

ETNOLOGIE

Adrian DOLGHI

VALORIFICAREA POTENȚIALULUI CULTURII TRADIȚIONALE – O SOLUȚIE PENTRU DEZVOLTAREA DURABILĂ A REPUBLICII MOLDOVA

Rezumat

Valorificarea potențialului culturii tradiționale – o soluție pentru dezvoltarea durabilă a Republicii Moldova

Valorificarea culturii tradiționale pentru dezvoltare este o abordare relativ nouă pentru Republica Moldova. Cunoștințele referitoare la tezaurul cultural al Republicii Moldova și modalitățile de valorificare ale acestuia sunt puțin cunoscute în rândul agenților economici, al actorilor vieții politice, activității sociale, științifice, dar și culturale. Considerăm, că cercetările din domeniul patrimoniului cultural și rezultatele obținute ar avea un impact mai mare și ar contribui mai optimal la dezvoltarea societății, dacă în domeniul dat s-ar utiliza mai larg tehnologiile informaționale avansate. De asemenea, acestea ar contribui la diseminarea și distribuția vastă a cunoștințelor în mediul social, ceea ce ar asigura un impact mai mare. Crearea *Platformei Științifice Naționale pentru Valorificarea Patrimoniului Cultural al Republicii Moldova* ar servi drept impuls și suport pentru cercetările în domeniul patrimoniului cultural, ar oferi suport teoretico-metodologic accesibil gratuit agenților economici și altor instituții, organizații și persoane interesate în valorificarea patrimonial cultural. În contextul proiectului propus, prin *Platformă Științifică Națională* înțelegem implementarea „Digital humanities” în cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural al Republicii Moldova.

Cuvinte-cheie: patrimoniu cultural, cercetare interdisciplinară, științe umanistice digitale, atlas enciclopedic, platformă științifică.

Резюме

Освоение традиционной культуры – решение для устойчивого развития Республики Молдова

Осваивание традиционной культуры для развития общества является относительно новым подходом для Республики Молдова. Знание культурного наследия Республики Молдова и механизмы его осваивания мало известны среди экономических агентов, субъектов политической, социальной, научной и культурной деятельности. Считаю, что исследования в области культурного наследия и достигнутые результаты будут иметь большее влияние и более эффективно будут способствовать развитию общества, если в данной области более широко использовать передовые технологии. Они также содействовали бы более широ-

кому распространению и обширному распределению знаний в социальной среде. Создание *Национальной научной платформы освоения культурного наследия Республики Молдова* будет служить в качестве стимула и поддержки научных исследований в области культурного наследия, обеспечит доступную бесплатную теоретико-методологическую помощь экономическим агентам и другим институтам (структурам), организациям и заинтересованным лицам в освоении культурного наследия. Под *Национальной научной платформой* в предлагаемом проекте мы понимаем внедрение «Digital humanities» в изучение и освоение культурного наследия Республики Молдова.

Ключевые слова: культурное наследие, междисциплинарное исследование, цифровые гуманитарные науки, энциклопедический атлас, научная платформа.

Summary

The valorization of the traditional culture – a solution for the sustainable development of the Republic of Moldova

The valorization of the traditional culture for development is a relatively new approach for the Republic of Moldova. The knowledge related to the cultural treasure of the Republic of Moldova and the ways of enhancing it is little known among economic agents, actors of political life, of social and scientific activity, as well as of the cultural one. We believe that research in the field of cultural heritage and the results obtained would have a greater impact and would contribute more optimally to the development of society if information technologies were to be used broader in the given field. They would also contribute to widespread dissemination and distribution in the social environment, which would provide greater impact. The creation of the *National Scientific Platform for the Enhancement of the Cultural Patrimony of the Republic of Moldova* would serve as an impetus and support for research in the field of cultural heritage and would provide the theoretical and methodological support accessible free of charge to the economic agents and other institutions, organizations and persons interested in valorizing the cultural patrimony. Through the *National Scientific Platform* in the sense of the proposed project, we mean the implementation of “Digital Humanities” in the research and valorization of the cultural heritage of the Republic of Moldova.

Key words: cultural heritage, interdisciplinary research, Digital humanities, encyclopedic atlas, scientific platform.

Republica Moldova dispune de un patrimoniu cultural și istoric valoros, parțial valorificat în domeniul social-economic și științific. Tradițional, patrimoniul cultural este valorificat mai mult în plan estetic, agremental și recreativ de grupuri înguste de persoane. Importanța patrimoniului cultural pentru dezvoltarea societății contemporane nu este conștientizată de comunitate, mediul de afaceri, politic, parțial doar de cel intelectual.

Unele bariere majore în procesul dezvoltării societății și a valorificării eficiente a patrimoniului cultural în opinia noastră sunt: lipsa unor tradiții democratice de valorificare patrimoniului cultural la populația din Republica Moldova; unele stereotipuri vechi; atitudinea refractară față de noile provocări și tendințe în abordările economice, activitatea culturală în comunicarea cu alte culturi și persoane din alte medii geografice și culturale; de asemenea și faptul că mediul de cercetare acordă o atenție mică valorificării patrimoniului în plan educațional, social, economic.

Propunem să depășim această problemă prin sporirea atenției față de valorificarea valențelor spirituale ale patrimoniului culturii tradiționale care este în același timp o atracție, un instrument și beneficiar al dezvoltării și al consumului de producție culturală și științifică. Dacă în țările Uniunii Europene promovarea valorilor culturii materiale și spirituale reprezintă o prioritate și servește ca suport pentru dezvoltarea economică, mobilitatea populației, schimbul intercultural, atunci în Republica Moldova acest domeniu este abia la etapa incipientă și nu are un impact substanțial asupra societății. Cercetarea patrimoniului cultural din Republica Moldova este axată în prezent pe principiile: *știința pentru cunoaștere și știința pentru educație*. Propunem un concept nou privind schimbarea paradigmei și conținutului cercetărilor în direcția: *știința pentru dezvoltarea societății*.

Cercetările privind valorificarea patrimoniului cultural în calitate de factor al dezvoltării durabile sunt abordări actuale și de perspectivă în țările UE. În același timp, valorificarea culturii tradiționale pentru dezvoltare este o abordare relativ nouă pentru Republica Moldova. Cunoștințele referitoare la tezaurul cultural al Republicii Moldova și modalitățile de valorificare ale acestuia sunt puțin cunoscute în rândul agenților economici, al actorilor vieții politice, activității sociale, științifice dar și culturale. Cu toate acestea în epoca actuală nevoia de afirmare a identității este tot mai pregnantă și se traduce adesea prin punerea în valoare a moștenirii culturale. Patrimoniul este înțeles astăzi ca un sistem simbolic de valori generatoare de identitate colectivă și se raportează la niveluri distincte (locale, regionale, naționale).

Actualmente lucrările științifice din domeniul cercetării patrimoniului cultural sunt publicate în tiraje mici și sunt repartizate în mediul social într-

un număr limitat din cauza costurilor mari de tipar. Publicațiile științifice din domeniu sunt cunoscute preponderent în rândul cercetătorilor științifici și al oamenilor de cultură direct implicați în procesul de cercetare și cel de creație.

Ramurile economiei naționale, legate indirect de patrimoniu, au nevoie de sprijin științifico-metodologic accesibil. Turiștii interni și externi au nevoie de suport informațional și enciclopedic despre patrimoniul cultural al Republicii Moldova pentru satisfacerea interesului cultural și științific. Interconexiunea și abordarea complexă, interdisciplinară a acestor subiecte ar permite soluționarea unui șir de probleme și ar impulsiona unele ramuri ale economiei deosebit de importante și cu impact major. Aceasta, credem, ar motiva cercetătorii să acorde o atenție sporită sistematizării rezultatelor investigațiilor patrimoniului cultural și diseminării rezultatelor obținute la scară largă; să elaboreze și elucideze metodologii de valorificare a patrimoniului în domeniul educațional, social-economic.

În vederea soluționării acestei probleme Institutul Patrimoniului Cultural (IPC) a propus în cadrul concursului conceptelor programelor de stat pentru anii 2018–2021 Programul de Stat *Valorificarea potențialului culturii tradiționale în dezvoltarea Republicii Moldova*, director de program doctor habilitat Victor Ghilaș. Academia de Științe a Moldovei a aprobat implementarea programului menționat și a organizat concursul propunerilor de proiecte din cadrul programelor de stat finanțate de la bugetul de stat pentru anii 2018–2019.

În cadrul vastului program de stat înaintat ne propunem:

- sistematizarea patrimoniului culturii tradiționale din Republica Moldova sub forma publicațiilor accesibile publicului larg în vederea utilizării în activitatea social-economică, culturală, educațională, cotidiană;
- cartografierea patrimoniului cultural-istoric în vederea promovării în plan turistic;
- descoperirea și argumentarea traseelor turistice noi;
- elaborarea unei Platforme Științifice Naționale pentru Valorificarea Patrimoniului Cultural al Țării;
- organizarea evenimentelor cultural-științifice cu tematica conservării patrimoniului și modalităților de valorificare pentru dezvoltare.

Considerăm că exemplul valorificării patrimoniului cultural în alte țări ale lumii trebuie să servească drept model de urmat și în țara noastră. Dezvoltarea acestei ramuri ar aduce beneficii în primul rând economiei naționale – ramurilor din sfera serviciilor și producției de mărfuri, științei, culturii naționale care ar obține beneficii în urma diseminării producției științifice și culturale.

La implementarea acestor obiective vor participa minimum trei instituții din sfera științei și

inovării din Republica Moldova, și în conformitate cu obiectivele planificate va contribui la implementarea *Strategiei de cercetare-dezvoltare a Republicii Moldova până în 2020*, a obiectivului general 4. *dialogul continuu între știință și societate, diseminarea cunoștințelor și implementarea în practică a rezultatelor cercetări*. De asemenea, va contribui la implementarea *Strategiei de Dezvoltare a Culturii „CULTURA 2020 și a Strategiei Naționale de Dezvoltare „Moldova 2020”* prin soluționarea unor probleme importante cu care se confruntă societatea din Republica Moldova și prin oferirea de suport pentru dezvoltarea unor ramuri economice importante.

Pentru Republica Moldova dezvoltarea acestui domeniu reprezintă o oportunitate nouă. Susținerea cercetărilor în acest domeniu prin implementarea Programului de Stat, dar și continuarea lor, va permite ulterior valorificarea unor resurse enorme, pe care le deține țara în sfera patrimoniului cultural-istoric, va avea efect direct asupra conștientizării populației a necesității salvagădării, conservării și valorificării științifice a patrimoniului.

Totodată soluționarea problemelor multiple cu care se confruntă societatea contemporană, necesită abordări interdisciplinare, prin utilizarea cunoștințelor din diferite domenii și orientarea spre realizarea sarcinilor concrete.

Dezvoltarea rapidă a tehnologiilor informaționale și integrarea acestora practic în toate sferile activității umane, au determinat începutul unei noi etape în dezvoltarea societății contemporane, prin însăși posibilitățile vaste de creare, analiză și difuzare a cunoștințelor noi.

În acest context, în societate crește rolul științelor umanistice grație utilizării potențialului tehnologiilor informaționale îndreptate spre soluționarea unor sarcini de importanță socială. Științele umanistice digitale „Digital humanities” este un termen ce desemnează acele științe umanistice care utilizează pe larg metodele și mijloacele tehnologiilor informaționale contemporane.

Considerăm, că cercetările din domeniul patrimoniului cultural și rezultatele obținute ar avea un impact mai mare și ar contribui mai eficient la dezvoltarea societății dacă în domeniul dat s-ar utiliza mai larg tehnologiile informaționale avansate. De asemenea, acestea ar contribui la diseminarea și distribuția vastă în mediul social, ceea ce ar asigura un impact mai mare. Deși se afirmă că tehnologiile informaționale sunt larg răspândite în Republica Moldova, considerăm că utilizarea acestora este totuși limitată. De cele mai dese ori se recurge la acestea în redactarea și editarea publicațiilor științifice; vizualizarea de documente și fișiere de diferit format care sunt pe larg răspândite în mediul social.

Considerăm că crearea unei platforme științifice pentru valorificarea patrimoniului cultural ar servi

drept impuls și suport pentru cercetările în domeniu, ar oferi suport teoretico-metodologic accesibil gratuit agenților economici și altor instituții, organizații și persoane interesate să valorifice patrimoniul cultural.

La concursul de proiecte în cadrul programului de stat *Valorificarea potențialului culturii tradiționale în dezvoltarea Republicii Moldova* (coordonator dr. hab. Ghilaș Victor) au fost depuse 5 propuneri: *Platforma științifică națională pentru valorificarea patrimoniului cultural al Republicii Moldova* (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM); *Contextualitatea culturii tradiționale în contemporanietate: Hora satului în spațiul geocultural al Republicii Moldova* (Institutul de Filologie al AȘM); *Ia – reper esențial în strategiile identitare* (Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală); *Cultura etnoartistică – ca modalitate de promovare a identității și conștiinței naționale* (Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți); *Mănăstiri și schituri – componentă fundamentală a patrimoniului cultural material al Republicii Moldova* (Biblioteca Științifică Centrală (Institut) „Andrei Lupan” al AȘM). Dintre aceste în urma evaluării urmează să fie selectate propunerile mai relevante și să fie aprobate pentru finanțare.

Institutul Patrimoniului Cultural în cadrul Programului de Stat menționat vine cu proiectul *Platforma științifică națională pentru valorificarea patrimoniului cultural*.

Obiectivele propunerii:

- valorizarea patrimoniului cultural material al Republicii Moldova;
- elaborarea *Platformei Științifice Naționale pentru Valorificarea Patrimoniului Cultural al Republicii Moldova*;
- cartografierea și ilustrarea fotografică și imagologică a elementelor de patrimoniu parte a culturii tradiționale;
- elaborarea *Atlasului Enciclopedic Ilustrat al Patrimoniului Cultural al Republicii Moldova. I. Patrimoniul material*.

Prin *Platformă Științifică Națională* în sensul proiectului propus înțelegem implementarea „Digital humanities” în cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural al Republicii Moldova. *Platforma Științifică Națională* va cuprinde câteva componente importante care vor asigura un impact considerabil al proiectului: a) teoria și metodologia științelor umanistice digitale „Digital humanities” și modalitățile de implementare în Republica Moldova; b) suportul teoretico-științific și metodologic în domeniul valorificării patrimoniului cultural pentru dezvoltare; c) sistemul de relații și comunicare prin dialog științifico-cultural între persoanele juridice și fizice interesate; d) atlasul enciclopedic ilustrat al patrimoniului material al Republicii Moldova – care va include cercetările științifice de sinteză asupra patrimoniului cultural al țării realizate de echipa proiectului;

e) arhiva foto a patrimoniului cultural din Republica Moldova; f) arhiva hărților digitale ale Patrimoniului Cultural; g) arhiva științifică digitală din domeniu.

Tehnologiile informaționale moderne pot ajuta la realizarea unor sarcini importante: modelarea geospațială, analiza spațială a patrimoniului în contextul peisajului cultural; modelarea digitală a elementelor de patrimoniu în vederea reconstrucției și cercetării acestora; comunicarea și schimbul de cunoștințe și informații; diseminarea rezultatelor cercetării; oferirea accesului larg și gratuit la rezultatele cercetării în domeniul științelor umanistice; prelucrarea unor cantități mari de informații; analiza cantitativă, vizualizarea materialelor care sunt depozitate la distanțe mari în arhive și biblioteci digitale etc. *Platforma Științifică Națională a Patrimoniului Cultural al Republicii Moldova* prevede concentrarea instrumentelor și cunoștințelor științelor umanistice digitale și celor cu privire la patrimoniu și va servi drept platformă pentru valorificarea patrimoniului în domeniile activității economice, sociale, educaționale etc. În acest context se are în vedere și valorificarea patrimoniului pentru dezvoltarea turismului în Republica Moldova – ramură economică care poate contribui la PIB (după exemplul statelor occidentale) în proporție până la 30%.

În prima etapă de implementare (2018–2019) ne propunem să cercetăm patrimoniul material al Republicii Moldova. Patrimoniul cultural material include clădiri și locuri istorice, monumente, artefacte etc., care sunt considerate valoroase pentru a fi păstrate pentru viitor. Acestea includ obiecte semnificative pentru arhitectură, știință sau tehnologie a unei culturi specifice. Patrimoniul cultural material poate fi subîmpărțit în patrimoniul mobil și imobil. Patrimoniul mobil este format din obiecte sau artefacte transportabile, cum ar fi obiecte muzeale, picturi, monede, obiecte arheologice etc., în timp ce patrimoniul imobil constă în elemente de patrimoniu care nu sunt transportabile, precum clădiri, monumente, situri arheologice și peisaje culturale.

În cadrul proiectului vor fi cercetate monumentele istorice, arheologice, de arhitectură și de artă incluse în Registrul Monumentelor Republicii Moldova ocrotite de stat. Totodată vor fi incluse în platformă și analizate științific principalele colecții muzeale de artă din țară cu utilizarea arhivelor foto și video.

Fiecare element de patrimoniu va fi prezentat într-un studiu științific și va fi inclus în Platforma digitală cu materialele foto, video și de arhivă utilizate în cercetare sau elaborare.

Realizarea platformei menționate presupune desfășurarea unor cercetări de amploare în domeniu, fotografierea elementelor de patrimoniu material; elaborarea studiilor despre fiecare element de patrimoniu; elaborarea platformei digitale și

completarea acestora cu studiile și materialele pregătite. De asemenea, vor fi cartografiate elementele de patrimoniu de același gen sau categorie, astfel cu utilizarea sistemelor geospațiale „ArcGis” vor fi elaborate hărți tematice ale patrimoniului cultural al Republicii Moldova. În baza hărților tematice vor putea fi realizate hărți ale traseelor turistice pentru cunoașterea patrimoniului cultural pentru populația și agenții economici din țară și din străinătate.

Echipa proiectului își propune să identifice instrumente eficiente pentru cercetarea și valorificarea elementelor de patrimoniu. Platforma digitală va conține arhiva foto a patrimoniului material imobil (materiale originale asupra cărora autorii proiectului dețin dreptul de autor, drepturile de autor asupra cărora au expirat, materiale autorii cărora și-au exprimat acordul să fie oferite public în cadrul platformei); arhiva materialelor pentru cercetarea elementelor de patrimoniu din arhive identificate de cercetătorii IPC.

În cadrul proiectului se vor identifica și se vor analiza cele mai importante vestigii arhitectonice de pe întreg teritoriul Republicii Moldova (arhitectură religioasă, civilă, militară), opere de artă monumentală, cele mai semnificative și importante capodopere de pictură, sculptură, grafică, artă decorativă și aplicată, design și poligrafie.

Vor fi identificate elementele de patrimoniu ale întregii țări inclusiv cele din tezaurul cultural al etniilor conlocuitoare sau create de acestea. Platforma își propune să creeze un dialog continuu între persoanele interesate de cercetarea și valorificarea patrimoniului pentru dezvoltarea în ansamblu a societății.

