universitar și de conducător științific, Valentin Zelenciuc a pregătit un număr considerabil de specialiști în domeniul etnografiei. Discipoli ai Domniei Sale sunt: Iurie Popovici, specialist apreciat în domeniul obiceiurilor calendaristice; Maria Marunevici și Stepan Curoglo, investigați și promotori ai culturii găgăuze; Andrei Galben, cercetător al dreptului tradițional, rector, fondator al Universității Libere Internaționale din Moldova; Natalia Kalașnikova, specialistă în domeniul portului popular, șefa Departamentului sud-est european al Muzeului Rus de Etnografie din Sankt Petersburg; Elena Postolachi, cercetătoare a meșteșugurilor artistice; Olga Luchianet și Alexandru Perjaru, investigați în domeniul istoriografiei; Alexandru Furtună, specialist în domeniul păstoritului tradițional etc. Precum pasărea crește rânduri de pui, pregătindu-i pentru zbor, la fel și V. Zelenciuc crește generații de etnografi, lansându-i în cercetare, bine instruiți și cu dragoste pentru munca lor.

Etnografia nu are viabilitate în absența investigațiilor de teren. La cumpăna anilor '50-'60 a început colectarea sistematică a materialelor etnografice în cadrul unor expediții cu spectru tematic vast: istoria satelor, obiceiurile de familie și cele calendarice, locuința tradițională, portul popular, agricultura tradițională, păstoritul, medicina populară, alimentația tradițională, meșteșugurile tradiționale etc. Fără a exagera, se poate afirma că majoritatea etnografilor din Moldova, care s-au format ca cercetători pe timpul când știința etnografică era dirijată de Valentin Zelenciuc, au trecut școala investigației de teren, condusă de Domnia Sa. Această școală se caracterizează prin exigență în ceea ce privește autenticitatea materialului colectat și prin atenția deosebită, acordată variantelor locale ale fenomenelor studiate, în temeiul cărora se stabileau ulterior încadrări tipologice, erau argumentate concluzii – altfel spus, se efectua muncă științifică.

În anii 1968–1989, împreună cu cercetătorii științifici, participau la studiul de teren și studenții Facultății de Istorie a Universității de Stat din Moldova, unde Valentin Zelenciuc, profesor, doctor, membru corespondent al AȘM, ținea cursuri de etnografie. Uneori luau parte la expediții și studenți de la Universitatea Pedagogică „I. Creangă” din Chișinău. În afară de impactul educațional ce îl avea asupra studenților, participarea lor la investigațiile de teren alături de cercetătorii științifici oferea posibilitatea de evidențiere a celor cu vocație în domeniu, astfel pregătind baza de selecție a viitoarelor cadre științifice. În perioada respectivă a fost acumulată o bogată și prețioasă colecție de material etnografic, ce merită să fie publicată.

Am făcut parte de mai multe ori din echipa de lucru pe teren, condusă de Valentin Zelenciuc, și de fiecare dată aveam impresia că pentru Domnia Sa orice întâlnire cu oamenii de la sat constituie nu doar o sursă de informații etnografice, ci mai curând o stare interioară de fascinație. Știind că V. Zelenciuc a locuit la țară, mediu de funcționare amplă a tradiției, doar în fragedă copilărie, mă întrebam de unde vine asemenea trăire. Poate că prin ochii curioși ai vârstei inocenței a surprins și a fost impresionat de asemănările și diferențele tradițiilor din localitatea natală de la Bug și din cea de la Nistru, unde se transferase familia sa între timp. Studiile medii și cele de facultate le-a făcut deja la oraș, la Tiraspol și la Chișinău, dar obișnuința din copilărie și-o fi lăsat amprenta pentru totdeauna asupra felului de a simți și de a vedea lumea, ceea ce este deosebit de important pentru un etnograf.

Valentin Zelenciuc a debutat în anul 1956 cu un articol științific intitulat „Освещение народной культуры и быта молдаван в этнографической литературе” (Reflectarea culturii populare și a vieții cotidiene a moldovenilor în literatura etnografică), publicat în revista academică, „Известия Молдавского филиала АН СССР” (Buletin informativ al Filialei Moldovenești a AȘ din URSS), Chișinău, 1956, nr. 4. Articolul este dedicat unor probleme de istoriografie. Vom remarca doar două succinte pasaje din lucrare (traducerea din limba rusă ne aparține): 1. „În Basarabia, în perioada anilor '30, Institutul Social Român a editat descrierile monografice ale satelor Copanca și Nișcani din județul Bender (la subsolul paginii sunt indicate datele bibliografice – n. n.). Acestea reprezintă lucrări etnografice de înaltă calitate, care, pe lângă elucidarea obiceiurilor și credințelor, conțin materiale folclorice și lingvistice, fiind descrise, de asemenea, uneltele agricole și obiectele de uz casnic” (p. 110). 2. „Investigând lucrările etnografice referitoare la cultura și viața tradițională a moldovenilor, nu pot fi trecute cu vederea lucrările etnografilor români. Vom menționa că multe fenomene din domeniul vieții materiale și spirituale, constatate de noi la țărani moldoveni din secolul al XIX-lea, sunt atestate și la țărani din România. Deosebirile care există (mai puține în cultura spirituală și mai pronunțate în domeniul locuinței, al vestimentației) în majoritatea cazurilor nu poartă un caracter etnic, ci unul regional” (p. 112).

Trebuie să recunoaștem că, în condițiile restricțiilor ideologice de la mijlocul anilor '50, afirmarea ideii de identitate etnică a moldovenilor și a românilor implica mult curaj, iar pentru V. Zelenciuc, care se afla abia la început de cale, implica chiar riscul de a cădea înainte de a demara pe traseul său științific.

Ulterior V. Zelenciuc s-a mai referit la unele aspecte ale subiectului, tratându-le mai deschis sau mai voalat, depășind nu rareori posibilitatea ce i-o ofereau timpurile. În anii 1993–1998 a editat trei articole de prestanță (unul în colaborare cu dna Maria Bâtcă de la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, București), consacrate problemelor de identitate etnică a românilor din spațiul de la est de Prut.

Prima carte semnată de Valentin Zelenciuc a apărut în anul 1959. Este un studiu comparativ referitor la obiceiurile de nuntă și cele de înmormântare. Analiza comparată a fenomenelor examinate prevalază în majoritatea cercetărilor Domniei Sale, nefiind ignorată, desigur, elucidarea faptelor în aspect structural, precum și oglindirea evoluției acestora pe axă verticală și orizontală. Luând în dezbateră structura obiceiurilor nupțiale din Basarabia, V. Zelenciuc a fost primul dintre cercetătorii basarabeni care a relevat identitatea lor cu cele din alte zone etnografice românești. În multe din lucrările etnologului V. Zelenciuc, fenomenele de cultură populară (portul popular, datinile și obiceiurile etc.), care în arealul din stânga Prutului au rămas să dănuie, înfruntând mai mult decât bariera timpului, sunt tratate ca parte integrantă a culturii tradiționale românești. Domnia Sa constată în publicațiile sale că zonele etnografice în care se încadrează și spațiile din Republica Moldova nu au limitele de hotar nici pe Nistru, nici pe Prut, depășind aceste râuri ca baraje naturale. Alte concepții științifice importante ce se remarcă în scrierile sale se referă la continuitatea elementelor neolitice în cultura noastră tradițională și, de asemenea, la prevalarea moștenirii dacice asupra celei romane în cultura tradițională, în general, și în portul tradițional românesc, în special.

Valentin Zelenciuc a pledat pentru adevărul istoric în calitate de om de știință, precum și de cetățean, de reprezentant al neamului. Voi aduce două exemple. 1. V. Zelenciuc a avut posibilitatea de a se documenta în mai multe biblioteci cu literatură deosebit de valoroasă. Este de remarcat însă faptul că a avut o șansă cu totul excepțională pentru un cercetător științific din Moldova sovietică, cea de a se documenta în biblioteca Vaticanului. Peste un timp după întoarcere a organizat două așa-numite consilii științifice de problemă care aveau ca subiect de discuție probleme referitoa-

re la etnogeneza moldovenilor, iar punctul de vedere, susținut de Domnia Sa și de unii savanți invitați din Țările Baltice, de la Petersburg, în multe aspecte, era diferit de cel promovat oficial până atunci în RSS Moldovenească. La ședințe erau invitați cercetători științifici care aveau tangență în studiile lor cu tema etnogenezei, angajați în toate instituțiile din Moldova. Discuțiile însă n-au durat prea mult, iar V. Zelenciuc a fost eliberat din funcția de director al institutului, invocându-se, bineînțeles, alt motiv. 2. Perioada trezirii naționale de la sfârșitul anilor '80 – începutul anilor '90 a fost pentru mulți dintre cei considerați celebri un adevărat test de onestitate și curaj civic, pe care, cu regret, unii, care mai târziu s-au declarat mari patrioți și chiar martiri, nu l-au trecut. Pe când cei mai tineri erau implicați în colectarea semnăturilor în susținerea revenirii la scrierea cu grafie latină, cei considerați personalități de prestigiu erau solicitați să semneze. Valentin Zelenciuc a semnat fără nici o ezitare și ne-a spus: „Orice om, și în special un cercetător științific, are datoria morală de a respecta adevărul, care, mai devreme sau mai târziu, poate peste sute de ani, se va afirma”.

Autor a numeroase studii etnografice, V. Zelenciuc a abordat prioritar câteva teme, cărora le-a rămas fidel în toată cariera profesională: obiceiurile calendarice și de familie, portul popular, domeniul etnodemografiei și al proceselor etnice. În anul 1981 V. Zelenciuc a devenit doctor habilitat în istorie, susținând la Institutul de Etnografie și Folclor „N. N. Mikluho-Maklai” din Moscova teza cu tema „Populația Basarabiei și a Transnistriei în secolul al XIX-lea”, un valoros studiu etnodemografic. Investigațiilor etnografice realizate de Valentin Zelenciuc le este specifică tendința spre o abordare interdisciplinară și complexă a problemelor studiate. Cele mai importante lucrări ale lui Zelenciuc au fost apreciate de către specialiști din Republica Moldova și de peste hotare, au fost recenzate și citate în mai multe rânduri, fiind considerate repere științifice de încredere.

Aproape jumătate de secol a trudit, cu dragoste și dăruire, bucurându-se de succese și învingând dificultăți, etnologul Valentin Zelenciuc, doctor habilitat în istorie, profesor, membru corespondent al AȘM. Opera sa științifică, maniera sa de lucru, personalitatea sa rămân pentru noi un model.

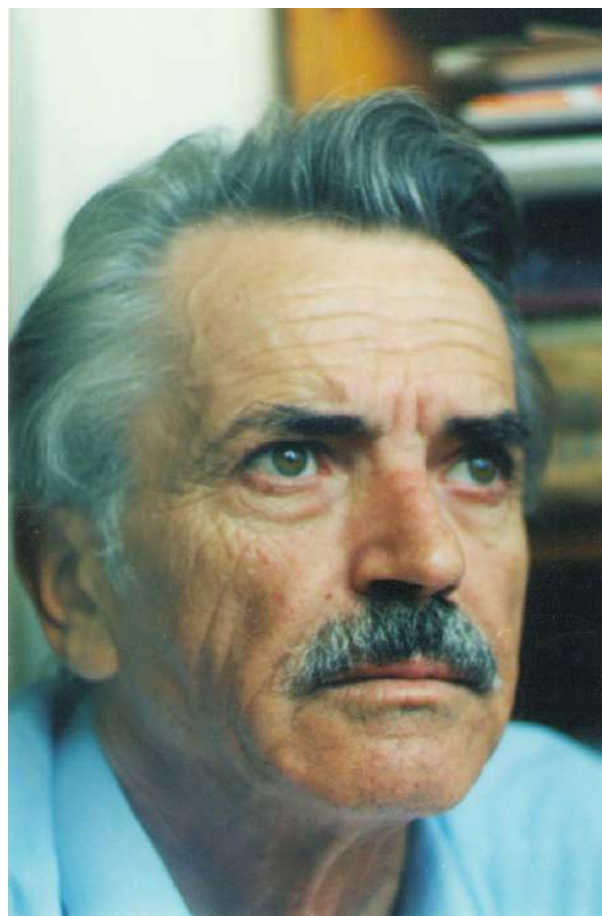
Raisa OSADCI

ГАВРИЛ ГАЙДАРЖИ (1937–1998)

В этом году исполнилось 20 лет со дня кончины нашего старшего коллеги, бывшего заместителя директора по науке Института национальных меньшинств АНМ, доктора филологии, ученого-слависта, гагаузоведа, писателя, заслуженного деятеля науки Республики Молдова, почетного гражданина Гагаузии Гаврила Гайдаржи.