Rezultatele principale preconizate ale proiectului sunt: elaborarea *Platformei Științifice Naționale pentru Valorificarea Patrimoniului Cultural al Republicii Moldova* și editarea *Atlasului Enciclopedic Ilustrat al Patrimoniului Cultural al Republicii Moldova. I. Patrimoniul material*.

Activitățile de cercetare ale întregului proiect sunt concentrat orientate spre realizarea acestor două finalități, care sunt o noutate în Republica Moldova.

Potențialii beneficiari ai rezultatelor sunt organizațiile și întreprinderile din domeniul turismului și/sau care au tangență în activitatea lor cu acest domeniu; instituțiile și organizațiile din sfera științei și inovării din domeniul științelor umanistice: universitățile, muzeele, instituțiile de cercetare; instituțiile de învățământ preuniversitar subordonate Ministerului Educației Republicii Moldova; Ministerul Culturii al Republicii Moldova; publicul larg cititor, interesat în preocupările lor intelectuale de patrimoniul cultural material al țării.

Agenții economici din diverse domenii în care sunt utilizate repere artistice de patrimoniu, vor avea posibilitate de a se familiariza cu mostre autentice în

vederea revalorificării datelor de patrimoniu în elaborarea unor noi prototipuri de produse și dezvoltării branșelor industriale contemporane.

Agenții economici din domeniul turismului vor putea să-și îmbogățească traseele turistice cu noi elemente ale patrimoniului cultural, vor putea interesa clienții cu materiale enciclopedice și vizuale originale din cadrul Platformei și Atlasului, de asemenea și turiștii din străinătate vor putea fi interesați de a vizita țara noastră accesând materialele elaborate și disponibile în limba engleză din orice colț al lumii.

Instituțiile de învățământ superior și preuniversitar vor putea să valorifice materialele științifice, cartografice, ilustrative în calitate de material didactico-științific în activitatea lor de formare a tinerii generații. Instituțiile din sfera științei și inovării vor putea valorifica atât un material științific inedit și ilustrativ, cât și documentar care va putea fi valorificat în activitățile ulterioare de cercetare.

Beneficiari importanți sunt cetățenii Republicii Moldova, care vor primi acces la cunoștințe originale și interesante accesibile gratuit despre patrimoniul cultural material al țării, fiind motivați să viziteze elementele de patrimoniu în locațiile indicate.

Considerăm că realizarea obiectivelor propuse va avea impactul scontat și valorificarea patrimoniului cultural va impulsiona anumite ramuri ale economiei naționale.

Referințe bibliografice / References

1. Automatic Processing of Art History Data and Documents, Regionale Toscana, 1984.
2. Barbu Gh. Turismul și calitatea vieții. București: Politică, 1980.
3. Bâzgu E. Arhitectura vernaculară în piatră. Chișinău: Î.E.P. Știința, 2009.
4. Braudel F. Gramatica civilizațiilor. Vol. 1-2. București: Meridiane, 1994.
5. Buzilă V. Covoare basarabene = Bessarabian Carpets: The National Museum of Ethnography and Natural History of the Republic of Moldova: Din Patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală – Republica Moldova. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013.
6. Debicki J. Istoria artei. București: Editura Rao, 1998.
7. Eșanu A. Univers cultural în Moldova (sec. XV–XIX): Studii = Cultural Universe in Moldavia (XV–XIX): Studies. Chișinău: Lexon-Prim, 2013.
8. Huyghe Rene. L'Art et l'homme. Paris: Librairie Larousse, 1958.
9. Malcoci V. Constituirea și evoluția prelucrării artistice a pietrei în Republica Moldova. Chișinău: Tipogr. „Print-Caro” SRL, 2010.
10. Mardare Gh. Arta covoarelor vechi românești basarabene. Magia mesajului simbolic. Chișinău: Cartier, 2016.
11. Muzeul Țăranului Român. Ghidul expoziției permanente. Coordonatori Mihai Gheorghiu, Maria Mateoanu. București: Litera, 2012.
12. National Geographic Traveler. Colecția Adevărul. Nr.1-26. București, 2010.
13. Oberländer-Târnoveanu I. Un Viitor pentru Tre-cut. Ghid de bună practică pentru păstrarea patrimoniului cultural. CIMEC. București, 2002.
14. Opreș I. Muzeu și colecții din România. București, 2002.
15. Registrul national al patrimoniului cultural din Republica Moldova. Vol. A. National inventory of the intangible cultural heritage of the Republic of Moldova. Coordonator științific Varvara Buzilă. Chișinău: Lumina, 2012.
16. Изобразительное искусство Молдовы/ Arta contemporană din Moldova. Москва: Галарт, 2013. / Izobrazitel'noe iskusstvo Moldovy/ Arta contemporană din Moldova. Moskva: Galart, 2013.
17. Stăvilă T. Icoana basarabeană din secolul XIX. Chișinău: Arc, 2011.
18. Stăvilă T., Ciobanu C. I. Patrimoniul Cultural al Republicii Moldova = The Cultural Heritage of the Republic of Moldova = Le patrimoine culturel de la République de Moldova. Chișinău: Arc, 2014.
19. Șlapac M. Cetățile bastionare din Moldova (sfârșitul secolului al XVII – mijlocul secolului al XIX-lea). Chișinău: Arc, 2016.
20. Vornic V., Telnov N., Bubulici V., Ciobanu L. Pruteni. Un centru de olărie dacic din epoca romană (ceretările din anii 2001 și 2003). Chișinău: Business-Elita, 2007.
21. Дергачев В., Ларина О. Памятники культуры Криш Молдовы (с каталогом). Кишинэу. Tipografia Centrală, 2015. / Dergachev V., Larina O. Pamyatniki kul'tury Krish Moldovy (s katalogom). Kishineu: Tipografia Centrală, 2015.

Adrian Dolghi (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

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

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

E-mail: addolghi@gmail.com

Gabriela BOANGIU

SPAȚIU ȘI TIMP ÎN DESCÂNTECELE ROMÂNEȘTI

Rezumat

Spațiu și timp în descânțele românești

Coordonata spațială și cea temporală a descânteelor deschid noi modalități de citire a descânteelor, de înțelegere a acestora. Spațiul și timpul dobândesc noi calități în descânțele românești. Problematika celor două coordonate, cea spațială și cea temporală, în cadrul cercetării descânteelor românești, ridică interogații privind o mentalitate arhaică, un mod de a gândi și de a fi în lume, o modalitate de a te situa față de anumite reprezentări simbolice. Spațiul și timpul reprezintă două categorii filosofice care au deschis numeroase dezbateri atât în trecut, cât și în prezent. Noi vom avea în vedere modul în care sunt percepute aceste coordonate în folclorul românesc, în viața satului arhaic, referitoare la descânțele românești. Comoara descânteelor românești uimește și astăzi prin puternica-i forță de expresivitate și prin capacitatea acestora de a activa imagini simbolice specifice folclorului românesc.

Cuvinte-cheie: spațiu sacru, spațiu profan, timp sacru, timp profan, descânțele, lelele, structură simbolică.

Резюме

Пространство и время в румынских заговорах

Космические и временные координаты открывают новые способы чтения румынских заговоров, понимания их. Пространство и время приобретают в румынских заговорах новые качества. Проблематика двух координат, пространственной и временной, в рамках исследования румынских заговоров открывает взаимосвязи в отношении архаичного менталитета, способа мышления, способа существования в мире, позволяет глубже взглянуть на символические репрезентации. Пространство и время – это две философские категории, которые всегда вызывали и вызывают дискуссии. Наша цель – исследовать то, как эти координаты понимаются в румынском фольклоре, в жизни архаичного села относительно румынских заговоров. Сокровище румынских заклинаний удивляет своей выразительностью и способностью активировать символические образы, характерные для румынского фольклора.

Ключевые слова: сакральное пространство, светское пространство, святое время, светское время, заклинания, Иеле, символическая структура.

Summary

Space and time in Romanian Incantations

The space and time coordinates open new ways of reading the Romanian incantations, of understanding them. Space and time acquire new qualities in Romanian

incantations. The issue of the two coordinates, the spatial and the temporal ones, within the research of Romanian incantations, raises questions regarding an archaic mentality, a way of thinking, a way of being in the world, a way to find yourself in relation to certain symbolic representations. Space and time are two philosophical categories that have opened up many debates both in the past and in the present. Our goal is to research the space and time in the Romanian incantations, to look deeper into the symbolic representations. The treasure of the Romanian incantations surprise by their expressivity and by their capacity to activate symbolic images specific to the Romanian folklore.

Key words: sacred space, profane space, sacred time, profane time, incantations, lelele, symbolic structure.

Problematika celor două coordonate, cea spațială și cea temporală, în cadrul cercetării descânteelor românești, ridică interogații privind o mentalitate arhaică, un mod de a gândi și de a fi în lume, o modalitate de a te situa față de anumite reprezentări simbolice. Spațiul și timpul reprezintă două categorii filosofice care au deschis numeroase dezbateri atât în trecut, cât și în prezent. Noi vom avea în vedere modul în care sunt percepute aceste coordonate în folclorul românesc, în viața satului arhaic, referitoare la descânțele românești.

Comoara descânteelor românești uimește și astăzi prin puternica-i forță de expresivitate și prin capacitatea acestora de a activa imagini simbolice specifice folclorului românesc. Versul segmentat, repetițiile, limbajul specific al formulelor magice individualizează această specie literară.

Conținutul descântecului conține anumite particularități, inclusiv structura sa este atipică, nu conține versuri cu rimă, formulările au o logică proprie, iar semnificativ este uneori și modul în care este spus – șoptit, repetitoriu, sacadat.

Particularitățile practicilor protective fac referire la anumite elemente profilactice, anumite ziceri *ca să nu se prindă*. Important este cum este construit stilistic descântecul: cine îl spune, cum este descris deochiul, semnele sale. Motivele deochiului pot fi variate și vorbesc despre modul în care sunt percepute anumite calități sau atribuții, descântecul descriind uneori un adevărat ceremonial menit să restabilească ordinea inițială.

Deochiul se află într-o legătură directă cu ceea ce ține de vedere, de a vedea, este de fapt vorba despre intensitatea de a vedea și modul în care este perceput faptul respectiv, despre modul în care este orientată privirea de către sentiment. A vedea și a ascunde de

la vedere, iată o valență profilactică a ocultării – de aici decurg o serie de gesturi menite să preîntâmpine deochiul: a înveli copiii în postav roșu, a-i feri de persoane care deoache, a pune șnur roșu la mâna pruncilor, a purta usturoi sau diverse obiecte cu încărcătură simbolică, sacră (talismane etc.).

Există numeroase personaje „ochioase” în folclor, care vorbesc despre modul în care este înțeles ajutorul pe care îl pot oferi acestea. Ele permit o extindere a percepțiilor, astfel putem menționa personaje precum Ochilă, Pasări-Lăți-Lungilă și celelalte ajutoare asemeni lor. Ochii, respectiv vederea, se află într-o strânsă legătură și cu gelozia, cu invidia. Descântecul are rolul de a identifica ce a produs dezechilibrul și a remedia printr-o modalitate menită să ofere siguranță, de exemplu: „E făcut cu două,/ eu desfac cu trei,/ e făcut cu trei,/ eu desfac cu patru,/ e făcut cu patru,/ eu desfac cu cinci etc.”¹ Iată un exemplu concludent și în privința modului în care este alcătuit descântecul.

Conținutul descântecului cuprinde anumite particularități, inclusiv structura sa este atipică, nu conține versuri cu rimă, formulările au o logică proprie, iar semnificativ este uneori și modul în care este spus – șoptit, repetitiv, sacadat. Există, așadar, mai multe tipuri de descânțete, cele care pot fi considerate rugăminți: „Bună dimineața, rouă rouliță!/ – Mulțămim dumitale/ Mândră drăguliță./ Am venit să mă închin / și să mă rog ca să mă speli... Să mă limpezești/ De toate urile/ și făcăturile” [8, p. 47]; altele pot fi formulate într-o manieră mai directă, adresându-se fix deochiului, ca o indicare: „Fugi dedeochi dintre ochi/ Fugi deochetură/ Că te ajunge vânt din gură” [4, p. 251].

Motivele deochiului pot fi variate și vorbesc despre modul în care sunt percepute anumite calități sau atribuții, descântecul descriind uneori un adevărat ceremonial menit să restabilească ordinea inițială. Conținutul descântecului face referiri și la anumite elemente ajutoare, anumite plante cu valențe profilactice, la anumite atitudini, indică anumite zone corporale asupra cărora el trebuie să-și manifeste eficiența: „Fugi dedeochi dintre ochi/ Fugi deochetură/ Că te ajunge vânt din gură/ Fugi deochiat/ Că te ajunge vânt turbat/ Fugi dedeochi din fața obrazului/ din zgârziul nasului/ Din grumazii gâtului/ Din creierii capului/ din splină, din inimă/ Și să ieși și să te duci/ Că eu în gură te-am descântat/ Cu mâna te-am luat/ și în vânt te-am aruncat/ să rămâie (cutare) curat...” [4, p. 251].

Structura descântecului face referire la cine descântă, cui, când se descântă, întâlnindu-se astfel mai multe tipuri de descânțete, construite fie ca o rugămintă, ca o indicare, ori ca o poruncă directă sau indirectă [6, p. 87] (de exemplu, descântec de gânduri rele: „Fugiți gânduri blestemate, / Și cugete necurate/ mergeți în pustietate/ prin munți, prin văi depărtate.../ Ri-

sipiți-vă în vânturi/ În mări și alte adâncuri/ (...) Ieșiți voi gânduri urâte/ Fugiți, mergeți amărâte/ Veniți voi gânduri bune”. Modalitățile prin care sunt construite descânțetele sunt variate, fie prin comparație, enume-rație, gradație sau dialog, povestire [6, p. 87].

Prin descântec este prefigurată depășirea impulsului, invocându-se uneori anumite entități, divinități – Sf. Maria, Dumnezeu, Sfintele zilelor din săptămână – Sf. Vineri... („Doamnelor/ Impărăteselor/ vrednicilor/ și harnicelor/ puternicilor / și sfințelor”², fie se cere ajutor unor elemente ce apar investite simbolic cu putere curativă – „pârâul Iordan”, „rouă necuturată” ș. a. Uneori ignorarea bolii face ca aceasta să se supere că nu i se acordă atenție și să plece.

Particularitățile practicilor protective includ anumite referiri la elemente profilactice, apotropai-ce – de ținere a răului departe, de protecție (să nu se prindă): usturoi, busuioc sau diverse practici menite să alunge deochiul. Tipologia descânțecelor ține cont de destinația acestora, fiind fie de leac, fie de protejare a gospodăriilor, de dragoste etc.

Aceste practici de odinioară fac trimitere la un orizont al gestului orientat înspre profilaxie și remediere, un ansamblu de atitudini ce rămâne în atenția cercetătorilor prin bogăția simbolismului său.

Coordonata spațială și cea temporală a descânțecelor deschid noi modalități de *citire* a descânțecelor, de înțelegere a acestora. Spațiul și timpul dobândesc noi calități în descânțetele românești. Mircea Eliade vorbește în lucrările sale despre spațiul și timpul profan și spațiul și timpul sacru. Iată ce mărturisea despre sacru: „Omul conștientizează sacrul pentru că acesta se arată, se arată ca ceva total diferit de profan. Pentru a traduce actul acestei manifestări a sacrului, propunem termenul de *hierofanie* (...) ceva sacru ni se arată” (trad. n.) [7, p. 17]. În descânțetele românești apare adesea Maica Domnului, care intermediază vindecarea, coboară pe scară de aur din bolta cerului și aude lacrimile ce curg până la pământ ale bolnavului: „– De ce plângi tu, Calistrat,/ Ce te văirezi,/ Ce te căinezi,/ Ce te tânguești,/ Ce te glăsuiești/ Cu glas mare până-n cer,/ Cu lacrimi până-n pământ?” [8, p. 80]. Se realizează o axă comunicativă de sus în jos, iar vindecarea apare tot de sus, căci Maica Domnului se implică în procesul de vindecare a bolnavului: „Că eu-s vrednică/ Și puternică/ Să te lecuiesc/ Și să-ți folosesc” [8, p. 81]. Axa între cer și pământ asigură comunicarea într-o situație ce ține de un blocaj, de o intervenție a răului pe coloana dintre cer și pământ. Refacerea stării inițiale este în mâinile sacrului, căci deseori descântătoarea încheie descântecul cu formula: „Desfacerea de la mine,/ Leacul de la Dumnezeu!” [8, p. 83].

Descânțetele se deschid adesea cu descrierea timpului și spațiului de început de drum al descântatului (cutare). Se constată că întotdeauna drumul a fost început dis-de-diminează, într-una din zilele săp-

tămâni, de cele mai multe ori Marți sau Joi, nu o zi de post. Acest început al drumului este unul pur, îl consacră și pe descântat, care este „gras și frumos”: „Joi de dimineață m-am sinecat/ Și m-am mânecat,/ La sfânta rugă m-am gătat/ Cămeșă cu ghivizi am îmbrăcat,/ Cu fotă m-am împrejurat,/ În brău de șamă m-am încins,/ Cu ciubote galbene m-am încălțat,/ Mănunchi de busuioc în mâna dreaptă/ Și buciom de aur în mâna stângă/ Am luat, și m-am grăbit,/ Spre sfânta biserică m-am pornit/ Cu căutătura gangurului/ Și cu graiul cucului./ Când din guriță vorbeam/ Taftă ghivizie croiam;/ Când din guriță căscam,/ Mărgăritar alb vărsam/ Când în miez de cale, de cărare/ Trei fermecătoare îngânătoare/ Poale albe mi-au întins/Calea mie mi-au cuprins/ Din haine de dragoste m-au dezbrăcat,/ În haine de uri m-au îmbrăcat” [8, p. 72-73]. Maica Domnului aude din „poarta cerului” și îi promite vindecarea „pe cărare dreaptă duce-te-oi,/ Pe cărarea lui Adam,/ La fântâna lui Iordan” [8, p. 73]. Când cere ajutor, descântatul (cutare) nu este auzit de nimeni, parca este în afara timpului și spațiului, doar mediatoarea între Cer și Pământ îl poate auzi și, prin urmare, vindeca. Cărare, cale, drum, când sunt drepte sunt bune, trebuie făcută diferența între loc bun și loc rău, locul bun este în casa și ograda ta, în vatra satului unde știi ulițele, ieșirea din hotarul satului deschide universul țăranului român spre necunoscut, nu știe la ce să se aștepte, se poate întâlni cu personaje mitice precum Ielele, Frumoasele, Sfintele, pot traversa locul unde acestea au dansat și au pârjolit iarba și, astfel, calea ce părea bună de dimineață, se tulbură. Ernest Bernea în cercetările sale a găsit numeroase mărturisiri despre locul bun, locul rău, despre drum deschis sau cotitură: „Oamenii spun că la cot e loc rău că vezi, s-o mai întâplat câte ceva: s-o răsturnat caru’ sau la o ploaie s-o surpat malu’ și d-aia rămâne vorba că e loc rău” [2, p. 49] sau „Drumu’ drept e drum deschis, e curat; la drum drept te poți feri. Drumu’ drept e sănătos că-i deschis, fără ascunzișuri, nici cu gând rău” [2, p. 49]. Despre locul bun sau rău, oamenii de odinioară povestea că: „Locu’ bun’ îi loc sfânt; tot se face frumos și puternic și rodu’ e bogat. Locu’ rău e loc slab și omu’ cade în păcat de-i place; locu’ rău vine așa din duh” [2, p. 23]; „Loc rău e să stai undeva și nu-ți priește; mergi la drum și calci în necaz. Țsta e loc rău; da’ cine-l știe până nu pățește” [2, p. 25]. A călca în loc rău poate avea consecințe dintre cele mai variate – dureri în corp, umflături ale feței, pieirea glasului, strâmbături etc. Toate acestea își pot primi leacul prin descântece de deochi, de soare sec, de brâncă, de deochi, de Dânsule, de Zâne etc. Țăranul român credea în eficiența acestor descântece, în întregul ritual ce îl însoțea. Ernest Bernea clasifică locul rău, astfel, în urma sfătuirii cu oameni din Poiana Mărului în anul 1947: „(1) locul unde au jucat ielele (măiestrele); (2) locul unde s-a ridicat volbura; (3) locul unde s-a produs un vârtej de colb (praf); (4) locul unde s-a tăvălit

un cal; (5) locul unde a fost îngropat un om necurat (strigoi); (6) locul unde a lăsat cineva semn, a făcut farmece; (7) locul blestemat: casă și loc părăsit; (8) locul unde a păcătuit cineva. Tot Ernest Bernea mărturisea: „Spațiul satului tradițional este populat de o seamă de reprezentări, între care și Ielele. Acest spațiu, care poate fi material și spiritual deodată, prezintă unele dimensiuni legate de natura fizică și altele mai puțin precise, dar foarte bogate, ale unui orizont spiritual ce se manifestă în satul nostru arhaic” [2, p. 31].