Научно-педагогическая деятельность Г. Гайдаржи делится на два периода: бельцкий (1963–1988) и кишиневский (1988–1998). Первый период характеризуется преподавательской деятельностью в Бельцком государственном педагогическом институте им. А. Руссо, где он возглавлял кафедру методики русского языка, был заместителем декана филологического факультета, стал доцентом, подготовил семерых кандидатов наук по профилям: современный русский язык, русская диалектология, методика преподавания русского языка в национальной школе, социолингвистика. В то же время защитил кандидатскую диссертацию на тему «Типы придаточных предложений в современном гагаузском языке», на базе которой издал две монографии по проблемам гагаузского синтаксиса. В 1981 г. окончил в Институте языкознания АН СССР (Москва) докторантуру, подготовив первый вариант диссертации «Синтаксический строй гагаузского языка».

Второй период был заполнен не только научно-педагогической деятельностью (переподготовка учителей гагаузского языка на специальных курсах, работа на кафедре русского языка КГПУ им. И. Крянгэ, на кафедре гагаузской филологии Комратского государственного университета), но и научно-организационной – исследования в Отделе гагаузоведения Института национальных меньшинств АНМ и руководство работой аспирантов по специальности «Тюркские языки (гагаузский язык)». В 1992 г. Г. Гайдаржи получил в Институте языкознания РАН диплом о присвоении ученого звания «старший научный сотрудник» по специальности 10.02.06 – тюркские языки. Являлся членом Советского комитета тюркологов (1986), членом Главного совета Международной ассоциации востоковедов (1996), был признан научным ми-



ром как ученый, внесший весомый вклад в разработку синтаксической теории сложноподчиненного предложения в тюркских языках.

В качестве председателя Республиканской комиссии по орфографии гагаузского языка являлся автором концепции и утвержденного проекта гагаузского алфавита на базе латинской графики (1993), основным автором-составителем «Правил орфографии и пунктуации гагаузского языка» (1995).

Светлая память о Гавриле Гайдаржи как о настоящем ученом, опытном педагоге и талантливом, интеллигентном человеке навсегда сохранится у знавших его людей.

Виталий СЫРФ

RECENZII

**„УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКІ ЕТНОКУЛЬТУРНІ ЗВ'ЯЗКИ:
МІЖНАРОДНІ НАУКОВІ ЧИТАННЯ ПАМ'ЯТІ АКАДЕМІКА
КОСТЯНТИНА ПОПОВИЧА.**

**RELAȚIILE ETNOCULTURALE MOLDO-UCRAINESE: SIMPOZIONUL ȘTI-
INȚIFIC INTERNAȚIONAL IN MEMORIAM ACADEMICIANUL CONSTAN-
TIN POPOVICI". VOL. III. CHIȘINĂU, 2017**

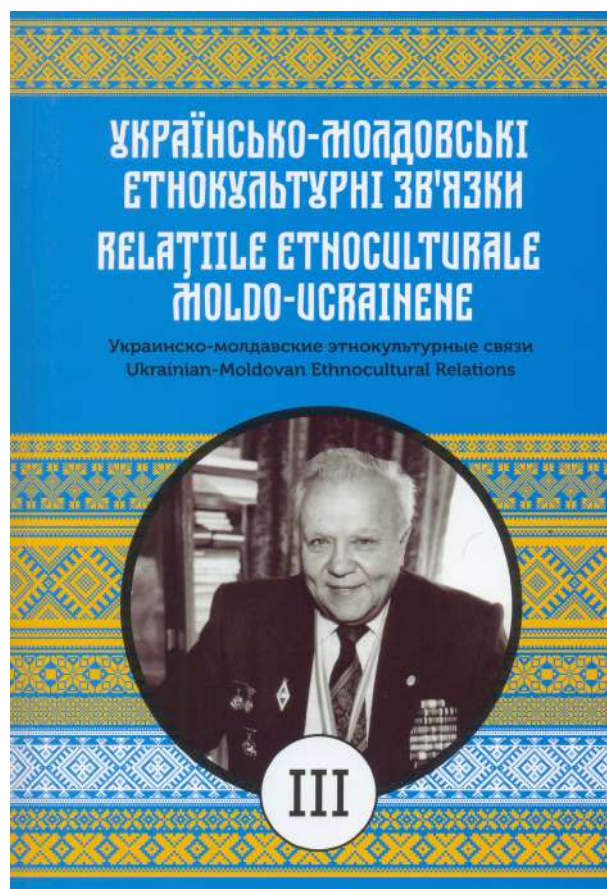
Culegerea recenzată este cea de-a treia ediție a materialelor conferinței internaționale dedicate memoriei academicianului C. Popovici.

Trebuie de subliniat, în primul rând, importanța acțiunilor de către colaboratorii (E. Cojuhari și V. Cojuhari) sectorului „Etnologia ucrainenilor” a Centrului de Etnologie (IPC), care sunt organizatorii conferințelor respective și editorii-alcătuitori ai deja a treia culegere. Ei au realizat eforturi esențiale pentru a atrage atenția lumii științifice către memoria și activitatea personalității talentate în multe feluri, celebrului om de știință, scriitor, profesor, care cu siguranță merită acest lucru. Este remarcabil faptul că publicarea unor astfel de culegeri devine deja o tradiție.

Culegerea dată conține o adresare a Ambasadorului Extraordinar și Plenipotențiar al Ucrainei în Republica Moldova Ivan Gnatișin către cititori și o evaluare a activităților organizatorilor conferinței și publicarea materialelor sale:

„Desfășurarea anuală a simpozioanelor științifice internaționale în memoria fondatorului studiilor ucrainistice din Republica Moldova, academicianul Constantin Popovici, și editarea rezultatelor cercetărilor în culegeri de articole are o importanță deosebită în contextul continuării ideilor, popularizării și creșterii tezaurului lui științific bogat, de asemenea, servește în calitate de teren pentru prezentarea de către oamenii de știință – cercetători din Ucraina, Republica Moldova și alte țări – a cercetărilor actuale și a rezultatelor analitice pe problemele studiilor ucrainistice.

În Ucraina este apreciată înalt contribuția cercetătorilor sectorului «Etnologia ucrainenilor» al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei. În dezvoltarea studiilor ucrainistice și conservarea lor în calitate de direcție distinctă a cercetărilor științifice pe teritoriul Republicii Moldova și în viitor vor fi susținute eforturile concentrate pe păstrarea și popularizarea patrimoniului istorico-cultural și spiritual ucrainean, pe dezvoltarea cercetării complexe a relațiilor etnoculturale moldo-ucrainene” (p. 18).



La fel ca cele precedente, ediția a treia se distinge printr-o mare varietate de probleme atinse, o gamă largă de aspecte luate în considerare. Materialele culegerii sunt prezentate în trei limbi – ucraineană, română și rusă. Articolele sunt însoțite de rezumate în patru limbi – ucraineană, engleză, română și rusă.

În măsura în care putem judeca, majoritatea materialelor din culegerea dată sunt introduse pentru prima dată în circulație științifică.

Editorii-alcătuitori ai culegerii specifică, pe bună dreptate, că pe paginile sale este reprezentată o gamă largă de probleme ale istoriei, limbii și culturii ucrainenilor din Moldova, sunt analizate numeroase surse istoriografice, de arhivă, sunt abordate problemele actuale ale etnologiei, istoriei, educației, folclorului, limbii comunităților etnice.

Cartea cuprinde trei părți. Să le trecem în revistă, evidențiind unele articole, deoarece genul recenziei nu ne dă posibilitate să analizăm fiecare articol în mod detaliat.

Partea I „Academicianul Constantin Popovici – savantul, scriitorul, cetățeanul” conține articole despre analiza patrimoniului creativ (științific, pedagogic, artistic etc.), în care se subliniază rolul lui C. Popovici ca promotor al valorilor etnoculturale (S. Procop); se evidențiază aspectul pedagogic în activitatea sa științifică (N. Damian); este analizat romanul lui C. Popovici „Zori în frământ” ca sursă a cercetării culturii materiale tradiționale a ucrainenilor din nordul Basarabiei (V. Cojuhari); sunt luate în considerare exemplele concrete de analiză a riturilor calendaristice ale ucrainenilor și moldovenilor în lucrările academicianului (G. Kojoleanko) etc. E. Cojuhari a analizat românismele în romanul lui C. Popovici „Zori în frământ” și corespondențele lor în graiurile ucrainene din Republica Moldova. În opinia noastră, de mare interes este articolul semnat de L. Cholanu „Polifoniya romanului lui Constantin Popovici «Zori în frământ»”, în care în primul rând se analizează compoziția romanului ca unul polifonic, caracterizat prin multifactualitate, prin caracterul multilateral al sistemului de personaje etc. Pe baza concepției artistice a lui M. Bahtin, autorul, convingător, în opinia noastră, demonstrează teza sa inițială. În articolul lui C. Șișcan „Polietnologul pământului moldovenesc: fenomenul lui Constantin Popovici (spre definirea problemei)” se propune un nou termen interesant. Se pare că expresia „fenomenul lui Constantin Popovici” are toate drepturile ca să fie inclusă în circuitul științific.

Partea a II-a „Etnologie. Istorie. Etnopsihologie. Studiul artelor” combină articolele cu problemele legate de domeniile de cunoștințe enumerate. În partea aceasta a culegerii sunt analizate trăsăturile principale și influențele mutuale interetnice ale ritualismului comemorativ al populației din spațiul de frontieră moldo-ucrainean (A. Golovko); se face cunoștință cu specificul nunții ucrainene din s. Musait, raionul Taraclia, Republica Moldova, în secolul al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea (V. Stepanov) etc. În articolul lui L. Condricova „Obiecte din metal lucrate de meșteri ucraineni atestate în spațiul Republicii Moldova” se iau în dezbateri unele piese de feronerie documentate în orașul Chișinău, care au fost prelucrate din metale comune la uzinele și turnătoriile din Odesa. M. Tunițaia prezintă o schiță a istoriei și cul-

turii materiale a ucrainenilor din nordul Republicii Moldova după exemplul satului Goleni, raionul Edineț. E. Pihurov scrie în articolul său „Relațiile interetnice în spațiul de frontieră ucrainean și est-romanice în secolele XIV–XVI” despre particularitățile contactelor etnice în spațiul sus-numit în epoca medievală dintre moldoveni și rusini, subliniind că „Factorul politic în acest spațiu condiționează adesea contacte interetnice violente, iar cel religios – pașnice” (p. 231).

Astfel, partea a doua a culegerii cuprinde articole care sunt foarte diverse în ceea ce privește obiectul studiului, în funcție de timpul la care se referă autorii articolelor (sec. XIV–XVI, sec. XIX–XX, contemporaneitatea). Fiecare dintre ele reprezintă un interes deosebit și în general se formează un fel de mozaic, ale cărui părți nu sunt absolut izolate una de cealaltă. Materialele unui șir de articole se completează reciproc. Este necesar de remarcat că în majoritatea articolelor din această parte se spune despre rezultatele fructuoase ale interacțiunilor etnice și ale influențelor reciproce.

Partea a III-a „Folclor. Etnoliteratură. Etnolingvistică. Dialectologie. Lingvodidactică” include articole în conformitate cu tema indicată în titlu. În acest compartiment sunt prezentate articole în care se dezvăluie trăsăturile dialectale ale ucrainenilor din nordul Moldovei, pe exemplul orașului Bălți (T. Bedonika-Cugal), se analizează sistemul fonologic al dialectului ucrainean din s. Bulăiești, raionul Orhei, Republica Moldova (I. Gorofianuc, A. Romanciuc) etc. M. Tunițaia dezvăluie slavonismele bisericești în întruchiparea ideilor și reprezentărilor creștine pe baza materialului operei lui T. Șevcenko „Psalmii lui David”. I. Dercaci, autorul articolului „Contribuția orelor de clasă și a activităților extracurriculare în educarea unui elev ca o personalitate competentă (din experiența unei profesoare de limbă și literatură ucraineană)”, stabilește „rolul determinant al orelor de clasă și al activităților extracurriculare cu utilizarea componentei naționale în formarea unei personalități competente” (p. 327).

Această culegere științifică, fără îndoială, își va găsi cititorul. Cartea este destinată cercetătorilor, profesorilor, studenților – tuturor celor interesați de problemele de istorie și cultură a ucrainenilor din diasporă.