Astfel, „Oriunde apar aceste reprezentari colective, cum sunt ielele, între alte urmări <...> prezența lor este și aceea de a transforma natura spațiului, dându-i calități deosebite. Din cantitativ, cum este spațiul fizic, el devine calitativ; mai mult decât atât, spațiul acesta capătă o mare instabilitate, care atrage după sine o atmosferă de fantastic și neprevăzut. Prezența Ielelor <...> este o dominantă spirituală cu serioase consecințe în viața omului. Aceasta afectează în primul rând spațiul și reprezentarea lui, care nu este strict cerebrală, ci îmbibată cu elemente emoționale, ceea ce îl face mult mai variat și colorat” [2, p. 31-32].

Spațiul capătă diferite calități în cadrul descântecelor românești. Astfel se întâmplă și cu spațiul unde este trimisă boala, pentru a fi nimicită și pentru a obține siguranța că nu se mai întoarce. Iată câteva exemple: „Unde cocoș negru nu cântă/ Urmă de secură nu sună/ La fetele împăratului/ Acolo să vă duceți/ În hiroage/ În buturoage/ De la Cutare să plecați/ Să-l lăsați curat și luminat/ Ca argintul strecurat/ Ca ziua ce s-a făcut,/ Ca ceasu’ ce s-a făcut” [1, p. 9-11]. Sau, într-un descântec de deochi: „Fugi dedechi <...> / Fugi nu mai sta/ Că eu cu tine/ În mare oi da/ Și te-oi scufunda/ Și te-oi îneca/ Iar Ion o rămânea/ Curat și luminat,/ Ca floarea din tindă,/ Ca busuiocu’ din grindă,/ Ca pruncu fericit/ Când Dumnezeu l-a zidit” [1, p. 14]. Spațiul prielnic deochiului, bubelor de tot felul, scârbelor și tuturor bolilor ce sunt enumerate în descântec este un spațiu al nonacțiunii, al încremenirii, al pustiului, al nemărginirii (v. marea – ca motiv), unde cocoș nu cântă, unde nu lucrează nimeni („Săcure nu toacă”), „Unde popa nu cântă” – unde popa nu slujește, așadar într-un spațiu al non existenței, un nonspațiu unde Dumnezeu trimite răul ca să se poată manifesta „Că acolo vă așteaptă/ Cu făclii aprinsă/ Cu mesele întinsă/ Să beat’/ Să ospătat/ Și de drum să vă cățați/ Să rămâie Cutare/ Curat,/ Luminat/ Ca argintul stricorat./ Ca strugurile din vie/ Ca un strop de apă vie/ Ca poala Maicii Preceasta/ Amin, Amin, descântecul meu/Leac băbesc de la Dumnezeu/ Să-i fie lu Cutare de folos” [1, p. 16]. Prezența strugurelui, cu siguranță, face referire la Iisus Hristos, care a reușit să învieze, care a reușit să învingă moartea și răul cel mare – diavolul. Aici Iisus apare ca un model tacit, demn de urmat, un destin curat și luminat, cu „apă vie” se prefigurează revenirea la viață a descântatului (cutare).

Trebuie să fim atenți și la modul în care descântecă băbuțele, se prefigurează ideea că ceea ce ea face la nivel profan: spune descântecul, toată gestualitatea ce însoțește descântecul etc., are efecte la nivel mai înalt, acolo unde Maica Preceastă, cu Sfântul Gheorghe, Sfinții Mihail și Gavril, Sfântul Dumitru, Sfinții Apostoli, Dumnezeu, acolo în înaltul Cerului, la „Poarta Cerului” pot ajuta omul căzut în suferință, fie trupească sau sufletească, „Cum fac eu aici/ Așa să dezlege Dumnezeu” într-un timp și spațiu sacru, am putea noi adăuga, sau „Descântecul de la mine/ Leacul de la Dumnezeu”.

Aceste elemente legate de spațiu și timp întâlnite în structura descântecelelor, reafirmă faptul că folclorul are încă multe cotloane de cercetat, de investigat, lumea satului este neobosită în a scoate la iveală germeii unor mentalități, ai unor reprezentari simbolice de demult, lucruri despre care putem discuta și astăzi cu aceeași fervoare ca odinioară.

Note

¹ Informator de teren Elena Duicescu, 82 de ani, localitatea Vârtop, județul Dolj, cercetare de teren 2016.

² Informatoare de teren Floarea Mitrache, 79 de ani, localitatea Urdinița, județul Dolj, cercetare de teren 2016.

Referințe bibliografice

- Anastasia I. Descânțece de pe valea Gilortului. Târgu-Jiu: Editura Centrului Județean al Creației Gorj, 1995, 127 p.
- Bernea E. Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român. București: Humanitas, 2005, 326 p.
- Candrea A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicină magică. Iași: Polirom, 1999, 475 p.
- Ciașanu Gh. F. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București: Editura Saeculum I. O colecție Mythos, 2012, 486 p.
- Ionescu D., Daniil A. Culegere de descânțece din județul Romanați, cu o prefață de Nicolae Iorga. Vol. I. București: Minerva, Institutul de Arte Grafice și Editură, 1907, 156 p.
- Gorovei A. Descânțecele românilor. București: Editura Eminescu, 1972, 544 p.
- Eliade M. Le sacré et le profane. Paris: Gallimard, 1965, 185 p.
- Marian S. F. Descânțecele populare române. București: Editura Coresi, 1996, 242 p.

References

- Anastasia I. Descânțece de pe valea Gilortului. Târgu-Jiu: Editura Centrului Județean al Creației Gorj, 1995, 127 p.
- Bernea E. Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român. București: Humanitas, 2005, 326 p.
- Candrea A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicină magică. Iași: Polirom, 1999, 475 p.
- Ciașanu Gh. F. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București: Editura Saeculum I. O colecție Mythos, 2012, 486 p.
- Ionescu D., Daniil A. Culegere de descânțece din județul Romanați, cu o prefață de Nicolae Iorga. Vol. I. București: Minerva, Institutul de Arte Grafice și Editură, 1907, 156 p.
- Gorovei A. Descânțecele românilor. București: Editura Eminescu, 1972, 544 p.
- Eliade M. Le sacré et le profane. Paris: Gallimard, 1965, 185 p.
- Marian S. F. Descânțecele populare române. București: Editura Coresi, 1996, 242 p.

Gabriela Boangiu (Craiova, România). Doctor în filologie. Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor”.

Габриела Боанжиу (Крайова, Румыния). Доктор филологии. Институт социогуманитарных исследований им. К. С. Николэеску-Плопшор.

Gabriela Boangiu (Craiova, România). PhD in Philology. Institute for Socio-Human Researches „C. S. Nicolăescu-Plopșor”.

E-mail: boangiu_g@yahoo.com

Марианна СМЕРНОВА-СЕСЛАВИНСКАЯ

**БОЛГАРСКИЕ ЦЫГАНЕ БЕССАРАБИИ
(МАТЕРИАЛЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ).
ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОДИАЛЕКТНЫХ И ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ОБЩНОСТЕЙ
ЦЫГАН РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ, СССР И ПОСТСОВЕТСКИХ СТРАН**

Rezumat

**Romii bulgari din Basarabia
(materiale de studiu).**

**Cercetări privind comunitățile etnodialectale
și teritoriale de romi ale Imperiului Rus,
Uniunii Sovietice și țărilor postsovietice**

Cu creșterea cercetărilor cu privire la comunitățile etnodialectale de romi ale Imperiului Rus și fostei Uniunii Sovietice, oamenii de știință atrag atenția la comunitățile mici nedescrise (nestudiate din punct de vedere științific) ale romilor. *Romii bulgari* – este o comunitate locală, stabilită în regiunea Odesa a Ucrainei moderne (sudul Basarabiei), o componentă a comunității mai largi a *bulgarilor basarabeni*. Au migrat în Basarabia în timpul războaielor ruso-turce din prima jumătate a secolului al XIX-lea ca parte a migranților bulgari. Datele despre *romii bulgari* conțin studii statistice ale Bugeacului și coloniilor bulgare, registre vamale și materialele ale 9 revizii (1827–1860). Datele studiului cu privire la natura informației și legislației despre migranții din prima jumătate a secolului al XIX-lea ne permit să presupunem că romii bulgari au fost reprezentanți din diferite grupări teritoriale (și aparent dialectale) ale romilor din Bulgaria, preponderent ortodoxe; unii dintre romi erau agricultori, o parte – din populația meșteșugărească din mediul rural și urban. Factorii de consolidare a acestora cu *bulgarii basarabeni* sunt nu numai soarta lor comună istorică, teritoriul exodului și (parțial) proximitatea culturală și lingvistică, dar, de asemenea, statutul lor juridic privilegiat ca strămutați. La fel ca *romii bulgari* din secolul al XIX-lea, descendenții lor moderni sunt marcați în general în regiunile Ismail și Bolgrad; datele de pe teren despre ei sunt limitate, în special, din cauza ascunderii apartenenței etnice și procesului de schimbare a identității etnice în a bulgarilor din Basarabia.

Cuvinte-cheie: investigații romologice, grupuri etnodialectale de romi, Basarabia, coloniile bulgare, bulgari basarabeni, romi bulgari din Basarabia, statutul persoanelor strămutate, actele de stat.

Резюме

**Болгарские цыгане Бессарабии
(материалы к исследованию).**

**Исследования этнодиалектных и территориальных
общностей цыган Российской империи,
СССР и постсоветских стран**

С активизацией исследований цыганских этнодиалектных общностей Российской империи и бывшего СССР ученые обращаются к неисследованным неболь-

шим общностям цыган. *Болгарские цыгане* – локальная общность, расселенная в Одесской области современной Украины (Южная Бессарабия), являющаяся частью более широкой общности бессарабских болгар. Они мигрировали в Бессарабию в период русско-турецких войн 1-й половины XIX в. в составе болгарских мигрантов. Сведения о *болгарских цыганах* содержат статистические исследования Буджака и болгарских колоний, таможенные ведомости и материалы 9 ревизий (1827–1860). Исследование характера данных и законодательства о переселенцах 1-й половины XIX в. позволяет предполагать, что *болгарские цыгане* были представителями различных территориальных (и, видимо, диалектных) групп цыган Болгарии, преимущественно православными; одна их часть были земледельцами, другая – сельскими и городскими ремесленниками. Факторами их консолидации с *бессарабскими болгарями* надо считать не только их общую историческую судьбу, территорию исхода и (частично) культурно-языковую близость, но и их привилегированное правовое положение как переселенцев. Как и *болгарские цыгане* XIX в., их современные потомки отмечены в основном в районе Измаила и Болграда; полевые материалы о них скудны, в частности, из-за сокрытия этнической принадлежности и развития процесса сменности идентичности на бессарабско-болгарскую.

Ключевые слова: цыгановедческие исследования, этнодиалектные группы цыган, Бессарабия, болгарские колонии, бессарабские болгары, болгарские цыгане Бессарабии, статус переселенцев, государственные акты.

Summary

**Bulgarian roma of Bessarabia
(materials for studies).**

**The researches of ethnodialectal and territorial
communities of Roma in the Russian Empire,
URSS and post-soviet countries**

With the intensification of research on the Romani ethno-dialect communities of the Russian Empire and the former Soviet Union, scientists are turning to scientifically undescribed small Roma communities. *Bulgarian Roma* are a local community settled in the Odessa region of modern Ukraine (southern Bessarabia), forming part of a wider community of *Bessarabian Bulgarians*. They migrated to Bessarabia during the Russian-Turkish wars of the first half of the XIX century as part of the Bulgarian migrants. The information about *Bulgarian Roma* contains statistical studies of Budjak and Bulgarian colonies, customs records

and materials of nine revisions (1827–1860). The study of the nature of the data and of the legislation on immigrants (first half of the XIX century) allows supposing that the *Bulgarian Roma* were representatives of various territorial (and apparently dialectal) Romani groups of Bulgaria, mostly Orthodox; some of them were peasants, some were rural and urban artisans. Not only their common historical destiny, the territory of the exodus and (in part) the cultural and linguistic affinity should be considered as the factors of their consolidation with the *Bessarabian Bulgarians*, but also their privileged legal status as immigrant-settlers. Like the *Bulgarian Roma* of the XIX century, their modern descendants are found mainly in the cities Izmail and Bolgrad; the field materials about them are scarce, in particular, because of the ethnicity concealment and the development of the identity change to Bessarabian-Bulgarian.

Key words: Romani studies, ethno-dialect group of Roma, Bessarabia, Bulgarian colonies, Bessarabian Bulgarians, Bulgarian Roma of Bessarabia, status of immigrants, state legislative acts.

Описания структуры цыганского населения СССР и России (Л. Черенков) появились с 1960–х гг. К 1990-м гг. имелись частичные этнографические описания и исследования, а также фольклорные тексты трех цыганских этнодиалектных общностей: *русских цыган* (В. Добровольский, И. Андроникова) и *сибирских*, как их части (В. Санаров), *сэрвов* (М. Плохинский, А. Баранников) и *цыган-кэлдэрарей* (В. Санаров, Р. и П. Деметеры, Н. Деметер). После освобождения общественной сферы РФ с 2000-х гг. исследования цыган активизировались. Наибольший объем научных публикаций, включая материалы устной истории, посвящен разным подразделениям двух крупнейших этнодиалектных общностей: *русским цыганам* и *кэлдэрарям* (О. Абраменко, О. Деметер-Чарская, О. Петрович, А. Черных в соавторстве с Д. Вайманом и Е. Имайкиной, Е. Марушиакова и В. Попов, И. Махотина); *крымским цыганам*, *кишиневцам* и *лингурьям*, *ловьярям*, *влáхам*, *сэрвам* (В. Торопов, Е. Марушиакова и В. Попов, Г. Цветков, М. Смирнова-Сеславинская, Н. Бессонов, И. Махотина и Я. Панченко). Все перечисленные общности, появившиеся или сформировавшиеся в Российской империи (РИ) в разное время и при разных обстоятельствах, составляют основу цыганского населения России. Существует и ряд более мелких групп, которые, хотя упоминаются в публикациях, остаются неизученными или малоизученными в этнокультурном отношении, в частности, *цыгане-лóтвы* (преимущественно в северо-западных областях РФ), *плашúны* (в основном в южных и центральных районах европейской России) и др.

Л. Черенков описывает этническую структуру цыганского населения современной Украины с

учетом территорий расселения, А. Тенсер рассматривает соотношение лингвистических характеристик цыганских групп Украины и их групповых идентичностей. Описания и исследования цыган Бессарабии с XIX в. посвящены преимущественно социально-экономическим аспектам их культуры и социальным проектам власти в отношении цыган (А. Защук, А. Егунов, К. Крыжановская, В. Зеленчук, И. Анцупов); только в последние годы появились исследования этнических общностей цыган Молдовы (Ион Думиника).

Архивные и полевые исследования обнаруживают, в настоящем и недавнем прошлом, некоторые небольшие локальные цыганские общности, в частности, *цыган-рищяров* (*рычхáров*) украинского Донбасса и соседних районов Российской Федерации [24, с. 492; 9, с. 20]; *финских цыган* Ленинградской области [20, с. 33-35; 16].

Одну из таких локальных общностей представляют *болгарские цыгане* Бессарабии, первые известные упоминания о которых относятся к I трети XIX в. К настоящему времени консолидация *болгарских цыган* с болгарским окружением и установка на сокрытие ими своей настоящей этнической принадлежности представляют сложность для полевых исследований; при этом возможность получения исторической информации путем опроса ограничена и давностью начала процессов их консолидации с болгарями. В то же время, ряд материалов XIX в., вместе с имеющимися полевыми данными (пусть и скудными), которыми мы располагаем, позволяют в самом общем виде наметить картину появления и обоснования *болгарских цыган* в Южной Бессарабии, вместе с их болгарским окружением. Исследования таких локальных этнических групп, некоторые из которых уже утратили этноспецифические черты, актуальны в рамках исследований этносоциальных процессов среди мигрантов. Мы рассмотрим архивные и небольшие полевые материалы о *болгарских цыганах*, а также факторы их консолидации с *бессарабскими болгарями*, обусловленные их правовым положением в Бессарабии в XIX в. Актуальность материала обоснована тем, что:

1) данные о *болгарских цыганах* в Бессарабии не рассматривались специально в научной литературе; 2) комплекс архивных материалов о *болгарских цыганах* Бессарабии в сочетании с законодательными актами РИ в отношении переселенцев и цыган Бессарабии позволяет оценить социально-экономические и правовые факторы консолидации *болгарских цыган* с более широкой миграционной общностью *бессарабских болгар*, предоставляя данные для исследований этносоциальных процессов, в частности, среди населения Бессарабии XIX–XXI вв.