Tatiana ZAICOVSKI

**НИКОЛАЙ ЧЕРВЕНКОВ. ИСТОРИЧЕСКА БЪЛГАРИСТИКА
В РЕПУБЛИКА МОЛДОВА = BULGARISTICA ISTORICĂ DIN REPUBLICA
MOLDOVA. СБОРНИК. СЪСТАВИТЕЛ ИВАН ДУМИНИКА. КИШИНЕВ:
LEXON-PRIM, 2018. 688 С.**

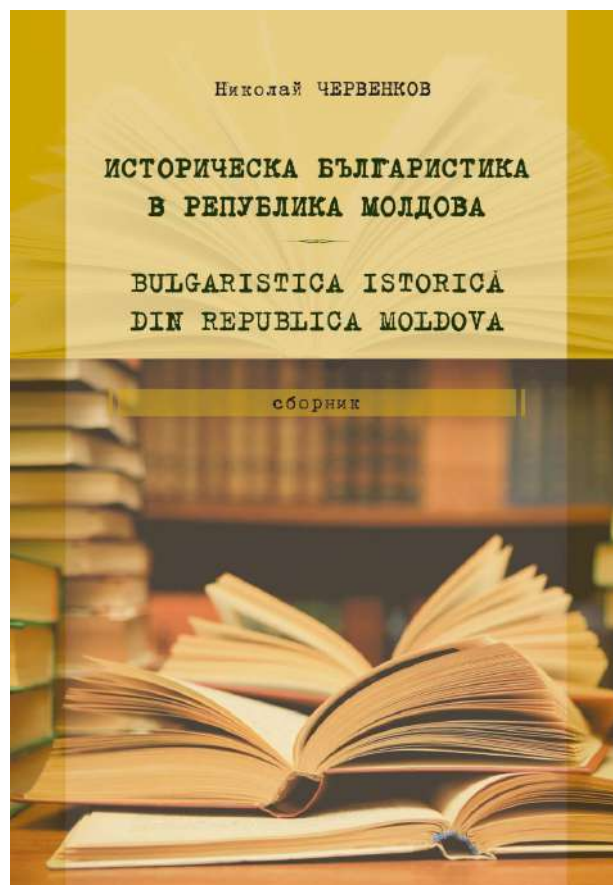
В последнее время в среде ученых стало доброй традицией издание сборников статей одного автора, опубликованных в разное время. Несомненно, такого рода публикации очень важны, так как они аккумулируют исследовательский опыт автора и позволяют читателям без каких-либо усилий обратиться к нужным его работам. Нынешняя книга – яркий тому пример.

Работая на поприще исторической болгаристики на протяжении многих лет, наш уважаемый коллега доктор хабилитат истории, профессор Николай Червенков накопил богатый опыт в данной области.

Представленная работа содержит немало количество статей, в основном историографического характера. Как правило, это обобщающие работы. Важно, что книга была издана к 70-летию юбилею молдавского болгариста.

Надо отдать должное составителю сборника – доктору истории Ивану Думинике, который предложил очень удачную структуру труда и разместил имеющиеся материалы по шести разделам: историографические работы автора, статьи о коллегах, предисловия от научного редактора, рецензии, отзывы Николая Червенкова на диссертационные работы и сообщения о конференциях. Именно такая систематизация позволяет всесторонне познакомиться с научной деятельностью нашего юбиляра и оценить его вклад в болгаристику в целом и в молдавскую историческую болгаристику в частности.

В первом разделе помещены обстоятельные и серьезные статьи по историографии. Заслуживает внимания первая работа – «Изучение истории болгар Молдовы и Украины». Автор представил широкую аналитическую панораму развития научных (и не только) изысканий по истории болгар, проживающих в этих регионах. В работе подробно рассматривается большое количество публикаций по указанной теме, осуществляется их анализ и обозначается вклад каждого исследователя в изучение истории бессарабских болгар. Данная статья охватывает период до 1995 г. В том же разделе содержатся и работы, которые освещают развитие данного направления и в последующие годы. Этому посвящены статьи «Историческая болгаристика в Молдове днес (2001–2005)»,



«Историческая болгаристика в Республике Молдова (2006–2011)» и др.

Кроме того, интерес вызывают работы, касающиеся развития болгаристики в рамках различных учреждений, например, Института межэтнических исследований АНМ. Автор освещает роль Научного общества болгаристов Республики Молдова в продвижении исторической болгаристики. Серьезный подход к проблеме демонстрируется в статьях, в которых затрагиваются вопросы перспектив развития молдавской болгаристики.

Как человек, неравнодушный к судьбе болгарской диаспоры в Молдове, Николай Николаевич уделяет внимание деятельности Тараклийского университета им. Григория Цамблака, первым ректором которого он был.

В публикации, посвященной болгаристу П. С. Боканчо, содержатся материалы о гагаузах, собранные самим П. С. Боканчо. Данная работа интересна с точки зрения изучения стереотипов –

восприятия гагаузов со стороны представителей других этнических общностей.

Сборник примечателен также тем, что в него включен и ряд не опубликованных ранее материалов. Особый интерес в данном случае вызывает статья о бессарабских болгарях, эмигрировавших в Бразилию в межвоенный период.

Характеристика такого важного источника для изучения Буджака, как архив известного молдавского историка Ивана Анцупова, несомненно, заинтересует не только болгаристов, но и специалистов других направлений.

Вторая часть сборника, посвященная жизни и деятельности коллег Николая Червенкова, также содержит интересные сведения об исследователях-болгаристах: историках (С. Новаков, И. Грек), филологах (Н. Кара), фольклористах (П. Стоянов). Уважением к научному вкладу его коллег-историков из иных подразделений проникнуты написанные им материалы об И. Анцупове, Л. Полевом, И. Левите.

Не менее интересны с научной точки зрения предисловия и рецензии. Эти разделы помогают нам ознакомиться с другой стороной личности Н. Червенкова, а именно с его научной эрудицией, этикой и чувством такта.

Не обходит вниманием автор и краеведов, которые, наряду с учеными, вносят свой вклад в изучение истории болгарской диаспоры. Подкупает своей искренностью предисловие о П. Кайряке – краеведе из Тараклии, подвижнике болгарской культуры, посвятившем всю свою жизнь изучению истории родного города.

Каждая рецензия читается с большим интересом и оставляет благоприятное впечатление. Наряду со справедливыми замечаниями и пожеланиями, в них содержится уважение к личности каждого автора, его мнению, результату его труда. Н. Червенков очень бережно относится к каждому слову коллег, к каждой высказанной ими мысли.

Не возникает никакого сомнения в том, что данная книга будет востребована многими специалистами. Богатейший материал, собранный под одной обложкой, предоставляет ценнейшую информацию о развитии болгаристики не только в Молдове, но и на Украине. Думается, что появятся исследователи, которые пожелают написать историю болгаристики и показать ее роль в сохранении и укреплении болгарской диаспоры. Для них этот сборник статей станет большим подспорьем, так как в нем в хронологическом порядке указаны важные вехи в развитии данного направления. Кроме того, материалы сборника будут интересны для этносоциологов, исследующих роль элит в этномобилизационных процессах на постсоветском пространстве.

Подборка фотографий, которые размещены в конце книги, отражает научную и общественную деятельность автора.

Вся книга пронизана духом доброжелательности. Если этот сборник будут читать люди, не знакомые с юбиляром, они обязательно почувствуют этот дух и попадут под обаяние Николая Червенкова, которое является его неотъемлемой чертой.