Цыгане в составе болгарских переселенцев

Переселенцы из Болгарии периода русско-турецких войн первой трети XIX в. в большинстве своем были этническими болгарами [12, с. 294, 319; 4, с. 91], хотя их группы включали и другие заметные этнические компоненты: молдаван, украинцев, греков, гагаузов, русских-некрасовцев, цыган и др. Беженцев расселяли в колониях, которые до начала 1860-х гг. концентрировались преимущественно в Южной Бессарабии [19, с. 34]. В колониях, где преобладали этнические болгары, они стали основой этнической консолидации мигрантов [12, с. 319] (большую устойчивость в сохранении этнической идентичности проявили только гагаузы). Среди переселенцев были расселены и мигрировавшие из Болгарии цыгане; в IX ревизии 1851 г. они обозначены как *болгарские цыгане*. По архивным материалам определяются, по крайней мере, две волны цыган-мигрантов в составе болгарских беженцев – до 1928 г. и в 1828 г. и позже¹.

Данные XIX в.

1. Самые ранние сведения, которыми мы располагаем, относятся к 1827–1830 гг.

1) Статистическое описание 1827 г. приводит информацию о населении Буджака (Южной Бессарабии), заселявшегося иностранными колонистами. В регионе отмечено 279 чел. цыган обою пола, из них: 24 колониста, 40 неколонистов, 106 коронных цыган, 57 царан и около 50 горожан с неуказанным статусом [13, с. 107-496]. Хорошо известные данные о цыганах Бессарабии того времени позволяют с уверенностью отнести к местным цыганам (не мигрантам) из вышеперечисленных только *коронных цыган*². Кроме 24 колонистов (переселенцев-земледельцев с особым землепользованием [18, № 11880]), к мигрантам относятся и 40 *неколонистов* – так отмечались в ревизиях переселенцы городских и сельских неземледельческих сословий. На всех переселенцев, в том числе осевших на частновладельческих землях, по указу от 29.12.1819 г. распространились права и статус колонистов [18, № 28054]. Неясно, куда относить 57 цыган в статусе *царан* (лично свободных земледельцев)³. Горожане с неотмеченным статусом из уездного центра, г. Тучкова с крепостью Измаил, могли быть как местными *лаэшами* – неоседлыми государственными цыганами (преимущественно ремесленники и торговцы), так и мигрантами, которым разрешалось жить промыслами в городах. За отсутствием точных данных мы примем во внимание как *болгарских цыган* только 64 чел. из первых двух групп – все они были зарегистрированы в Измаильском округе, как и 50 горожан [13, с. 368-496]; именно там концентрировались колонии болгар с центром в Болграде.

2) В перечневой ведомости о числе жителей, выехавших из болгарской крепости Силистрия и округа в Россию и дунайские княжества в период массового переселения 1828–1830 гг., отмечено 2 388 чел., из них 104 цыгана [1]⁴. Только 27% болгарских переселенцев (640 чел.) поселились в Бессарабии, остальные – в румынских княжествах. Из них осталось в Бессарабии 85,6% цыган (89 чел.), что составило 14% всех переселенцев этой миграционной группы.

Цыгане, таким образом, переселялись в составе различных миграционных групп болгар, и при этом, очевидно, принадлежали к разным цыганским профессиональным и этнодиалектным общностям. Так, среди цыган Болгарии сельскохозяйственными работами традиционно занимается часть давно осевших *дасиканэ ромă*; по-видимому, именно они получали землю и статус колонистов. Другая часть этого слоя традиционно занималась торговлей овощами и частным извозом, что обуславливало повышенную мобильность с тяготением к городам и центрам торговли; то же можно сказать и о неоседлых *бургуджах* (изготовителях сельскохозяйственного инвентаря) и других цыганских ремесленно-торговых группах. Подобные социопрофессиональные группы склонны интегрироваться в сельские и городские общества с получением статуса мещан. Права колонистов распространялись на «единоверцев» (то есть православных) [18], и, очевидно, подавляющая часть цыганских переселенцев были православными⁵.

2. Данные 1846 г. и 1850 г.

1) В материалах 1850 г., приведенных в IX ревизии, в Бессарабской области отмечены *болгарские цыгане* в составе населения болгарских колоний, 56 душ (29 муж. и 27 жен.) [11, с. 25].

2) В статистическом исследовании болгарских колоний 1846 г. приводятся данные о цыганах в Измаильском округе. В колонии Вайсал, основанной в 1830 г. румелийскими переселенцами [10, с. 117]⁶, их записано 48 душ (4,75% жителей колонии) [19, с. 61-62]; в колонии Таш-Бунар (осн. в 1811 г.) [10, с. 119], заселенной в 1814 г. выходцами из Македонии, – две семьи цыган (12 душ) [19, с. 62]. Цыгане были и в колониях со смешанным населением, в том числе с преобладанием местных жителей (так, в местности Эрдек-Бурну, в колонии с основным молдавским населением, было 3 семьи болгар (13 душ) и 7 душ цыган). Всего в колониях отмечено 67 цыган [19, с. 100]; сведений об их статусе не имеется.

По данным IX ревизии, болгарских цыган почти в 2,3 раза меньше (67 чел.), чем указано в 1827–1830 гг. (64 и 89 чел.), хотя, с учетом высокой рождаемости, их число должно было увеличиться⁷.

В определенной степени недостаточность сведений связана с характером ревизий, проводившихся в колониях, в то время как часть цыган, очевидно, обосновывалась в городах (о чем свидетельствуют данные статистики 1827 г.), где жило много болгар, создававших там общины и ремесленные цехи [14, с. 37; цит. по: 8, с. 185, 266]. Но кроме этого, видимо, имела место и этническая мимикрия, чему способствовала сложность различения окружением представителей разных этнических групп среди болгарских мигрантов.

3. После поражения России в Крымской войне 1853–1856 гг. и передачи Молдавии части Южной Бессарабии, отсюда началась массовая миграция в Россию болгарских колонистов, вызванная ликвидацией особого статуса колоний, распространением на переселенцев рекрутства, повышением налогов [1; цит. по: 4, с. 148]. Миграции продолжались до начала 1860-х гг.; в составе болгар двигались представители разных этнических групп, в том числе цыгане. Так, с 21.11. по 25.12.1860 г. через границу на Кубейской таможне⁸ перешли 294 чел., среди которых было 38 цыган («болгарские колонисты, а также жители Измаила и других мест бывшего Измаильского градоначальства и города Кагула...») [1] (около 13% переселенцев). Переселенцев расселили в Херсонской, Екатеринославской и Таврической губерниях, включая Крым. Часть мигрантов осталась в районах Буджака и вернулась в состав населения РИ вместе с возвращением территорий в 1878 г.

Данные 2015 г.

В Одесской области, где в прошлом концентрировались болгарские колонии и были отмечены цыгане-мигранты, в частности, в городах Измаил, Болград и Рени, расселены *бессарабские болгары* – потомки бывших болгарских колонистов Бессарабии. Они утверждают, что среди них есть цыгане, которые в XIX в. пришли вместе с ними из Болгарии; по их словам, большинство этих цыган, как и местные болгары, работают по селам, некоторые имеют фирмы; многие из них уже растворились среди местных болгар, другие скрывают от всех (некоторые – и от своих детей) свое цыганское происхождение [17, Измаил, бессарабские болгары: мужчина, ок. 60 лет, женщина ок. 65 лет]. В Измаиле удалось познакомиться с двумя болгарскими цыганами; один носит греческую фамилию, другой румынскую / молдавскую [17, мужчины, 1950 и 1951 г.р.]. Один баянист-виртуоз, другой в прошлом спортсмен-борец, сейчас оба имеют фирмы. Публично демонстрируя бессарабско-болгарскую идентичность, в начале контакта они отрицали присутствие болгарских цыган в области и проявляли недовольство обсуждением этой темы; позже в отсутствие посторонних один из них сам заговорил по-цыгански, иденти-

фицировав исследователей как цыган⁹. Публично говорят на (старо)болгарском языке, а также по-молдавски, по-русски, немного по-украински. По одежде не отличаются от местных болгар и других групп. Неболгарское окружение не выделяет их из болгар, но сами болгары отличают «болгарских цыган» по особенностям фенотипа; так, приехавший из Болгарии бизнесмен сразу определил одного из контактеров как цыгана [17, Измаил, мужчина 52 г., род. в г. Хасков, Болгария].

Факторы консолидации болгарских цыган с болгарским окружением.

Доступная в настоящее время статистическая информация о болгарских цыганах, будучи ограниченной и фрагментарной, по-видимому, не отражает полной картины их миграций и расселения. Так, первая (1806–1812) и особенно вторая (1828–1830) волна массовой миграции болгар, спровоцированные разорением болгарских территорий турецкой армией, были направлены на юго-восток Болгарии, а также в Валахию и Молдавию, в результате чего Северо-Восточная Болгария почти обезлюдела [23, с. 45–47; цит. по: 4, с. 104]. По крайней мере, часть цыган переселялась вместе с другими группами болгарского населения. Если учесть общую численность болгарских мигрантов¹⁰ и высокий процент цыган среди населения Болгарии, общее количество цыган-мигрантов могло достигать нескольких тысяч.

Очевидно, имели место как этническая мимикрия *болгарских цыган* к болгарам в публичном пространстве, так и усиление процессов их интеграции в болгарское окружение и консолидации с ним на территории Бессарабии. Как факторы этих процессов надо рассматривать следующие обстоятельства:

1. После миграции болгарские цыгане (которые относились к слою православного населения, аккультурированного к болгарскому окружению), оказались в среде культурно и лингвистически более чуждого им населения, чем болгары¹¹.

2. Сложность различения этнических групп в составе болгар со стороны окружения, а также порядок оформления личных документов при пересечении границы затрудняли выделение цыган из общего потока беженцев из Болгарии¹². Этническая мимикрия облегчалась смуглым и черноволосым фенотипом значительной части болгар, костюмом болгарских цыган, сложившимся под сильным влиянием традиций болгарского костюма [5], использованием *болгарскими цыганами* болгарского языка и проч.

3. Можно говорить об общих социально-экономических и бытовых условиях существования болгарских беженцев в Бессарабии в начальный период миграций, когда они страдали от неустроенности, произвола бессарабских по-

мещиков и чиновников [8, с. 185] и были очень мобильны – ситуация, сравнимая с положением цыган. Так, в конце XVIII – начале XIX в. отмечен мобильный уклад болгарских переселенцев в Буджаке. Это было связано, с одной стороны, с большой подвижностью и предприимчивостью жителей приграничной зоны, которые, пользуясь имеющимися правами, являлись для временных заработков и уходили, не платя налогов [4, с. 76]. С другой стороны, несмотря на гарантии вольностей иностранным переселенцам и упрощение их оформления указом от 9.05.1802 г. [18], а также уравнение их в правах с другими колонистами актом от 12.04.1804 г. [18, № 21254], льготы задунайским переселенцам практически не предоставлялись [8, с. 185]. Существенным фактором отсутствия прочного водворения мигрантов являлась почти на протяжении 20-ти лет нерешенная проблема оформления прав на землю и недостаток земель [8; 4, с. 83].

Отсутствие последовательной политики по отношению к мигрантам (молдаванам и болгарам) до конца 1810-х гг., с их приравниванием к местному податному населению актами 1800–1804 гг. [18, № 19512, 20035, 20754, с. 590, 21254], провоцировало попытки закрепощения мигрантов помещиками [8, с. 185] и воспринималось ими самими как распространение на них крепостного права [4, с. 81].

4. Российские власти в указе от 29.12.1819 г. сформулировали принципы единой социальной политики по отношению ко всем группам «единоверных задунайских переселенцев» [18, № 28054], в том числе въехавших ранее 1819 г., распространив на них льготы колонистов Новороссии и Бессарабии, что включало административную автономию колоний, «изъятие от податей», льготы для производителей и торговцев, возможность приписываться в городские сословия, право смены сословия, освобождение от военной и гражданской службы и право выезда из России (дополнительная гарантия от закрепощения) [18, № 28054]¹³. Актом 07.06.1830 г. было разрешено причислять переселенцев к городским сословиям без согласия обществ [18, II, № 3697]. Все это поставило болгарских цыган в ситуацию социально-экономического паритета с другими мигрантами из Болгарии.

Как мы видели по данным статистических описаний Буджака 1827 г., часть болгарских цыган была приписана к колонистам, а часть вошла в городские сословия. Процесс их причисления к городским сословиям, очевидно, продолжился и позже, чему способствовало законодательное закрепление привилегий 07.06.1830 г. [18, II, Т. 5. Ч. 1, № 3697]; это, возможно, объясняет относительно небольшую численность болгарских цыган в поселениях колонистов-земледельцев в 1846–1851 гг.

Правовую базу развития *социального паритета* среди болгарских переселенцев, с «выравниванием» традиционно более низкого, чем у окружения, статуса болгарских цыган, заложили акты 1819 и 1830 гг. Все жители колоний участвовали в распределении земли, которая передавалась болгарской местной общине без разбивки на семейные участки [12, с. 320]. При этом социально-экономическое положение переселенцев оказалось лучше, чем у местного населения, особенно бессарабских цыган. Так, цыгане Бессарабии традиционно находились на положении коронных (в РИ – государственных) крестьян и владельческих крепостных [26, с. 172], что подтверждалось Уставом образования Бессарабской области 29.04.1818 г. и Учреждением для управления Бессарабской области 29.02.1828 гг. [18, I, 27357, с. 229-231; 18, II, № 1834, с. 198]. Кочующие группы жили ремеслами и платили подать, которая с 1817 г. сильно повысилась, а с 1832 г. начался тридцатилетний социальный эксперимент по их насильственному «окрестьяниванию» и «окачиванию», что привело многие семьи к обнищанию [7, с. 116-117] и явилось причиной цыганских бунтов в казачьих войсках [3]. Таким образом, препятствием для консолидации болгарских и бессарабских цыган были не только соответствующие культурные различия и интеграция в различные группы окружения¹⁴, но и значительная разница в социальном статусе и социально-экономических возможностях, а также различные ниши в бессарабском социуме. Когда после отмены крепостного права в 1861 г., 25.02.1863 г. были отменены ограничения в передвижении по РИ для цыганских купеческих и мещанских семей [18, II, № 39321], факторами сохранения дистанции между бессарабскими и болгарскими цыганами остались культурные различия, интеграция в разные этносоциальные группы.

Заключение

Отсутствие достаточных сведений о современном состоянии и истории *болгарских цыган* в Бессарабии не позволяет достоверно судить об этносоциальных процессах в их группах, имевших место в XIX–XX вв. Мы можем сделать лишь некоторые предварительные выводы и предположения, основанные на приведенных выше данных.

1. Цыгане составляли в XIX в. часть общности болгарских мигрантов в Бессарабии.

2. Они переселялись несколькими волнами в составе локальных групп болгарских мигрантов.

3. *Болгарские цыгане* Бессарабии, составляя часть более широкой общности *бессарабских болгар*, в XIX в. входили в земельные (колони-*сты*) и неземельные (неколони-*сты*) сословия, что, по-видимому, было связано с традици-

ями занятий разных цыганских этнодиалектных общностей.

4. Юридический статус и социально-экономические права *болгарских цыган* в XIX в. соответствовали статусу других болгарских переселенцев и были выше, чем у *бессарабских цыган*. Это, помимо общего с болгарами языка и, в определенной степени, культурных традиций, способствовало сохранению и укреплению связей *болгарских цыган* с другими мигрантами из Болгарии, а преимущественная интеграция в болгарскую среду сопровождалась развитием этнической мимикрии в публичной сфере (в том числе при общении с цыганами) – ситуация, описанная и для других этнических групп с низким статусом в макросообществе, см., например: [25].

5. На преемственность между болгарскими цыганами-мигрантами XIX в. и их современными потомками указывает их общая территория расселения в Измаильской области, к которой относятся почти все данные XIX в., а также сведения 2015 г. На этих землях была традиционно высокая концентрация болгарских переселенцев: так, уже в 1818 г. болгары составили 41,58% всего населения Измаильского уезда, значительно преобладая там по сравнению с остальными областями РИ, в том числе буджакскими [10, с. 36], а город Болград стал центром болгарских колоний в Бессарабии. Цыгане «встречаются в составе некоторых болгарских колоний, хотя не в значительном числе» [15, с. 544] – единственное обнаруженное нами к настоящему времени упоминание XIX в. о цыганах в болгарских колониях вне Буджака; оно относится к Херсонской губернии, где болгарские колонии образованы еще в начале XIX в.

Надеемся, что дальнейшее изучение молдавскими и украинскими цыгановедами населения болгарских колоний, полевое и архивное, заполнит белые страницы истории *болгарских цыган* Бессарабии и предоставит больше сведений о состоянии этой общности.

Примечания

¹ Цыгане-беженцы составляли часть переселенцев из Болгарии, пики миграций которых пришлись на 1806–1812, особенно на 1828–1830 гг. [4, с. 85-123].

² Все цыгане дунайских княжеств юридически были крепостными делились на цыган коронных (в дальнейшем – государственных) и частновладельческих (принадлежавших боярам и монастырям). Коронные и часть частновладельческих цыган имели мобильный уклад, занимаясь ремеслами и торговлей и платя годовую подать. В личной зависимости от помещиков и в полной их власти находились только оседлые крепостные частновладельческие цыгане, в том числе служившие в усадьбах [27, р. 12-16].

³ Цыгане – беженцы в Бессарабию из-за Прута – причислялись к коронным (государственным) цыганам [2, с. 66]. С 1847 г. налоговая политика стимулирует помещиков передавать владельческих цыган, как кочующих, так и оседлых, государству [18, II, № 20987, с. 190, 194-196; № 27859, с. 22-23], но только после 1861 г. часть из них перешла в категорию свободных земледельцев – царан (31%) (подсчитано [8, с. 217]). Поэтому, возможно, в 1827 г. речь шла об оседлых цыганах – переселившихся в начале XIX в., когда беженцев из Болгарии уравнивали в правах с местным податным населением (то есть до указа 1819 г. о статусе задунайских колонистов – см. далее).

⁴ То есть около 4,4% от числа мигрантов, что соотносимо с долей цыган в населении Болгарии, где, по данным 2001 г., 313 396 чел. определили себя как цыган (менее 5%). По неофициальным данным МВД цыган было около 500–600 тыс. чел., по экспертным оценкам [28] – 700–800 тыс. (около 10%).

⁵ Такое мнение высказали болгарские цыгановеды Е. Марушиакова и В. Попов на конференции Международного цыгановедческого общества (Gypsy Lore Society) 12.09.2014 г. (Братислава, Словакия).

⁶ Румелия – европейские владения Турции, куда входила историческая Фракия и часть Македонии, то есть юго-западные части Болгарии.

⁷ При этом цыгане, фигурировавшие в исследовании 1846 г., видимо, были выходцами из Македонии и Румелии, как и их окружение, в то время как 89 переселенцев 1828–1830 гг. являлись выходцами из Силистрии и, таким образом, относились к другой переселенческой группе.

⁸ Поселение Кубей (с 1940 г. – с. Червоноармейское) находится в Болградском районе (сейчас – южная Украина), где концентрировались болгарские колонии.

⁹ Диалект определить не удалось, так как беседа была прервана появлением посторонних.

¹⁰ В 1836 г. в Бессарабии насчитывалось более 57 тыс. задунайских переселенцев, а к началу 60-х гг. на юге России проживало около 100 тыс. болгарского населения в 99 колониях [6, с. 112; 22, с. 53-54; цит. по: 4, с. 120, 125].

¹¹ Ср. аккультурацию к украинскому населению цыган-сэрвов, передвигавшихся на российский территории вместе с украинцами [21, с. 137-139].

¹² Указ от 09.05.1802 г. о правилах приема и водворения заграничных переселенцев упрощал порядок оформления въездных паспортов: пограничная стража только выдавала трехмесячные кордонные свидетельства с именами прибывших, местом их исхода и временем прибытия, на основании чего городовые магистраты и губернские правления выдавали паспорта [18, I, № 20259].

¹³ Указ отсылает к Манифесту Екатерины II от 22.07.1763 г. о правах иностранцев в России [18, I. Т. XVI. № 11880].

¹⁴ Цыганские группы представляют собой двуязычные общности со смешанной культурой, адаптированные к локальному окружению; болгарские цыгане в языковом и культурном отношении адаптированы к болгарам.

Литература

1. АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи. Ф. Славянский стол, оп. 495. 1836–1860 гг., д. 8597, л. 24–25.
2. Анцупов И. А. Казачество российское между Бутом и Дунаем (исторический очерк). Кишинев: И.П.Ф. «Центральная типография», 2000, 286 с.
3. Бачиньска О. Цигани-козаки: перебування циган Бессарабії в Дунайському козацькому війську. В: Наукові записки. Т. 15. Київ: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2008, с. 16–23.
4. Белова Е. В. Миграционная политика на юге Российской империи и переселение болгар в Новороссийский край и Бессарабию (1751–1871 гг.). М.: РГО-ТУПС, 2004, 230 с.
5. Дечева М. Ме бала шукар, мо дикло лоло. Облеклото на циганите / рома в България. Ме бала шукар, мо дикло лоло. Гypsy / Roma in Bulgaria. София: ЕИМ, 2004, 180 с.
6. Д-р Иван Селимински, като учител, лекар и общественник. София, 1962.
7. Егунов А. О цыганах в Бессарабии. В: Записки Бессарабского областного статистического комитета. Т. I / Ред. А. Н. Егунов. Кишинев: печатано в типографии Областного Правления, 1864, с. 109–123.
8. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. Этнические и социально-демографические процессы. Кишинев: Штиинца, 1979, 287 с.
9. Ивашенко В. Цыганские судьбы. История, труд, этнография. Ростов-на-Дону: Дониздат, 2011, 196 с.
10. Кабузан В. М. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XIX в.) / Под ред. В. С. Зеленчука. Кишинев: Штиинца, 1974, 158 с.
11. Кеппен П. И. Девятая ревизия. Исследование о числе жителей в России в 1851 году. СПб., 1857, 298 с.
12. Клаус А. Наши колонии. Опыт и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. Вып. I. СПб.: Типография В. В. Нусвальта, 1869, 94 с.
13. Корнилович С. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака, с приложением генерального плана его края, составленного при гражданской съемке Бессарабии, производившей по Высочайшему повелению размежевание земель оной на участки с 1822 по 1828-й год. Аккерман: Типография И. М. Гринштейна, 1899, 523 с.
14. Листая летопись дружбы (исторические связи народов Молдавии и Болгарии) / Под ред. Е. М. Русева. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1970, 176 с.
15. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Т. 24. Ч. 1. Херсонская губерния / Сост. А. Шмидт. СПб.: Б.и., 1863. XII, 601 с.
16. ПМСЦ 2013–2016. Полевые материалы М. В. Сеславинской и Г. Н. Цветкова. Петербург, Москва, 2013–2016, фінска ромá.
17. ПМСЦ 2015. Полевые материалы М. В. Сеславинской и Г. Н. Цветкова. Июль–август 2015 г., Измаил, болгарские цыгане.
18. ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи. Собрание I в 45 тт. (1649–1825). Собрание II в 55 тт. (1825–1881). СПб.: Типография II отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии.
19. Скальковский А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса: в типографии Т. Неймана и К°, 1848, 156 с.
20. Смирнова-Сеславинская М. В. Формирование «старожильческого» цыганского населения и его интеграция в сословную систему России в XVII–XVIII вв. In: Roma: past, present, future / Ed. Kyuchukov H., Marushiakova E., Popov V. Munich: Lincom, 2016, p. 24–55.
21. Смирнова-Сеславинская М. В. Формирование цыганского населения России: ранние миграции. In: Обсерватория культуры, 2015, № 1, с. 134–141.
22. Сохань П. С. Очерки истории украинско-болгарских связей. Киев: Наукова думка, 1976, 291 с.
23. Тепляков В. Г. Письма из Болгарии (Писаны во время кампании 1829 г. Виктором Тепляковым). М.: Типография Августа Семена при Императорской Медико-Хирургической Академии, 1833, 238 с.
24. Черенков Л. Н. Цыганская диалектология в Украине. История и современное состояние. In: Наукові записки. Т. 15. Київ: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2008, с. 489–503.
25. Эйджейм Х. Когда этническая идентичность становится социальным стигматом? In: Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сб. статей / Под ред. Ф. Барта. М.: Новое издательство, 2006, с. 49–71.
26. Яковенко И. П. Нынешнее состояние турецких княжеств Молдавии и Валахии и Российской Бессарабской области с картою. СПб.: Типография Александра Смирдина, 1828, 294 с.
27. Kogalnichan de M. Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des cigans, connus en France sous le nom des Bohémiens. Berlin: Librairie de B. Behr, 1837, 46 p.
28. Marushiakova E., Popov V. Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti. In: Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe / by ed. W. Guy. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001, p. 33–53.

References

1. Arkhiv vneshnei politiki Rossiiskoi imperii.
2. Antsupov I. A. Kazachestvo rossiiskoe mezhdubugom i Dunaem (istoricheskii ocherk). Kishinev: I.P.F. „Tsentral'naia tipografia”, 2000, 286 p.
3. Bachin'ska O. Tsigani-kozaki: perebuvannia tsigan Bessarabii v Dunais'komu kozats'komu viis'ku. In: Naukovi zapiski. Vol. 15. Kiiiv: Institut ukrain'skoi arkheografii ta dzhereloznavstva im. M. S. Grushevs'kogo NAN Ukraini, 2008, p. 16–23.

4. Belova E. V. Migratsionnaia politika na iuge Rossiiskoi imperii i pereselenie bolgar v Novorossiiskii kraj i Bessarabiiu (1751–1871 gg.). M.: RGOTUPS, 2004, 230 p.
5. Decheva M. Me bala shukar, mo diklo lolo. Obleklo-to na tsiganite / roma v B'lgariia. Me bala šukar, mo diklo lolo. Gypsy / Roma in Bulgaria. Sofiia: EIM, 2004, 180 pp.
6. D-r Ivan Seliminski, kato uchitel, lekar i obshchestvennik. Sofiia, 1962.
7. Egunov A. O tsyganakh v Bessarabii. In: Zapiski Bessarabskogo oblastnogo statisticheskogo Komiteta. Vol. 1 / Ed. A. N. Egunov. Kishinev: pechatano v tipografii Oblastnogo Pravleniia, 1864, p. 109-123.
8. Zelenchuk V. S. Naselenie Bessarabii i Podnestrov'ia v XIX v. Etnicheskie i sotsial'no-demograficheskie protsessy. Kishinev: Shtiintsa, 1979, 287 p.
9. Ivashchenko V. Tsyganskii sud'by. Istorii, trud, etnografiia. Rostov-na-Donu: Donizdat, 2011, 196 p.
10. Kabuzan V. M. Narodonaselenie Bessarabskoi oblasti i levoberezhnykh raionov Pridnestrov'ia (konets XVIII – pervaiia polovina XIX v.) / Ed. V. S. Zelenchuk. Kishinev: Shtiintsa, 1974, 158 p.
11. Keppen P. I. Deviatia reviziia. Issledovanie o chisle zhitelei v Rossii v 1851 godu. SPb., 1857, 298 p.
12. Klaus A. Nashi kolonii. Opyty i materialy po istorii i statistike inostrannoi kolonizatsii v Rossii. Vyp. 1. SPb.: Tipografia V. V. Nusval'ta, 1869, 94 p.
13. Kornilovich S. Statisticheskoe opisaniie Bessarabii sobstvenno tak nazyvaemoi, ili Budzhaka, s prilozheniem general'nogo plana ego kraia, sostavlenno pri grazhdanskoi s'ëmke Bessarabii, proizvodivshei po Vysochaischemu povele-niiu razmezhevanie zemel' onoi na uchastki s 1822 po 1828-i god. Akkerman: Tipografiia I. M. Grinshteina, 1899, 523 p.
14. Listaia letopis' družby (istoricheskie sviazi narodov Moldavii i Bolgarii) / Ed. E. M. Ruseva. Kishinev: Kartia moldoveniaske, 1970, 176 p.
15. Materialy dlia geografii i statistiki Rossii, sobrannye ofitserami General'nogo shtaba. Vol. 24. Ch. 1. Khersonskaia guberniia / Ed. A. Shmidt. SPb.: B.i., 1863. XII, 601 p.
16. Polevye materialy M. V. Seslavinskoi i G. N. Tsvetkova. Peterburg, Moskva, 2013–2016, finska romá.
17. Polevye materialy M. V. Seslavinskoi i G. N. Tsvetkova. Iiul'-avgust 2015 g., Izmail, bolgarskie tsygane.
18. Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobr. I (1649–1825), v 45 tt. Sobr. II (1825–1881), v 55 tt. SPb.: Tipografiya II otdeleniia Sobstvennoi E. I. V. Kantselyarii.
19. Skal'kovskii A. Bolgarskie kolonii v Bessarabii i Novorossiiskom krae. Odessa: v tipografii T. Neimana i K^o, 1848, 156 p.
20. Smirnova-Seslavinskaya M. V. Formirovanie „starozhil'cheskogo” tsyganskogo naseleniia i ego integratsiia v soslovnuiu sistemu Rossii v XVII–XVIII vv. In: Roma: past, present, future / Ed. H. Kyuchukov, E. Marushiakova, V. Popov. Munich: Lincom, 2016, p. 24-55.
21. Smirnova-Seslavinskaya M. V. Formirovanie tsyganskogo naseleniia Rossii: rannie migratsii. In: Observatoriia kul'tury, 2015, № 1, p. 134-141.
22. Sokhan' P. S. Ocherki istorii ukrainsko-bolgarskikh sviazei. Kiev: Naukova dumka, 1976, 291 p.
23. Tepliakov V. G. Pis'ma iz Bolgarii (Pisany vo vremia kampanii 1829 g. Viktorom Tepliakovym). M.: Tipografiia Avgusta Semena pri Imperatorskoi Mediko-Khirurgicheskoi Akademii, 1833, 238 p.
24. Cherenkov L. N. Tsyganskaia dialektologiiia v Ukraine. Istoriiia i sovremennoe sostoianie. In: Naukovi zapiski. Vol. 15. Kiïv: Institut ukrain'skoi arkheografii ta dzhereloznavstva im. M. S. Grushevs'kogo NAN Ukraïni, 2008, p. 489-503.
25. Eidheim H. When Ethnic Identity Is a Social Stigma Ethnic Groups and Boundaries. In: The Social Organization of Culture Difference / Ed. F. Barth. USA: Weveland Press, Inc. 1998, p. 39-57.
26. Iakovenko I. P. Nyneshnee sostoianie turetskikh kniazhestv Moldavii i Valakhii i Rossiiskoi Bessarabskoi oblasti s kartoiu. SPb.: Tipografiia Aleksandra Smirdina, 1828, 294 p.
27. Kogalnichan de, M. Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des cigans, connus en France sous le nom des Bohémiens. Berlin: Librairie de B. Behr, 1837, 46 p.
28. Marushiakova E., Popov V. Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti. In: Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe / Ed. W. Guy. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001, p. 33-53.

Mariana Smirnova-Seslavinskaya (Moscow, Federația Rusă). Doctor în filosofie, fondator al Societății Internaționale de Cercetare a Culturii Romani.

Марианна Смирнова-Сеславинская (Москва, Российская Федерация). Кандидат философских наук, учредитель Международного общества исследований цыганской культуры.

Marianna Smirnova-Seslavinskaya (Moscow, Russian Federation). PhD in Philosophy, founder of the International Society for Romani culture studies.

E-mail: romaunion@mail.ru

PÂINEA ÎN RITUALURILE DE NAȘTERE ALE GĂGĂUZILOR

Rezumat

Pâinea în ritualurile de naștere ale găgăuzilor

Pâinea este unul dintre cele mai semnificative simboluri în cultura tradițională a găgăuzilor. În articol, pâinea este văzută în contextul rodinelor („pita”) și al ritualurilor postnatale (botezul, primul pas, prima tundere, primul dinte, înțârcarea copilului ș. a.), care reprezintă prin sine un complex de acțiuni magice, în care se împletesc credințele păgâne și creștine ale găgăuzilor. Locul principal în practica ritualică îl ocupă pâinea coaptă din aluat nedospit (pita, çörek, kolaç), însă atribute nu mai puțin importante sunt boabele de grâu și făina (spre exemplu, în astfel de ritualuri ca prima baie a nou-născutului, hrănirea ritualică a femeii care a născut cu „colivă”, schimbul de daruri între participanții la ritualuri ș. a.), care au o funcție producătoare. Pâinii sacrale de naștere îi este caracteristică polisemia (soartă, destin, calea vieții, căsătorie, sănătate, bogăție, farmec) și polifuncționalitatea (primirea copilului în familie și prezentarea lui societății, protecția de duhuri rele, programarea vieții mature ș. a.).

Pâinea de naștere la găgăuzi și acțiunile ritualice săvârșite cu aceasta găsesc analogii în alte tradiții balcanice, în special în cea bulgară și moldovenească. Prezența unui număr mare de similitudini comune permite atribuirea ritualismului rodinelor găgăuzilor la „textul” balcanic al rodinelor.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, ritualismul găgăuz, rodine, pâine de naștere, pita.

Резюме

Хлеб в родинных обрядах гагаузов

Хлеб является одним из наиболее значимых символов в традиционной культуре гагаузов. В статье хлеб рассматривается в контексте родин («pita») и послеродовых обрядов (крещение, первый шаг, первая стрижка, первый зуб, отлучение ребенка от груди и др.), представляющих собой сложный комплекс магических действий, в которых переплетаются языческие и христианские верования гагаузов. Главное место в обрядовой практике занимает хлеб, испеченный из пресного теста (pita, çörek, kolaç), однако не менее важными атрибутами являются зерна пшеницы и мука (например, в таких ритуалах, как первое купание новорожденного, обрядовое кормление роженицы «коливой», дарообмен между участниками обрядов и др.), имеющие продуцирующую функцию. Для родинного обрядового хлеба характерна широкая полисемия (доля, судьба, жизненный путь, брак, здоровье, богатство, оберег) и полифункциональность (принятие ребенка в семью и представление его обществу, защита от злых духов, программирование взрослой

жизни и др.). Родинный хлеб у гагаузов и обрядовые действия с ним находят аналогии в других балканских традициях, особенно в болгарской и молдавской. Наличие большого числа сходных черт позволяет отнести обрядность родин гагаузов к балканскому родинному «тексту».

Ключевые слова: гагаузы, гагаузская обрядность, родины, родинный хлеб, пита.

Summary

Bread in the Gagauz birth rituals

Bread is one of the most meaningful symbols in the Gagauz traditional culture. In the article, bread is considered in the context of the birth feast (“pita”) and post-natal rituals (the baptizing, first step, first haircut, first tooth, child’s weaning and so on), that represent a convoluted complex of magic actions, in which the pagan and Christian beliefs of the Gagauz are intertwined. The bread baked from unleavened dough (pita, çörek, kolaç) occupies the most important place in the ritual practice. However, not less important attributes are the wheat grains and flour (for example, in such rituals as the new-born’s first bathing, the ritual of new mother’s feeding with “koliva”, gift exchange between the rituals’ participants and so on) that have a productive function. The ritual bread is characterized by polysemy (destiny, fate, life’s course, marriage, health, wealth, charm) and the poly-functionality (the child’s acceptance into the family and its presentation to the community, the protection from evil spirits, the adult life programming and so on).

The birth bread of the Gagauz and the ritual actions performed with it find analogies in other Balkan traditions, especially in Bulgarian and Moldavian. The presence of a big number of common similarities allows to attribute the birth feast’s ritualism of the Gagauz to the Balkan birth feast „text”.

Key words: the Gagauz, Gagauz ritualism, birth feast, birth bread, pita.

În tradiția găgăuză, apariția pe lume a copilului este însoțită de numeroase ritualuri, al căror scop este asigurarea dezvoltării normale a copilului, aspirația spre păstrarea sănătății mamei și copilului, precum și socializarea nou-născutului, implicarea lui în viața familiei, a rudelor, satului, etniei.

În practica ritualică de naștere a găgăuzilor, locul principal îl ocupă pâinea (sau făina, boabele de grâu). Pâinea de la naștere, de la începutul vieții însoțește omul, ea simbolizează soarta, începutul căii vieții, viitorul noroc (*kismet*), sănătatea și bunăsta-

rea. Nașterea omului presupune înzestrarea lui cu o soartă proprie, *destin*¹.

Primele rituri au fost legate de momentul nașterii copilului. La găgăuzi, ca și la alte popoare, principalul atribut al acțiunilor ritualice la nașterea copilului era pâinea. Ea acționa în calitate de obiect simbolic, care arăta începutul unei noi vieți. După nașterea copilului, moașa trecea peste buricul nou-născutului cu o bucată de pâine² – „pentru ca el să iubească pâinea”. Aici pe primul loc apare metafora „pâine – viață”. Bucata de cordon ombilical tăiată de la băiat era așezată pe plug, iar de la fată – pe războiul de țesut, fuior, foarfece sau ace de tricostat [20, p. 19], – pentru ca copilul să fie harnic.