Диана НИКОГЛО

**ДУХОВНОЕ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКИХ
МОЛДОВЫ = PATRIMONIUL SPIRITUAL ȘI ISTORICO-CULTURAL
AL RUȘILOR DIN MOLDOVA. НАУЧН. РЕД. ТАТЬЯНА ЗАЙКОВСКАЯ.
КИШИНЕВ: ИКН, 2017. 288 С.**

Сборник статей содержит материалы научной конференции с международным участием «Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы» (состоялась в Кишиневе 23 марта 2016 г.), посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских» Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы. В книгу вошло 56 научных статей исследователей из Республики Молдова, России, Болгарии, Беларуси, Грузии, Украины и др.

Научным редактором и ответственным за издание является известный специалист в области лингвокультурологии и этнолингвистики, конференциар Татьяна Зайковская, которая уже более 15 лет заведует сектором «Этнология русских». Таким образом, логично, что именно статья Т. Зайковской открывает этот сборник. В ее опубликованном материале под названием «Сектор „Этнология русских” Центра этнологии ИКН АНМ: 25 лет научного поиска» представлены основные научные результаты исследований сотрудников сектора (с. 11-22).

Сборник состоит из 4-х разделов: «Этнические контакты и взаимодействие культур», «Историко-культурное наследие», «Языкознание и литературоведение в этнологическом дискурсе» и «Культурология. Междисциплинарные связи и взаимовлияния». Каждый раздел содержит фундаментальные статьи ученых, в которых отражаются различные аспекты культурного и исторического наследия русской этнической общности в Бессарабии, МССР и Республике Молдова в прошлом и настоящем.

Анализ содержания сборника показывает, что в историографии все еще остается актуальной история молдавского старообрядчества. Особенно это заметно в статье одесского исследователя А. Пригарина, который перечислил последние труды, затрагивающие историю и культуру старообрядцев в Республике Молдова (с. 73-76). Его московская коллега Н. Душакова представила результаты своих полевых исследований в нашей стране среди старообрядцев беспоповского и поповского толка. Среди первых автор зафиксировала этноконфессионализм «макогоне», который функционирует как внешнее на-

*PATRIMONIUL SPIRITUAL
ȘI ISTORICO-CULTURAL
AL RUȘILOR DIN MOLDOVA*



*ДУХОВНОЕ
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ
НАСЛЕДИЕ РУССКИХ МОЛДОВЫ*

звание старообрядцев-поповцев (с. 69-73). Похоронно-поминальную обрядность жителей сел По-яна и Кунича Флорештского района Республики Молдова на основе этнографических наблюдений описал В. Степанов (с. 127-130). В свою очередь Т. Зайковская остановилась на теме отражения архетипической бинарной оппозиции *молодой – старый* в фольклорном сознании русских Республики Молдова (на материале фольклора, бытующего в старообрядческих селах) (с. 250-257). В. Тудосе сделала попытку представить описательно некоторые сведения о микротопонимах русского старообрядчества села Покровка Дондюшанского района Республики Молдова (с. 177-181).

Следует заметить, что исторические аспекты развития русских в Пруто-Днестровском междуречье также нашли свое широкое отражение в материалах данного сборника. Исследователь Р. Рабинович на основе историко-археологиче-

ских изысканий локализовал древнерусские памятники славянских племен уличей и тиверцев, которые обнаружены в результате раскопок на территории Республики Молдова (с. 77-81). Его коллега С. Рябцева продолжила данную тему, отразив специфику юго-западной группы древнерусских створчатых браслетов (с. 81-85).

Роль и место России в развитии Бессарабии и этносов, проживающих на ее территории, также нашли свое широкое освещение в опубликованных в сборнике статьях.

А. Частина сделала обзор законодательных актов, разработанных русскими чиновниками в области архитектуры и градостроительства в Бессарабии в первой половине XIX века (с. 115-120). Н. Юрченко провела архитектурный анализ градостроительных планов Кишинева 1817 и 1834 гг. (с. 120-126). Л. Кондратикова описала церковные объекты (серебряные кресты, потиры и др.), изготовленные в период XVIII–XX вв. серебряных дел мастерами России и в настоящее время хранящиеся в кишиневских музеях (с. 138-141).

Кишиневский болгарист Н. Червенков показал, как при посредничестве царской администрации происходило формирование болгарского ополчения в Кишиневе и Брэиле в 1877 г., которое позже участвовало в боях за освобождение Болгарии (с. 46-51). Динамика численности русского населения в Бессарабии и МАССР в период 1897–1941 гг. отражена в статьях С. Галущенко (с. 59-64) и И. Рябцева (с. 64-69). Исследование русской культуры (театр, музыка, пресса и др.) в межвоенной (румынской) Бессарабии в лице эмигрантов, бежавших из России, содержится в статье О. Гарусовой (с. 240-245).

В сборнике представлен также вклад ряда личностей русского происхождения в развитие культуры и общественной жизни Бессарабии. В частности, эта тематика прослеживается в статье С. Циркуновой о кишиневском композиторе Анфисе Федоровой (с. 95-98). Т. Березовикова осветила творческий путь скрипача, альтиста и педагога Алексея Амвросова (с. 98-104). Деятельности Вячеслава Аксенова в качестве художественного руководителя Государственного русского драматического театра им. А. П. Чехова в 1961–1963 гг. посвятила свою статью Н. Аксенова (с. 104-108). Искусствовед В. Типа отразила деятельность Леонида Домнина, талантливого художника, карикатуриста, стоявшего у истоков молдавской анимации (с. 108-115). В. Цвиркун и Н. Кантарян (Митрополит Кишиневский и всея Молдовы Владимир), опираясь на российские архивы, представили новые данные о священнической и музы-

кально-хоровой деятельности протоиерея Михаила Березовского (с. 130-138). Творчеству современной представительницы молдавского пластического искусства Людмилы Шевченко посвятила свою статью Н. Прокоп (с. 144-147). Н. Дамьян описала творческую деятельность поэтессы Светланы Бахрушиной (с. 196-199). А. Ковалов уделил внимание особенностям графики и пунктуации в стихах Олеси Рудягиной (с. 205-209).

Достаточно широко представлена тематика современного положения русских в Республике Молдова. Л. Лащенко отразила роль общественных организаций в сохранении духовного и историко-культурного наследия русских Молдовы (с. 31-33). В. Белоусов провел анализ функционирования русской речи в иноязычной среде (с. 28-31). И. Душакова осветила роль кишиневской газеты «Русское слово» в сохранении идентичности русских Молдовы (с. 52-55). Н. Иванова установила символические сферы и представления о стране среди русской молодежи нашей республики. Интересно, что на первом месте по значимости для респондентов были государственные символы – герб и флаг (с. 55-59).