Conform credințelor populare, copilul de la naștere este înzestrat cu soartă, care îi este prezisă de ființe mitice de gen feminin. Găgăuzilor le sunt cunoscute două astfel de imagini – *dizcă babusu*³ și *lufusnița* (*lufusa*, *lușnița*)⁴. *Dizcă babusu* – zâna bună, care în genunchi cere de la Dumnezeu soartă pentru nou-născut. *Lufusnița*, în afară de funcția de a prezice soarta copilului, este înzestrată cu putere rea, fatală pentru mamă și nou-născut [19, p. 32-33, 97-98]. Conform credințelor, aceasta împreună cu surorile sale putea să atragă femeia care naște departe de casă și să o chinuiască până la moarte, iar copilul să-l fure sau să-l omoare [15, p. 110]. Pentru a îmblânzi femeile mitice prezicătoare ale sorții și a proteja femeia născătoare și copilul de puterile lor malefice, găgăuzii utilizau pâinea, săvârșeau cu ea diferite acțiuni ritualice. Astfel, în primele trei zile după naștere, noaptea la capul copilului era pusă pâine, sare și o monedă de argint. Cu același scop, atunci când pentru prima dată copilul era pus în leagăn, împreună cu el se puneau acolo o bucată de pâine și o mătură din ierburi de stepă [20, p. 25]. În mod asemănător procedau bulgarii în caz de necesitate de a lăsa copilul singur acasă [16, p. 126; 3, p. 302]. Mătura, sarea și metalul (argint, fier) acționează ca farmec și instrument de alungare a puterii malefice⁵. Obiceiuri asemănătoare se întâlneau la bulgari, moldoveni și la alte popoare balcanice, ce atestă trăsături comune în viața lor ritualică [30, p. 201; 18, p. 267; 25].

Dintre ritualurile de inițiere dedicate primirii copiilor nou-născuți în familie și societate se evidențiază vizitele ritualice și oferirea darurilor femeii născătoare și nou-născutului. Ritualul de naștere *pita* (*ponuda* (*punuda/pnuda/punda*)/ *paramoni/kadeniya*) – primul din șase (cel puțin) ritualuri de inițiere, desfășurate pe parcursul vieții omului⁶. Scopul acestui ritual – așa-numita socializare, primirea copilului în societate în calitate de membru cu drepturi depline. Și aici elementul principal este pâinea (*pita*). Imediat după apariția copilului pe lume, moașa invită rudele de gen feminin și cunoscutele femeii care a născut, pentru a celebra nașterea copilului. În Vulcănești, soacra, cu această ocazie, coace turtă ritualică,

destinată ca jertfă (ca dar) Maicii Domnului. Conform reprezentărilor populare, Maica Domnului era patroana femeilor născătoare, protectoarea nou-născuților. Aceste idei sunt reflectate în denumirea pâinii – *Panaya pitasi* (*Panaya* ‘Maica Domnului’, *pita* ‘turtă’). Turtei ritualice (unsă cu miere) îi este făcută o cruce cu muchia palmei mâinii, ea este ruptă în bucăți după numărul celor prezenți și este împărțită. Un ritual asemănător este cunoscut multor popoare balcanice, în special, la bulgari această pâine fără drojdie este amestecată cu apă sfințită și este frământată de soacră sau moașă, doică, cea mai apropiată prietenă a celei ce a născut, vecină sau fată „nevinovată” din familie completă [23, p. 63-64]. În denumirea pâinii ritualice bulgare, ca și a celei găgăuze, este reflectat destinatarul – Maica Domnului: *богородична пита, питица за света Бугуродица, на ста Бугуродица, богородична погача, богородично кулаче* [3, p. 315; 7, p. 445-451; 24, p. 7-8; 26, p. 131].

Ceremonia în cinstea nașterii copilului se organiza în Vulcănești în a treia zi după naștere, când era timpul cel mai periculos pentru copil din partea demonilor malefici (conform credințelor, apariția surorilor mitice avea loc în a treia zi după naștere). Ceremonia a primit denumirea „pita”, după pâinea ritualică coaptă cu această ocazie. În casa celei care a născut se adunau femei, pentru ele se întindea masa. Soacra cocea turta nedospită, o ungea cu miere și, ridicând-o sus deasupra capului, o rupea în bucăți, care erau înmânate tuturor celor prezenți. Pâinea îndeplinea funcția de îmbunare a *lufusnițelor* și simboliza soarta nou-născutului, *destinul* lui, începutul căii vieții. Obiceiul fărâmițării pâinii se realiza în cinstea apariției pe lume a copilului, acesta era un ritual al aprobării faptului nașterii (pentru comparație, în ritualurile de nuntă, ruperea colacului însemna întărirea acordului despre nuntă [29, p. 36], iar împărțirea pâinii – ritualul de redistribuire a *destinului*. Aici pâinea este corelată cu noțiunea de destin *parte* (rus. – *доля*).

Oaspeții aduceau nou-născutului daruri, exprimau urări de bine mamei și copilului. Formula verbală a urărilor copilului purta un caracter magic (magie verbală): „Uşaan yolu açık olsun! Alla ileri – biz da ardına!” (‘Fie calea nou-născutului deschisă! Dumnezeu e înainte, iar noi după el!).

Într-un șir de sate din raioanele Comrat și Ceadâr-Lunga, ceremoniile cu ocazia nașterii copilului, de asemenea, se organizau de două ori și se numeau *küçük pita* și *büyük pita* (în sensul de – ceremonie mică, familială și mare)⁷. Ritualul *küçük pita* se săvârșea după baia ritualică a mamei, la ea participau doar femeile care aveau copii și moașă. Îmbăind femeia care a născut și copilul, moașa gătea trei turte din aluat nedospit⁸, denumite cu lexemul bulgar *pita*, tot ea invita rudele de gen feminin și cunoscutele la ceremonie. Invitatele aduceau cu ele câte o farfurie cu făină, dulcețuri, mâncare și băuturi. Pentru

cei adunați se întindea masa. Moașa ungea cu miere pâinea coaptă, o rupea în bucăți și le înmâna tuturor celor prezenți [20, p. 20]. Plecând, femeile luau cu ele bucata de *pită* nemâncată, pentru a servi membrii familiilor. La împărțirea pâinii ritualice avea loc din nou redistribuirea *destinului* și a fericirii⁹. Moașei la plecare îi erau înmânate o farfurie cu făină și bani (magia fertilității). Un ritual asemănător se întâlnea la popoarele vecine: bulgari, moldoveni, la populația rusă a Basarabiei¹⁰.

Ceremonia numită *büyük pita* (propriu-zis ‘pâine mare/turtă’) sau *punuda*, *kadeniya*¹¹, *paramoni*¹² este a doua vizită și aducere a darurilor făcute mamei și copilului. În Bulgaria, Serbia, Croația, Macedonia, ritualul de vizitare și aducerea darurilor mamei și copilului nou-născut, de asemenea, se săvârșește de două ori, și de fiecare dată se coc pâini sacrale [23, p. 67]. În familia găgăuză, ceremonia se petrecea în ziua când moașa ridică din pat femeia care a născut. La ea participau doar femei: rudele femeii, cunoscutele, vecinele. Principalul atribut al sărbătorii, ca și în ritualul anterior, era pâinea ritualică *pita*, care era pregătită de moașă. Scoțând pâinea din cuptor, ea o ungea cu miere, o afuma (vezi termenul *kadeniya*) și o trecea primprejurul mesei, reafirmând simbolic apariția pe lume a nou-născutului cu *destinul* hărăzit doar lui. Fiecare din cei prezenți săruta pâinea și trebuia să înfigă în ea o monedă. Bani rămâneau moașei, iar pâinea, împărțită în bucăți (punctul culminant al ritualului) era repartizată participanților la ceremonie (avea loc înzestrarea tuturor cu un *destin nou*).

La rândul ei, femeia care a născut înmâna moașei o farfurie cu făină (în făină se înfigeau o floare și o lumânare), o bucată de săpun, ceva bani, un șorț. Același set de daruri moașa primea la cumetrie. În acest caz, făina simbolizează continuarea procesului de procreație (magia producătoare). Acțiunile ritualice cu care se încheia ceremonia, de asemenea, trebuiau să influențeze asupra fertilității femeii: pe prag se așternea scutecul copilului, pe care pășea fiecare dintre femeile ce plecau, moașa cu o rămurică de mentă stropea mâinile femeilor cu apă sfințită în biserică, urându-le urmași. Exista o legendă: câte semințe de mentă cădeau pe mâini, atâția copii va avea femeia. Scutecului copilului, apei și semințelor li se atribuia capacitatea de a influența magic (magia de contact) fertilitatea femeilor tinere. Cu același scop, în apa în care era scâldat copilul se aruncau boabe de grâu în ritualul *mirudan çıkarmak* (spălarea lumii), săvârșit în următoarea zi după botez (boabele de grâu simbolizează generarea unei noi vieți). Boabele de grâu în formă de colivă se utilizează, în ritualul „de curățare” a femeii ce a născut, în a 40-a zi după naștere. Consumarea colivei sfințite însemna curățarea finală a femeii ce a născut și, într-un anumit fel, o comuniune postnatală, ce permite femeii de a intra în viață de-acum într-o ipostază nouă – de

mamă [21, p. 123]. Multitudinea de boabe simboliza asigurarea cu mulți urmași în viitor.

Botezul copilului, faptul primirii lui în sânul creștinătății este celebrat la o serbare mare *kumatriya/kumetriya* (din rom. *cumetrie*), organizată pentru prezentarea extinsă a noului membru societății (se invita un număr mare de oaspeți, se pregătea multă mâncare, cântau muzicanții, oaspeții se veseleau mult). *Cumetria* reprezintă unul din ritualurile de inițiere, aici de asemenea este prezentă pâinea ritualică, dar, spre deosebire de ceremoniile anterioare, turta nedospită este înlocuită cu colac. Oaspeții veneau la sărbătoare cu colaci, vin și daruri pentru copil. Oaspeților, la rândul lor, li se dăruiau prosoape și batiste, iar cumetrilor – colac, cămașă și rochie. Mulți colaci sunt prezenți și în ritul moldovenesc *cumetria* (vezi detaliat la V. Buzilă [1]). Are loc primul schimb ritualic cu pâine și daruri, ce prezintă simbolul unirii neamului și includerea în el a nou-născutului. În afară de aceasta, colacul ritualic de naștere (simbolul *destinului comun*) era împărțit între toți oaspeții, fiecare participant la serbare, în acest mod, dobânda un *destin* personal, separat. Împărțirea pâinii este profund simbolică, prin ea se realiza continuitatea vieții neamului omenesc în genere.

Conform credințelor populare, scenariul vieții pentru nou-născut este „scris” de Dumnezeu, Maica Domnului (hepsi Allahtan – totul de la Dumnezeu), copilul de la naștere este înzestrat cu soartă, *destin*. În limba găgăuză noțiunea de *soartă*, *destin*, *ursită*, *noroc*, *fericire* este redată prin lexemul *kismet*¹³. În limbile bulgară, sârbă, macedoneană, lexemul *kismet*, împrumutat din limba turcă, în afară de semantica comună ‘*noroc*, *ursită*, *succes*, *soartă*’, are o semnificație mai îngustă – logodnic. Conform credințelor rușilor, *soarta* de asemenea poate să fie sinonimul mirelui [8, p. 68-69]. O semnificație analoagă este fixată și în limba găgăuză, în următoarele expresii stabile „*kismetî çikti*” (ea s-a măritat), „*Kismetî çıksın!*” (Ca să te măriți!) (dorință), unde lexemul *kismet* înseamnă căsătorie. În acest caz avem de a face cu îngustarea semanticii cuvântului, care se bazează pe percepția stereotipă a partenerului de viață ca „dat” de la naștere, când se determină calea vieții [25, p. 226-227]. Independent de aceea că soarta deja este „determinată” la naștere, anume ritualurile din ciclul de naștere sunt concepute pentru a o schimba, a asigura un scenariu pozitiv al vieții.

Perspectivile matrimoniale și fertile ale copilului sunt dezvăluite simbolic în ritualuri chiar de la nașterea lui. Astfel, pâinea, coaptă imediat după nașterea copilului (*Panaya pitası*), este destinată Preasfintei Maici a Domnului, care, conform credințelor populare, coordonează perspectiva matrimonială și reproductivă a nou-născutului. Totuși, cel mai clar se întrevăd motivele matrimoniale în ritualul botezului (*kumatriya*). În primul rând, în sărbătoarea

de naștere apare colacul ritualic de nuntă – *kaniska* (colac cu găină fiartă deasupra), care reprezintă simbolul mirelui și miresei. Semantica pâinii ritualice, acțiunile ritualice săvârșite cu ea sunt strâns legate cu măritișul/însurătoarea. *Colacul-kaniska* era adus femeii ce a născut de către cumătră, care, conform obiceiurilor găgăuze, va fi în viitor nănașă la nunta copilului născut.

Face parte din simbolica matrimonială a sărbătoririi nașterii nu doar coacerea pâinii în casa celei ce naște și vizita ritualică cu gustări, dar și aforistica populară, în care băiețelul sau fetița nou-născută se califică drept viitor mire (sau loțiitorul tatălui, continuatorul neamului) și mireasă. Să comparăm, spre exemplu, expresiile răspândite la găgăuzi: *yeni çorbacı duudu* (un nou stăpân s-a născut); *tamızlık körlenmeycek* (neamul va continua); *bizim kıza güvää duudu* (pentru fetița noastră s-a născut un mire)¹⁴; *kız kundakta – çiiiz sandıkta* (fetița în leagăn – zestrea în ladă) ș. a.¹⁵

Motivele matrimoniale la naștere sunt caracteristice pentru multe tradiții balcanice, dar cel mai explicit ele sunt urmărite la bulgari¹⁶.

Următorul ritual de inițiere este sărbătorirea aniversării nașterii copilului, în el de asemenea este prezentă pâinea ritualică. Pentru masa de sărbătoare se cocea pâinea rotundă din aluat *nedospit*, numită *yaş kolacı* (colac în cinstea aniversării). La ceremonie se invitau nașii de botez, cele mai apropiate rude, cunoscuții, vecinii. Acțiunea centrală a sărbătorii era prima tundere ritualică a părului copilului (*saçından almak/strijba/kırkı*) [14, p. 33]. Nașa așeza copilul în centrul camerei pe un scaun înalt, pe care așezau o piele de oaie cu blana în exterior (pentru ca în viitor el să fie bogat). După tundere, nașa îmbrăca copilul în haine noi (de la maiou până la palton și căciulă) – hainele noi simbolizează curățenia și începutul unei noi etape a vieții. După schimbarea hainelor, înmânau cadouri copilului și ceilalți oaspeți, pentru care se întindea masa de sărbătoare. Ceremonia, ca și în cazul ritualurilor de inițiere anterioare, se finaliza cu ritualul ruperii și împărțirii pâinii ritualice (*yaş kolacı*) între toți cei prezenți. Obiceiul tunderii ritualice este larg răspândit la popoarele vecine și îndepărtate teritorial [11, p. 331; 10, p. 98; 9, p. 170; 25; 32, p. 388]. Ritualul respectiv era răspândit la diferite popoare indo-europene. R. B. Pandey, vorbind despre ritualurile protoindiene, subliniază că acest ritual este menționat în Atharvaveda și deja în perioada vedică o astfel de tunsoare constituia o ceremonie religioasă [22, p. 246]. Pentru desemnarea ritualului găgăuzii utilizează atât denumiri turcice, cât și bulgare – стрижба [9, p. 170].

Sărbătoarea primilor pași ai copilului (*kösteeni kesmek*) este însemnată la găgăuzi cu ritualuri deosebite. Ea încheie logic șirul de ritualuri din pruncie. Riturile și ritualurile acestei perioade leagă primele

etape ale vieții omului cu diferite momente ale vieții lui mature, cu următoarea mișcare pe calea vieții.

Când copilul se ridică pe picioare și făcea primul pas, se tăia cu foarfecele o pană de găină între picioarele lui, spunând: „Mergi, mergi, picior de aur – suport de fier”. În cinstea acestui eveniment, în casă se coceau turte speciale din aluat nedospit, erau unse cu miere și în fugă duse rudelor și vecinilor [14, p. 33]. Turtele se numeau *adım çörää*. Denumirea s-a compus din lexemele găgăuze *adım* – pas și *çöräk* – turtă (spre deosebire de alte pâini ritualice de naștere, desemnate cu lexemul bulgar *numa*). În expresia *adım çörää* este explicitată semnificația „a face primul pas, a începe a merge”.

Tăierea cu un obiect metalic ascuțit a „mersului” copilului, coacerea turtelor ritualice speciale, ungerea lor cu miere și împărțirea în grabă denotă caracterul magic al acțiunilor executate (magia imitativă). Un complex asemănător de ritualuri are paralele la popoarele vecine: bulgari, turci [7, p. 272; 25, p. 292; 5, p. 169, p. 190]. În complexul de sărbători ale găgăuzilor cu prilejul primilor pași ai copilului s-au întrepătruns motive turcice, slave și balcanice. I. A. Sedakova, care a cercetat sărbătoarea primilor pași ai copilului la bulgari, în contextul larg slav, susține că mersul copilului reprezintă un obiect al practicii ritualice și motivul credințelor la toți slavii, dar totuși sărbătoarea cu ocazia acestui eveniment se organizează preponderent în Balcani [25, p. 289]. După conținut și semnificația funcțională, practica ritualică găgăuză dedicată primilor pași se înscrie în blocul balcanic al reprezentărilor legate de capacitatea copilului de a merge¹⁷. La toate popoarele, atributul principal al ritului este turta, unsă cu miere, care este împărțită (dusă alergând) pentru sănătate și pentru noroc.

Cu rituri deosebite în familia găgăuză era marcată înțărirea copilului. Sânul mamei este uns cu funingine, sare sau cenușă. În această zi se coace pâinea nedospită *turta* și un ou (neapărat în cenușă). Ele sunt restogolite pe podea, copilul este impus să le ridice și în acel moment se spune că „el merge la pâinea lui” [20, p. 22]. Aici, ritualul rulării este simbolul căii vieții, oul și pâinea programează procesul pozitiv în viața de sine stătătoare de mai departe a copilului.

La căderea primului dinte de lapte, el era aruncat pe acoperișul casei, rostindu-se: „*Garga, garga, na sana kemik diş, ver bana demir diş*” (Cioară, cioară, na ție un dinte de os, dă-mi unul de fier). Pentru a îmblânzi pasărea, dintele era învăluit în miez de pâine. În Vulcănești, dintele căzut, în miez de pâine, era aruncat pe acoperișul casei înapoi peste cap. Obiceiul de a arunca dinții de lapte și metodele cunoscute (aruncându-i deasupra capului de trei ori, învelindu-i în miez de pâine, erau aruncați în foc, pe sobă, după sobă, în ungherul odăii), precum și pronunțarea formulilor speciale sunt cunoscute diferitor popoare, depărtate între ele (slavi, germani, norvegieni, fran-

cezi, georgieni). O adresare analoagă formulei găgăuze se întâlnește la bulgari [7, p. 272; 9, p. 171]; moldovenii se adresau șoarecelui [32, p. 388].

În acest mod, pâinea în ritualurile de naștere ale găgăuzilor constituie un element esențial. La rodine și la toate etapele de dezvoltare a copilului este obligatorie coacerea pâinii ritualice, ruperea ei și împărțirea la toți cei prezenți la ceremonie. Pâinii de naștere îi este caracteristică polisemia (soartă, destin, calea vieții, căsătorie, sănătate, bogăție, protecție) și polifuncționalitatea (primirea copilului în familie și prezentarea lui societății, protejarea de duhuri rele, planificarea vieții mature ș.a.). Semantica și simbolică pâinilor de naștere arată explicit că ritualurile de naștere se aplică, în același timp, în perioada de pruncie și la etapa matură a vieții omului. Pâinea de naștere la găgăuzi și acțiunile ritualice cu aceasta găsesc analogii în alte tradiții balcanice, în special în tradiția bulgară și moldovenească, ce reprezintă o urmare a contactelor interculturale între etniile respective.

Note

¹ Ceea ce în limba rusă este denumit cu lexemul *доля* (în sensul de 'destin, soartă').

² La moldoveni se respectă obiceiul dat, însă nu cu pâine, ci cu mămăligă [20, p. 19].

³ *Dizcă babusu* – zână-ursitoare, care prezice soarta copilului la naștere [13]. Etimologia numelui zânei este destul de explicită: băbuță, care în genunchi cere de la Dumnezeu soartă pentru nou-născut (*dizcă babusu* – mot-à-mot *babă în genunchi*, – continuarea semnificației este ușor de ghicit).

⁴ *Lufusnița* – ființă mitică de gen feminin, care vine la copilul nou-născut, pentru a-i determina soarta [2, p. 449]; fecioară mitică, care vine împreună cu cele două surori ale sale la copilul nou-născut, pentru a înscrie în cartea sorților viața ce urmează. V. A. Moșkov, în materialele sale, prezintă o povestire interesantă despre lufusnițe a unui bătrân din s. Baurci: „Când el s-a născut, în a treia noapte a existenței sale, când toți dormeau, în afară de mama lui, au venit trei Lușnițe, îmbrăcate în negru, cu cărți în mâini. Intrând în casă, ele au început să cugete despre soarta copilului. Prima Lușniță a propus să ia copilul, pe mamă să o lase, a doua, invers – pe mamă să o ducă, iar copilul să rămână, și, în sfârșit a treia – cea mai mare, cuvintele căreia se îndeplinesc, a dispus ca copilul toată viața să fie sărac, ca dacă el o să obțină făină, să nu aibă sare, dacă obține sare, să nu aibă făină etc.” [20, p. 24-25].

⁵ La toți slavii, mătura se utilizează pe larg pentru protecția mamei născătoare și a nou-născutului de duhuri rele [4, p. 13]. Cu acest scop, bulgarii o puneau sub pernă, la căpătâi, o sprijineau de leagăn [16, p. 126].

⁶ Vezi detaliat: [12; 33].

⁷ Denumirile găgăuze ale primelor vizite și daruri la rodine *küçük pita* și *büyük pita* sunt o calchiere din limba bulgară, v. denumirile ritualurilor de naștere asemănătoare la bulgari: *голяма пита* (понуда) – *малка пита*

(понуда) [23; 26, p. 130].

⁸ În Tracia, după informațiile etnografului bulgar Hr. Vakarelski, mama cocea trei pâini: una – moașei, alta – nașei, a treia – pentru a fi împărțită vecinilor [4, p. 415].

⁹ Redistribuirea soartei are loc pe parcursul ciclului vieții omului, și tot timpul destinul se corelează cu pâinea. Despre conceptul de destin în ritualurile de naștere, de nuntă, de înmormântare la popoarele balcanice vezi detaliat la Sedakova I. A., Sedakova O. I., Uzeneva E. S. [25; 31; 27].

¹⁰ La moldoveni, acest ritual se numește rodină. Femeile veneau să felicite femeia ce a născut și copilul, aduceau cu ele câte o farfurie cu făină, mere, nuci, dulciuri și băuturi. Toți mâncau pâine, împărțind-o între cei prezenți, înzestrând în acest mod pe participanții la ritual cu o parte de bogăție, fericire [32, p. 386]. La bulgarii basarabeni, acest ritual se numește *ponuda*. *Ponuda* se numește și pâinea care se împărțea la sărbătorile femeilor [6, p. 107].

¹¹ La bulgari, a doua „pita” este cunoscută sub denumirile *понуда*, *повойница*, *кадене*, *клин* ș.a. Cu o mare probabilitate, se poate de afirmat că denumirile acestui ritual sunt împrumutate de găgăuzi de la bulgari.

¹² După informațiile oferite de Kuroglo S. S., denumirea ceremoniei cu ocazia nașterii copilului *paramoni* se întâlnește în Vulcănești, Etulia, Cișmichioi; la popoarele vecine ea nu este înregistrată [14, p. 28].

¹³ Cuvântul *kismet* este de origine arabă. În limba de origine *kisma*, *kısım*, *kismet* înseamnă 'parte, porțiune' [http://www.etimolojiturkce.com (vizitat – 12.09.2016)]; mai târziu acest cuvânt în limbile balcanice, în primul rând în turcă, bulgară, macedoneană, precum și sârbă, croată, greacă și albaneză, primește semantica 'soartă, destinul prezis al omului' [25, p. 49].

¹⁴ Felicitări cu nou-născutul asemănătoare sunt cunoscute multor popoare; se compară cu cele bulgare: *Честит ви зет* (Vă felicităm cu ginerele); *На бащата заместникът пристигна!* (S-a născut un ajutor (mot-à-mot, locțiitor) al tatălui) [17, p. 70]; *Мома в люлка, дар в дисаги* (Fetița în leagăn, zestrea în sac) [28, p. 294].

¹⁵ Acest proverb este cunoscut în Balcani ca împrumut din limba turcă.

¹⁶ Despre motivele matrimoniale în rodinele la bulgari vezi detaliat la Sedakova I. A. în monografia «Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст» [25, p. 227-230].

¹⁷ Găgăuzii cunosc legenda despre mersul copilului (cunoscută autorului din copilărie, înregistrată în Vulcănești, informația – Popovici S. K.), larg răspândită la bulgari, care explică o dezvoltare mai lentă a copilului, spre deosebire de animale: „Odată Dumnezeu a decis să încerce cât de tare mama își iubește copilul. El a luat de la oaie un miel, l-a aruncat peste grajd, oaia tace, iar mielul a căzut de altă parte a grajdului și s-a ridicat în picioare. Dumnezeu l-a binecuvântat și a zis: «Pentru că mama lui nu are grijă de el, fie ca îndată ce se naște să se ridice în picioare». De aceea, acum când se naște un miel, el îndată începe a merge. Iar când Dumnezeu a luat copilul de la femeie și l-a aruncat peste gard, mama a început să alerge, pentru ca să-l prindă de cealaltă parte. Atunci Dumnezeu a zis: «Pentru

că te temi așa de mult pentru el, trei ani îl vei purta în brațe». De aceea, când se naște un copil, el nu poate deodată să meargă, dar începe să meargă mai târziu, și mamele până la trei ani își poartă copiii în brațe” [25, p. 291].

Referințe bibliografice

1. Buzilă V. Pâinea, aliment și simbol: Experiența sacralului. Chișinău: Știința, 1999, 373 p.
2. Gagauzça-Rusça-Romınca Sözlük = Гагаузско-румынский словарь = Dicționar găgăuz-rus-român. Chișinău: Pontos, 2002, 740 p.
3. Вакарелски Хр. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит. In: Тракийски сборник. Кн. 5. София: Издателство БАН, 1935, 347 с.
4. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях. In: Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения–II. Москва: ИСБ РАН, 1993, с. 3-36.
5. Гордлевский В. Рождение ребенка и его воспитание. In: Этнографическое обозрение. Москва: Издательство АН СССР, 1950, № 3-4.
6. Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). In: Материалы по славянской этнографии. София: БАН, 1914, 259 с.
7. Добруджа. Этнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: БАН, 1974, 498 с.
8. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / Отв. ред. И. А. Морозов. Москва: ИЭА РАН, 1997, 432 с.
9. Этнография на България. Т. III. Духовна култура. София: БАН, 1985, 388 с.
10. Жарникова С. В. Золотая нить: истоки русской народной культуры. Вологда: Формат, 2003, 221 с.
11. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва: Наука, 1991, 551 с.
12. Зыкова М. Н. Фольклор как социально-психологический феномен (на примере свадебного обряда). Москва: МГОУ, 2005, 98 с.
13. Колца Е. К. Материалы к Большому гагаузско-русскому словарю. Архив сектора «Этнология гагаузов» ИКН АНМ.
14. Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: Штиинца, 1980, 138 с.
15. Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938, 110 с.
16. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Сборник за народни умотворения и народопис. София: БАН, 1914, 574 с.
17. Мильов С. Изворна вода. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1991, 136 с.
18. Молдаване. Очерки истории, этнографии и искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977.
19. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. In: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904, 548 с.

20. Мошков В. А. Родины и крестины. In: Гагаузы Бендерского уезда. Этнографическое обозрение. Москва: Типо-литография А. В. Васильева и К⁰, 1900. Кн. XLIV, № 1. с. 17-34.
21. Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: Tipogr. Elena-V.I., 2004, 211 с.
22. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. Москва: Высшая школа, 1990, 343 с.
23. Панкова В. Ю. Терминология и ритуальные функции хлеба в южнославянских родинных обрядах. In: Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения–II. Москва: ИСБ РАН, 1993, с. 63-74.
24. Пехливанов И. Богородичен хляб. София: Ликовски, 1992, 56 с.
25. Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. Москва: Индрик, 2007, 432 с.
26. Седакова И. А. Ритуальный хлеб в традиционной культуре болгар: родины и основные этапы развития ребенка. In: Славянский и балканский фольклор. Москва: Наука, 1994, с. 130-138.
27. Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал). In: Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва: Наука, 1990, с. 54-63.
28. Славейков П. Р. Български притчи или пословици и характерни думи. София: Български писател, 1972, 569 с.
29. Сорочяну Е. С. Хлеб в свадебной обрядности гагаузов. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVI. Chișinău: 2014, p. 36-42.
30. Телбизов К., Векова-Телбизова М. Традиционен быт и култура на банатските българи. In: Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 51. София: БАН, 1963.
31. Узенева Е. С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. Москва: Индрик, 2010, 280 с.
32. Чобану-Цуркану В. Родильная обрядность. In: Молдаване. Москва: Наука, 2010, с. 384-389.
33. Шнейдер Л. Б. Семья: оглядываясь вперед. СПб.: Питер, 2013, 510 с.
34. <http://www.etimolojiturkce.com> (vizitat – 7.01.2017).

References

1. Buzilă V. Pâinea, aliment și simbol: Experiența sacralului. Chișinău: Știința, 1999, 373 p.
2. Gagauzça-Rusça-Romınca Sözlük = Гагаузско-румынский словарь = Dicționar găgăuz-rus-român. Chișinău: Pontos, 2002, 740 p.
3. Vakarelski Hr. Bit i ezik na trakijskite i maloazijskite balgari. P. 1. Bit. In: Trakijski sbornik. Кн. 5. Sofiya: Izdatelstvo BAN, 1935, 347 с.
4. Vinogradova L. N., Tolstaya S. M. Simvolicheskiy yazyk veshej: venik (metla) v slavyanskih obryadah i verovaniyah. In: Simvolicheskiy yazyk traditsionnoj kul'tury. Balkanskiye chteniya–II. Moskva: ISB RAN, 1993, p. 3-36.

5. Gordlevskij V. Rojdenie rebjonka i ego vospitanie. In: *Etnograficheskoe obozrenie*. Moskva: Izdatel'stvo AN SSSR, 1950, № 3-4.
6. Derzhavin N. S. Bolgarskie kolonii v Rossii (Tavricheskaya, Hersonskaya i Bessarabskaya gubernii). In: *Materialy po slavyanskoj etnografii*. Sofiya: BAN, 1914, 259 s.
7. Dobrudzha. *Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofiya: BAN, 1974, 498 s.
8. Duhovnaya kul'tura Severnogo Belozer'ya: *Etnodialektnyi slovar' / Otv. red. I. A. Morozov*. Moskva: IEA RAN, 1997, 432 s.
9. *Etnografiya na Balgariya*. T. III. Duhovna kultura. Sofiya: BAN, 1985, 388 s.
10. Zharnikova S. V. *Zolotaya nit': istoki ruskoj narodnoj kul'tury*. Vologda: Format, 2003, 221 s.
11. Zelenin D. K. *Vostochnoslavjanskaya etnografiya*. Moskva: Nauka, 1991, 551 s.
12. Zykova M. N. *Fol'klorkaksotsial'no-psihologicheskij fenomen (na primere svadebnogo obryada)*. Moskva: MGOU, 2005, 98 s.
13. Koltsa E. K. *Materialy k Bol'shому gagauzskorusskomu slovarju*. Arhiv sektora «Etnologiya gagauzov» IKN ANM.
14. Kuroglo S. S. *Semejnaya obryadnost' gagauzov v XIX – nachale XX veka*. Kishinev: Shtiintsa, 1980, 138 s.
15. Manov A. I. *Potekloto na gagauzite i tehните obichai i nravi*. V dve chastii. Varna, 1938, 110 s.
16. Marinov D. *Narodna vyara i religiozni narodni obichai*. Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis. Sofiya: BAN, 1914, 574 s.
17. Mil'ov S. *Izvorina Voda*. Sofiya: Univ. izd-vo «Sv. Kliment Ohridski», 1991, 136 s.
18. Moldavane. *Ocherki istorii, etnografii i iskusstvovedeniya*. Kishinev: Shtiintsa, 1977.
19. Moshkov V. A. *Narechiya bessarabskih gagauzov*. In: *Obraztsy narodnoj literatury tyurkskih plemen, izd. V. Radlovym. Chast' X. / Texty sobrany i perevedeny V. Moshkovym (s dvumya pribavleniyami)*. SPb., 1904, 548 s.
20. Moshkov V. A. *Rodiny i krestiny*. In: *Gagauzy Benderskogo uezda. Etnograficheskoe obozrenie*. Moskva: Tipo-litografiya A. V. Vasil'eva i K^o, 1900. Kn. XLIV, № 1, s. 17-34.
21. Nicoglo D. E. *Sistema pitaniya gagauzov v XIX – nachale XX veka*. Kishinev: Tipogr. Elena-V.I., 2004, 211 s.
22. Pandej R. B. *Drevneindijskie domashnie obryady*. Moskva: Vysshaya shkola, 1990, 343 s.
23. Pankova V. Iu. *Terminologiya i ritual'nye funktsii hleba v iuzhnoslavjanskikh rodnnykh obryadah*. In: *Simvolicheskij yazyk traditsionnoj kul'tury. Balkanskije chteniya–II*. Moskva: ISB RAN, 1993, s. 63-74.
24. Pehlivanov I. *Bogorodichen hlyab*. Sofiya: Likovski, 1992, 56 s.
25. Sedakova I. A. *Balkanskije motivy v yazyke i kul'ture bolgar. Rodinnyi text*. Moskva: Indrik, 2007, 432 s.
26. Sedakova I. A. *Ritual'nyj hleb v traditsionnoj kul'ture bolgar: rodiny i osnovnye etapy razvitiya rebjonka*. In: *Slavyanskij i balkanskij fol'klor*. Moskva: Nauka, 1994, s. 130-138.
27. Sedakova O. A. *Tema «doli» v pogrebal'nom obryade (vostochno – i iuzhnoslavjanskij material)*. In: *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoj duhovnoj kul'tury. Pogrebal'nyj obryad*. Moskva: Nauka, 1990, s. 54-63.
28. Slavejkov P. R. *B'lgarski pritchi ili poslovitsi i harakterni dumi*. Sofiya: Balgarski pisatel, 1972, 569 s.
29. Soroceanu E. S. *Hleb v svadebnoj obryadnosti gagauzov*. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XVI. Chisinau: Tipogr. Garomont, 2014, p. 36-42.
30. Telbizov K., Vekova-Telbizova M. *Traditsionen bit i kultura na banatskite b'lgari*. In: *Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis*. Kn. 51. Sofiya: BAN, 1963.
31. Uzeneva E. S. *Bolgarskaya svad'ba: etnolingvističeskoe issledovanie*. Moskva: Indrik, 2010, 280 s.
32. Ciobanu-Țurcanu V. *Rodil'naya obryadnost'*. In: *Moldavane*. Moskva: Nauka, 2010, s. 384-389.
33. Shnejder L. B. *Sem'ya: oglyadyvayas' vpered*. SPb.: Piter, 2013, 510 s.
34. <http://www.etimologiturke.com> (vizited – 7.01.2017).

Evdochia Soroceanu (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Евдокия Сорочяну (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Evdokiya Sorochanu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: sevdokia@mail.ru

Tatiana ZAICOVSCHI

RELICTELE OBICEIULUI „SĂGEATA” ÎN SATELE RUSEȘTI DIN REPUBLICA MOLDOVA

Rezumat

Relictele obiceiului „Săgeata” în satele rusești din Republica Moldova

În articolul de față este întreprinsă o încercare de a localiza cântecul „Săgeata” și relicele puțin cunoscute (pe care le putem întâlni la creștinii ortodocși de rit vechi în satele rusești din Republica Moldova) ale obiceiului respectiv, de a efectua analiza acestuia și de a trasa niște paralele cu alte regiuni. De asemenea, a fost semnalat un șir de întrebări la care poate fi oferit răspuns în cadrul unei cercetări separate, mai ample, special dedicate cercetării acestui obicei străvechi. „Conducerea săgeții/suliței” („a duce săgeata”, „a fugări săgeata”, „a îngropa săgeata”) este o tradiție de primăvară-vară, care „închide” primăvara și „deschide” vara și este legată de ziua Sf. Gheorghe, Săptămâna Paștelui sau Înălțarea Domnului. Acest obicei includea îngroparea ritualică de către femei a săgeții/suliței (un fel de lance) în scop de protecție și fertilitate. Arealul de răspândire a „conducerii săgeții” este strict delimitat de regiunea Polesia de Est, însă de acolo elementele obiceiului au fost aduse în Moldova și de aceea sunt cunoscute și printre unele grupuri locale de migranți ruși. Materialele ce țin de un șir de versiuni ale cântecului ritualic „Săgeata” prezentate în acest articol și puținele elemente ale obiceiului care însoțesc cântecul și care s-au păstrat, în mod cert, necesită o cercetare mai adâncă și trasarea paralelelor în limitele arealului repertoriului muzical rus.

Cuvinte-cheie: cântecul ritualic „Săgeata”, „conducerea săgeții”, relice, creștinii de rit vechi, Polesia de Est, Republica Moldova.