Отдельно следует выделить статьи о функционировании и значении русского языка и литературы в Республике Молдова. В своей статье Н. Донцу отразила 70-летнюю историю кафедры русской филологии при Молдавском государственном университете (с. 153-157). С. Прокоп остановилась на постановке проблемы, касающейся феномена русскоязычной литературы в контексте мирового литературного процесса (с. 157-162). К. Шишкан, который, к сожалению, в этом году покинул наш мир, на примере творчества Семена Пасько (автора ряда книг для детей о флоре и фауне) затронул проблему сохранения природного наследия в русской литературе нашей страны (с. 168-172). Т. Шаршов остановилась на особенностях функционирования русского языка в Республике Молдова (с. 172-176). О влиянии русского языка на разговорную речь гагаузов, гагаузскую религиозную литературу и поэзию написали в своих статьях Е. Сорочяну (с. 181-185), Е. Квилинкова (с. 185-190), Д. Никогло и В. Сырф (с. 190-196). Сравнение болгарских и русских паремий о женщине провела филолог-болгарист Н. Кара (с. 245-250).

Разнообразие тематики статей в представленном сборнике дает надежду на то, что он будет востребован в научной среде как Республики Молдова, так и за ее пределами.

DATA ON THE EDITORIAL BOARD СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Procop S. *Editor-in-Chief.* PhD of Philology, Associate Professor (Kishinev, Republic of Moldova). svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. *Editor in charge.* PhD of Philology, Associate Professor (Kishinev, Republic of Moldova). tanzai57@mail.ru

Onica D. *Secretary in charge.* PhD of History (Kishinev, Republic of Moldova). dorinaonica@yahoo.com

Boda G. PhD of History (Deva, Romania). gina-boda15@gmail.com

Dolghi A. PhD of History (Kishinev, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

Duminica Ion. PhD of Political Sciences, Associate Professor (Kishinev, Republic of Moldova). johnysunday@yahoo.com

Duminica Ivan. PhD of History (Kishinev, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.ru

Gheorghiev G. PhD of Ethnology (Sofia, Bulgaria). dupnica@mail.bg

Ghinoiu I. PhD of Geography (Bucharest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

Gradinaru N. PhD of History (Kishinev, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

Jdanov V. Doctor of Philology (Sapporo, Japan). noldvatri45@mail.ru

Kalashnicova N. Doctor of Culturology (Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

Kushnir V. PhD of History (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

Kvilincova E. Doctor of History, Associate Professor (Kishinev, Republic of Moldova). cvilincova@mail.ru

Maria Luisa del Barrio Vega. PhD of Philology (Madrid, Spain). mlv91@hotmail.com

Marushiacova E. PhD of History (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

Minasyan S. PhD of Philology (Erevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

Neagota B. PhD of Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Popov V. PhD of History (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). vp43@st-andrews.ac.uk

Skripnik A. Academician (Kiev, Ukraine). etnolog@etnolog.org.ua

Sirbu T. PhD of History (Leuven, Belgium). tani-asirbu@yahoo.fr

Tsvirkun V. Doctor of Pedagogy. PhD of History. Professor (Kishinev, Republic of Moldova). tvircun_victor@yahoo.com

Tsaranu M. PhD of History, Associate Professor (Kishinev, Republic of Moldova). marianataranu@yahoo.com

Прокоп С. Главный редактор. Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprocop@mail.ru

Зайковски Т. Ответственный редактор. Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@mail.ru

Оника Д. Ответственный секретарь. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). dorinaonica@yahoo.com

Бода Г. Доктор истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Долги А. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

Думиника Ион. Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johnysunday@yahoo.com

Думиника Иван. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

Георгиев Г. Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

Гиною И. Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

Грэдинару Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

Жданов В. Доктор хабилитат филологии (Саппоро, Япония). noldvatri45@mail.ru

Калашникова Н. Доктор хабилитат культуриологии (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

Кушнир В. Доктор истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Квилинкова Е. Доктор хабилитат истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). cvilincova@mail.ru

Мария Луиса дель Баррио Вега. Доктор филологии (Мадрид, Испания). mlv91@hotmail.com

Марушиакова Е. Доктор истории (Сент-Эндрюс, Шотландия, Великобритания). emp9@st-andrews.ac.uk

Минасян С. Доктор филологии (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

Нягота Б. Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

Попов В. Доктор истории (Сент-Эндрюс, Шотландия, Великобритания). vp43@st-andrews.ac.uk

Скрипник А. Академик (Киев, Украина). etnolog@etnolog.org.ua

Сырбу Т. Доктор истории (Лёвен, Бельгия). tani-asirbu@yahoo.fr

Цвиркун В. Доктор хабилитат педагогики. Доктор истории. Профессор (Кишинев, Республика Молдова). tvircun_victor@yahoo.com

Цэрану М. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). marianataranu@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 umanistic: etnologie și culturologie. 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 limbile engleză, română, rusă.

Structura lucrărilor este următoarea:

I. Adnotare:

La începutul textului principal se va face o adnotare în limba 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.

II. Textul lucrării:

Volumul textului va fi de 0,5–1,0 c.a. (20000-40000 semne, inclusiv spații și semne de punctuație), inclusiv bibliografie și materialul ilustrativ. Textul lucrărilor trebuie prezentat în manuscris și în format electronic: Times New Roman, Font size 14, Space 1,5.

III. 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 de indicarea sursei de proveniență.

IV. Referințe bibliografice:

Referințele bibliografice se vor conforma cerințelor CNAA din Republica Moldova. Notele bibliografice din text se prezintă în original. În cazul în care se utilizează și titluri cu caractere chirilice, se redactează o bibliografie suplimentară cu transliterarea titlurilor cu caractere latine (conform sistemului Bibliotecii Congresului SUA).

Referințele bibliografice se amplasează după textul principal al articolului și sunt prezentate în succesiune numerică, în ordine alfabetică.

Referințele la sursele bibliografice se indică în paranteze pătrate, inserate în text, de exemplu [8]. Dacă sunt ci-

tate anumite părți ale sursei, după indicele bibliografic se indică și pagina, de exemplu [8, p. 231].

Exemple de publicații tipărite:

Cărți: Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013. 252 p.; Axionov V. Studii muzicologice. Chișinău: Media Musica, 2012. 195 p.; Полобедова О. И. О природе книжной иллюстрации. М.: Наука, 1973. 336 с.

Articole în reviste și culegeri: Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică. In: Limba Română, 2002, nr. 4–6, p. 15–24; Ле Коадик Р. Мультикультурализм. In: Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика. М.: Наука, 2005.

Documente electronice: Gavrilean B. T. Simboluri cu valențe magice. Teză de doctorat în arte vizuale. Universitatea de Artă și Design. Cluj-Napoca. Rezumat. 2011. 25 p.: <http://www.uad.ro/storage/Dataitems/GBT.Rezumat.Teza.Ro.pdf> (vizitat 05.02.2015).

Exemple de transliterare: Semenov V. V. Filosofia: itog tysiacheletii. Filosofskaja psikhologija. М.: Evrika, 2000. 64 p.; Vasil'eva S. V. Vosstanovlenie tserkovnoi sobornosti staroobriadchestva v kontekste institutsional'nykh transformatsii XX–XXI vv. In: Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniyu, Buriat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buriat. gos. un-ta, 2010. Vyp. 7: Istoriya, p. 25–37.

V. Lista abrevierilor

VI. Date despre autor:

Numele, prenumele, gradul științifico-didactic, funcția, instituția, adresa, telefon, e-mail.

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).

Annual, termenul limită de prezentare a materialelor pentru publicare în Revista de Etnologie și Culturologie este 1 februarie. Articolele sunt supuse recenzării de 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 și 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. De asemenea, 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, Biroul 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Informații suplimentare pot fi solicitate: tel. (022) 27-10-07, (022) 27-13-53; e-mail: etnologie@mail.ru; patrimoniul.cultural.asm@gmail.com; pagina web: etnology.asm.md; patrimoniul.asm.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 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 centres 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. 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 will 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.

II. The paper:

The size of the text will be of 0.5 to 1.0 author's pages (20000–40000 characters, including 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.

III. 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.

IV. Bibliography:

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. 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).

The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in numerical sequence, in alphabetical order.

References to the bibliographical sources are indicated in square brackets, inserted in the text, for example [8]. If certain parts of the source are quoted, the page is indicated after the bibliographic index, for example [8, p. 231].

Examples of printed publications:

Books: Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013. 252 p.; Axionov V. Studii muzicologice. Chișinău: Media Musica, 2012. 195 p.; Полобедова О. И. О природе книжной иллюстрации. М.: Наука, 1973. 336 с.

Articles in journals and collections: Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică. In: *Limba Română*, 2002, nr. 4–6, p. 15–24; Ле Коадик Р. Мультикультурализм. In: *Диалоги об идентичности и мультикультурализме* / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика. М.: Наука, 2005.

Electronic documents: Gavrilean B. T. Simboluri cu valențe magice. Teză de doctorat în arte vizuale. Universitatea de Artă și Design. Cluj-Napoca. Rezumat. 2011. 25 p.: <http://www.uad.ro/storage/Dataitems/GBT.Rezumat.Teza.Ro.pdf> (visited 05.02.2015).

Examples of transliteration: Semenov V. V. *Filosofiya: itog tysyacheletii. Filosofskaya psikhologiya*. М.: Evrika, 2000. 64 p.; Vasileva S. V. *Vosstanovlenie tserkovnoi sobornosti staroobriadchestva v kontekste institutsional'nykh transformatsii XX–XXI vv.* In: *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniyu, Buriat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buriat. gos. un-ta, 2010. Vyp. 7: Istoriya, p. 25–37.*

V. List of abbreviations

VI. Information about the author:

Surname, name, scientific and didactic degree, position, institution, address, telephone, e-mail.

Date of submitting the material, signature.

Reviews, book presentations, personalii, 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 February. 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, Centre of Ethnology, bd. Stefan cel Mare si Sfânt, 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

Additional information may be requested: telephone (022) 27-10-07, (022) 27-13-53; e-mail: etnologie@ mail.ru; patrimoniul.cultural.asm@gmail.com; website: ethnology.asm.md; patrimoniul.asm.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 из таких гуманитарных отраслей 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. 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.

II. 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.

III. 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.

IV. Литература:

Библиографические ссылки должны соответствовать требованиям Национальной комиссии по аккредитации и аттестации Республики Молдова. Библиография помещается после основного текста статьи. Ссылки приводятся в алфавитно-цифровой последовательности. Библиографические ссылки в тексте приводятся в оригинале. В том случае, если используются названия на кириллице, представляется дополнительная библиография с транслитерацией названий на латинице (согласно системе Библиотеки Конгресса США). Ссылки в тексте указываются в квадратных скобках, например: [8]. При цитировании определенных частей библиографического источника приводится также и страница: [8, с. 231].

Примеры опубликованных источников:

Книги: Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013. 252 p.; Axionov V. Studii muzicologice. Chișinău: Media Musica, 2012. 195 p.; Полобедова О. И. О природе книжной иллюстрации. М.: Наука, 1973. 336 с.

Статьи в журналах и сборниках: Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică. In: Limba Română, 2002, nr. 4–6, p. 15–24; Ле Коадик Р. Мультикультурализм. In: Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика. М.: Наука, 2005.

Электронные документы: Gavrilean B. T. Simboluri cu valențe magice. Teză de doctorat în arte vizuale. Universitatea de Artă și Design. Cluj-Napoca. Rezumat. 2011. 25 p.: <http://www.uad.ro/storage/Dataitems/GBT.Rezumat.Teza.Ro.pdf> (дата обращения – 05.02.2015).

Примеры транслитерации: Semenov V. V. Filozofia: itog tysiacheletii. Filosofskaja psikhologija. M.: Evrika, 2000. 64 p.; Vasil'eva S. V. Vosstanovlenie tserkovnoi sobornosti staroobriadchestva v kontekste institutsional'nyh transformatsii XX–XXI vv. In: Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniiu, Buriat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buriat. gos. un-ta, 2010. Вып. 7: Istorija, p. 25–37.

V. Список сокращений**VI. Сведения об авторе:**

Фамилия, имя, ученая и дидактическая степень, занимаемая должность, учреждение, адрес, телефон, e-mail.

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).

Предельным сроком представления материалов для публикации в Журнале этнологии и культурологии является 1 февраля. Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей области, имеющими ученую степень. Редакционная коллегия обладает правом отклонять материалы, несоответствующие профилю журнала и техническим нормам публикации, равно как и те, которые лишены научной ценности или опубликованы ранее в различных формах в других журналах или книгах.

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 редакцию или посылаются по почте.

Адрес: *Revista 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. (022) 27-10-07, (022) 27-13-53; e-mail: etnologie@mail.ru; patrimoniul.cultural.asm@gmail.com; web-страница: ethnology.asm.md; patrimoniul.asm.md