Резюме

Реликты обряда „Стрела” в русских селах Республики Молдова

В данной статье производится попытка обозначить место песни „Стрела” и малоизученных реликтов одноименного обряда, встречающихся у старообрядцев, которые проживают в русских селах Республики Молдова, осуществить их анализ и провести некоторые параллели с другими регионами. Также был намечен ряд вопросов, ответ на которые может быть получен в процессе отдельного, более развернутого исследования, специально посвященного изучению данного старинного обряда. „Вожделение стрелы/сулы” (вид копия) („водить стрелу”, „гнать стрелу”, „закапывать стрелу”) – это весенне-летний обряд, который „закрывает” весну и „открывает” лето, приурочен к Егорьеву дню, Пасхальной неделе или Вознесению. Он включал ритуальное захоронение женщинами стрелы/сулы в защитных и репродуктивных целях. Территория рас-

пространения „вождения стрелы” четко ограничена регионом Восточного Полесья, но оттуда элементы обряда были перенесены в Молдову, и поэтому известны также у некоторых групп местных русских переселенцев. Представленные в данной статье сведения относительно ряда вариантов древней народной обрядовой песни „Стрела” и немногих сохранившихся элементов сопровождаемого ею обряда, разумеется, требуют дальнейшего углубленного исследования и проведения параллелей в пределах пространства общерусского песенного репертуара.

Ключевые слова: обрядовая песня „Стрела”, „вождение стрелы”, реликты, старообрядцы, Восточное Полесье, Республика Молдова.

Summary

Relicts of the ritual “Arrow” in Russian villages of the Republic of Moldova

This article attempts to identify the place of the song “Arrow” and the little-known relicts (which can be found in the Old Believers, who live in Russian villages of the Republic of Moldova) and of the ritual with the same name and to carry out their analysis and draw some parallels with other regions. Also, a series of questions have been raised that can be answered in a separate, broader research specifically devoted to the study of this ancientrite. The driving of the arrow/“sula” (a kind of spear) (“to drive an arrow”, “to bury an arrow”) is a spring and summer ritual which “closes” the spring and “opens” the summer, timed to the Day of St. George, the Easter Week or Ascension Day. It includes a ritual burial of an arrow by women for protective and reproductive purposes. The territory of the spread of “driving of arrow” is clearly limited to Eastern Polesye region, but the elements of this ritual were transferred from there to Moldova and therefore they are also known in some local groups of Russian immigrants. The information presented in this article is related to a series of versions of the folk ritual song “Arrow” and the few remaining elements that accompany it. Of course, a further in-depth research and drawing parallels within the space of all-Russian song repertoire is required.

Key words: ritual song “Arrow”, “driving of arrow”, relicts, Old Believers, Eastern Polesye, Republic of Moldova.

În satele rusești din Moldova, îndeosebi în cele populate de ortodocși de rit vechi, obiceiurile laice, din motive înțelese, s-au păstrat slab. Totuși, printre celelalte obiceiuri, pe un loc aparte se regăsește obiceiul „Săgeata”, mai bine zis, elementele acestuia, care nu au fost documentate de specialiștii în domeniu

și, practic, nu sunt descrise în literatura științifică. Reieșind din caracteristicile depistate, acest obicei poartă un caracter regional (vezi mai jos).

Fiind un vechi obicei de origine slavă, acesta există și în alte regiuni populate de slavii de est – în Belarus, Rusia, Ucraina. Conform materialelor Muzeului de Etnografie din Rusia [2], conducerea săgeții/suliței („a duce săgeata”, „a fugări săgeata”, „a îngropa săgeata”) este o tradiție de primăvară-vară care „închide” primăvara și „deschide” vara și este legată de ziua Sf. Gheorghe, Săptămâna Paștelui sau Înălțarea Domnului. Conform dicționarului explicativ al lui V. I. Dali, „sula”, „suliță” – este o armă rece de mână, un tip de lance sau săgeată bifurcată, precum și lance de aruncat la depărtare. Acest obicei includea îngroparea ritualică de către femei a săgeții/suliței în scop de protecție și fertilitate. În materialele susmenționate se vorbește și despre faptul că arealul de răspândire a „conducerii săgeții” este strict delimitat în regiunea Polesiei de Est, însă de acolo obiceiul a fost adus în Moldova și de aceea este cunoscut și printre unele grupuri locale de migranți ruși. Este necesar să subliniem că, în conformitate cu studiul cercetătorilor muzeului menționat, în spațiul limitrof ruso-belarusu-ucrainean – în regiunile Breansk, Gomel și Cernigov, obiceiul se practica doar în rândul populației autohtone, iar ortodocșii de rit vechi, care s-au mutat în această regiune în secolul al XVIII-lea, îl considerau un păcat.

După cum s-a menționat, creația muzical-interpretativă laică, spre deosebire de cea bisericească, a fost interzisă pe o perioadă îndelungată fiindcă, după canoanele stricte ale creștinilor ortodocși de rit vechi, se considera păcat interpretarea cântecelor „diavolești” și cu atât mai mult practicarea obiceiurilor păgâne.

Unul dintre cei mai remarcabili cercetători ai obiceiului respectiv, V. Gusev, menționează: „Este caracteristic satelor rusești din raionul Vetka din regiunea Gomel (în fostele așezări ale populației ortodoxe de rit vechi cu statut de „sloboda”), precum și printre ortodocșii de rit vechi din regiunea Breansk, faptul că conducerea „săgeții” se percepea drept un păcat, cu toate că horele și minunatele cântece de horă aici se practicau întotdeauna (acestea nu sunt uitate și sunt interpretate și în prezent). Acest fapt de neacceptare a „săgeții” de către emigranți, într-o măsură și mai mare, demonstrează caracterul local al obiceiului, tipic doar pentru populația autohtonă în regiunea menționată [3, p. 67]. Cu toate acestea, după cum explică specialiștii în domeniu, în conștiința populară a creștinilor ortodocși de rit vechi aceste cântece și tradiții coexistau întotdeauna, iar cu trecerea timpului, în măsură ce slăbea presiunea religioasă, acestea se practicau tot mai vizibil, mai ales în acele sate de emigranți care erau mai îndepărtate de centrele religioase. Analizând materialele de teren colectate,

putem spune că în viața contemporană ambele componente – cel bisericesc și cel laic – constituie un complex integral al culturii muzicale populare.

Inițial, cântecul „Săgeata” acompania obiceiul „îngroparea săgeții” pentru a descânta fulgerul ca să nu omoare pe nimeni. Pe lângă aceasta, se juca hora, care, după descrierea muzicologului-folclorist I. Zemțovschi, arăta în felul următor: „Femeile, luându-se de mână și întinzându-se ca o săgeată, lent, ca niște păsări mândre, mergeau prin tot satul și cântau” [5, p. 39-40].

Vom prezenta versiuni diferite ale textului ritualic al cântecului „Săgeata”, care se interpretează la practicarea acestui obicei. Acesta a fost depistat și înregistrat de noi, precum și de către alți cercetători, în satele din Republica Moldova cu o populație majoritară de creștini ortodocși de rit vechi (este important să menționăm că în colecția de cântece populare ale R. Bogomolnaya din anul 1968 acest cântec lipsește). Pentru comparație, includem și o versiune răspândită în Polesia (Belarus).

| | |
|--|--|
| Ты лети, стрела, Ды вдоль села, Ох, да люли, люли, Ды вдоль села. | Где matka плакала, Там синя море, Ох, да люли, люли, Там синя море. |
|--|--|

| | |
|--|---|
| Ты не вбей, стрела, Доброго молодца, Ох, да люли, люли, До брого молодца. | Где сестра плакала, Там быстра река, Ох, да люли, люли, Там быстра река. |
|--|---|

| | |
|--|---|
| По доброму молодцу Нет кому плакати, Ох, да люли, люли, Нет кому плакати. | Где жена плакала, Там роса впадала, Ох, да люли, люли, Там роса впадала. |
|--|---|

| | |
|--|--|
| Matka старая Сестра малая, Ох, да люли, люли, Сестра малая. | Солнышко блеснуло, Роса высохла, Ох, да люли, люли, Роса высохла. |
|--|--|

| | |
|---|--|
| Жена грюмя, Неразумная, Ох, да люли, люли, Неразумная. | |
|---|--|

Am înregistrat acest cântec în anul 2011 în timpul colectării materialului de teren în satul Pocrovca, raionul Dondușeni, din Republica Moldova. Inna Belcencova (a.n. 1978), locuitoarea satului respectiv, a interpretat cântecul, adăugând această clarificare: „...Și mai cântau cântecul «Săgeata», cel mai răspândit cântec, de-a lungul satului mergeau și cântau”.

N. Savelieva prezintă două versiuni ale acestui cântec, care își iau denumirea de la primul vers „Tu, săgeată, zboară” („Ты лети, стрела”) în colecția de cântece publicată în almanahul „Cultura tradițională

rusească” („Русская традиционная культура”) [3]. Una din aceste versiuni este analizată ca „pascală de primăvară”, iar cealaltă „de horă” (dial. rus. „карагодная”). Se observă unele deosebiri care, cel mai probabil, depind de scopul întrebuirii, de situația în care se interpretează. Printre diferențele existente, cel mai important este că atunci când comparăm aceste versiuni imediat atragem atenția asupra cererii adresate către săgeată în prima versiune să-l omoare pe bunul flăcău, iar în a doua versiune să nu-l omoare (ceea ce provoacă întrebări):

Ты ляти, стрела, да и вдоль села,
Вой да, люли, люли, да и вдоль села.
Ты и вбей, стрела, доброго молодца,
Что по тем молодцу некому плакати,
Матка старая, сестра малая,
Сестра малая, жена глупая,
Жена глупая, неразумная,
Где матка плакала – там синя моря,
Где сестра плакала – там быстра речка,
Где жена плакала, там роса ўспала,
Солнце блеснуло – роса высохла.
[3, p. 45].

Ты ляти, стрела, да и вдоль села,
Ой ли, ой, люли, да и вдоль села.
Ты не ўбей, стрела, доброго молодца,
Ой ли, ой, люли, добра молодца.
По том молодцу нет кому плакати,
Матка старая, сестра малая,
Жена глупая, неразумная.
Где матка плакала – там сине море текло,
Где сестра плакала – там быстра речка,
Где жена плакала – там роса ўпала,
Солнце блеснуло – роса высохла.
[3, p. 46].

După cum vedem, aceste versiuni, în comparație cu cele înregistrate de noi în satul Pocrovca, sunt mai rețezate și mai au un șir de diferențe. De exemplu, în versiunea din s. Egorovca soția este caracterizată drept „proastă, neroadă” („глупая, неразумная”), iar în versiunea din s. Pocrovca – „mohorâtă, neroadă” („грюмяя, неразумная”) (probabil, din dorința de a delimita două sinonime, de a adăuga încă o caracteristică a imaginii unuia din personajele descrise).

V. Gusev, în lucrarea sa dedicată studierii obiceiului conducerii „săgeții” („suliței”) în regiunea Polesia (în satele Stolbunî, Kazațkie Bolsunî, Bartolomeevka ș.a. din raionul Vetka, regiunea Gomel), unde începutul acestui obicei are loc la Înălțare (bel. „Ушэсты”), prezintă textul versiunii răspândite în Polesia (Belarus) și care se referă la versiunea de bază a acestui cântec (se cântă acompaniat de hukurare [3, p. 71]:

Як пуцу стралу да й удоль сяла,
Ох и ой лёли, да й удоль ся... У!
Як уб’е страла добра молайца,
Ох и ой лёли, добрага молай... У!
По том молайцу некаму плакати,
Ох и ой лёли, некаму плака... У!
Матка старэнька, сястра маленька,
Ох и ой лёли, сястра малень... У!
Жана молада, кала горада,
Ох и ой лёли, кала гора... У!
Дзеци дробныя да усе родныя
Ох и ой лёли, да усе родны... У!
Дзе матка плача – там калодзеси,
Ох и ой лёли, калодзе... У!
Дзе сястра плача – там рэчки цякуць,
Ох и ой лёли, там рэчки ця... У!
Дзе дзетци плачуць – там ручайки цякуць,
Ох и ой лёли, ручайки ця... У!
Дзе жана плача – там расы нема,
Ох и ой лёли, там расы не... У!

În această versiune sunt depistate unele nuanțe suplimentare, însă accentele principale se păstrează.

În contextul acțiunilor ritualice, în timpul cărora sunt îngropate în câmp articole de metal sau de alt tip, purtând toate o denumire comună de „săgeată” și care reprezintă o amuletă de protecție de fulger, grindină etc. a localității respective, cercetătoarea T. Blinova presupune că, probabil, inițial în pământ erau îngropate sau înfipte săgeți reale. Dânsa remarcă în mod întemeiat că „perforarea cu săgeți” era o acțiune ritualică de protecție destul de răspândită, iar asemenea exemple pot fi găsite atât în izvoarele scrise străvechi, cât și în colecțiile folclorice contemporane [1].

Totuși, textul de cântec, după părerea T. Blinova, este îndreptat nu spre protejarea de grindină, ci spre solicitarea (încetarea) ploii: există numeroase mărturii etnografice că ploaia era chemată de femei prin plânsetul ritualic după un răposat fictiv sau real. (În acest context este oportun să ne amintim de obiceiurile basarabene și balcanice Paparudă, Caloian, Ghermancio – n.n.). În continuare, ea scrie: „După părerea mea, varietatea textului vorbește despre ceea ce inițial textul putea fi folosit în funcție de situație: pe timp de secetă se cânta despre omorârea flăcăului și doliul fără consolare după acesta, iar în condiții de umiditate sporită, dimpotrivă, nu trebuie omorât flăcăul, căci nu are cine să-l bocească”. Cercetătoarea merge mai departe în presupunerile sale: „Probabil, în timpuri istorice îndepărtate erau deplânși tinerii aduși în jertfă prin metoda «oarbă» de ochire, adică erau trimise săgeți reale «de-a lungul satului» – pe cine dintre bărbații aliniați «nimerește» voia lui Dumnezeu, pe acela îl vor boci” [1].

Cum în timpuri nu prea îndepărtate se manifesta acest obicei (mai exact elementele acestuia; vezi mai jos consecutivitatea mai amplă, în descrierea

versiunii din Polesia) în satele creștinilor de rit vechi din Moldova, după amintirile respondenților?

Pentru început, ar trebui să clarificăm un moment ce ține de răspândirea cântecului și a obiceiului. N. Savelieva, care a colectat material despre acest obicei în satul Egorovca, afirmă că pe întreg teritoriul Republicii Moldova acest obicei nu se întâlnește decât acolo: „Nici într-un alt sat din Moldova acest obicei nu a fost înregistrat” [7, p. 11].

Totuși, trebuie să admitem că acestea sunt doar elementele obiceiului (vezi mai jos descrierea a ceea ce s-a păstrat în Egorovca). În linii generale, însăși cercetătoarea remarcă că obiceiul a suferit o transformare considerabilă, pierzând elementele ritualice păgâne, păstrând doar tematica principală, și a fost transpus în perioada pascală, spre deosebire de practicarea constantă în tradiția rusă de vest, unde obiceiul respectiv este practicat la Înălțare.

Pe lângă aceasta, să ne amintim că satul Egorovca a fost întemeiat în anii '20 ai secolului trecut de către populația ieșită din satele de creștini de rit vechi din Moldova și Ucraina: Pocrovca Veche, Grubna Nouă ș.a.; respectiv, anume din aceste sate au fost preluate cântece vechi, atât ritualice, cât și neritualice, împreună cu obiceiurile și riturile tradiționale. De aceea și cântecul „Săgeata” și elementele acestui obicei, într-o oarecare măsură, s-au păstrat în satele menționate.

În satul Egorovca, după descrierea N. Savelieva [7, p. 6-7], în duminica pascală se cântau doar imnuri bisericești, iar în cea de-a doua zi și în celelalte șase săptămâni la rând „fugăreau săgeata”, iar primele două-trei zile erau toiuł sărbătorii. Sătenii se adunau în grupuri (fiecare grup pe strada sa) și, cântând „Tu, săgeată, zboară” („Ты лети, стрела...”), mergeau „în vale” („на долину”), în poiană sau în alt loc potrivit pentru a juca hore, după care iarăși „fugăreau săgeata”. În timp ce „săgeata” mergea „în vale”, la ea se alipeau noi oameni, astfel la sosirea la locul necesar se aduna destul de multă lume. De aceea, era nevoie să se împartă în companii (rus. „кумпании”) mai mici de 10-12 persoane, în funcție de vârstă. Horele erau jucate de tineret – fete nemăritate, băieți holtei. Se admitea că și cei proaspăt însurați să se alăture dansurilor.

Ar trebui să spunem câteva cuvinte și despre ceea cum arăta însăși „săgeata” în mișcare în direcția spre poiană. (Aceasta este important fiindcă și forma, și modul de deplasare se deosebesc considerabil de versiunea din Polesia, considerată cea de bază, – vezi mai sus, pentru comparație). În lucrarea deja citată autoarea menționează: „Pentru «săgeată» se ridicau în lanț de-a lungul străzii, ținându-se de băsmăluțe; primii doi oameni făceau o «portită» (rus. «воротики») pe sub care trecea tot lanțul de oameni, iar ultimii deveneau primii, aceștia iarăși făceau «portită» și astfel toată hora mergea de-a lungul străzii spre poiană, unde continuau alte dansuri. În timp ce «fugăreau săgeata» cântau doar cântecul menționat” [7, p. 7].

Printre altele, vom menționa că în zilele pascale se organizau, de asemenea, și jocuri de scrânciob (rus. dial. „рели”). Băieții duceau fetele la scrânciob și balansau scândura scrânciobului. De rușine, fetele își legau fustele sub genunchi, ca acestea să nu se ridice în urma mișcării scrânciobului. Tot aici băieții care nu-și găsise încă nevastă erau cu ochii pe fete. Iată ce zice despre aceasta Simion Pridorjnov (a. n. 1951), locuitor al s. Cunicea: „Unde de obicei puneau ochiul pe fete? Aceasta este deja dialectologie – «relea». Mergeau la «relea». Adică mergeau să se odihnească, mai ales de Paști, la un gospodar care avea scrânciob. Și iată că merg la «relea». Cine cu ce fată – acolo se uitau unul la celălalt. Și la noi încă aceste serate (rus. «вечеринки») iată se organizau. Luau în chirie o casă de la vreun gospodar, îi plăteau, puneau lampa, chemau acordeonistul, veneau fete, ca la club. Ceva de felul acesta. Păi, trebuia să se odihnească undeva”. După toată veselia, aproximativ la orele patru după-amiază toată lumea mergea la biserică la rugăciune: «nu se putea să lipsești».

Pentru a încerca să înțelegem cum, totuși, arată acest obicei în versiunea sa deplină și consecutivă, care era scopul practicării, ne vom adresa la descrierea lui V. Gusev, care, împreună cu colegii săi, a urmărit practicarea acestui rit în diferite sate din Polesia (în fiecare dintre acestea erau propriile variații de interpretare a acestui obicei), inclusiv în s. Stolbunî, raionul Vetka, regiunea Gomel, din Belarus, în anii '80 ai secolului trecut. Atunci toată procesiunea a fost înregistrată pe bandă magnetică, a fost fixată în agendele de expediție și fotografiată.

În satul respectiv, obiceiul analizat este dedicat sărbătorii Înălțării (bel. «Ушэсця») și ține de prima ieșire în câmp pentru a verifica culturile de iarnă. Aproximativ la amiază, femeile și fetele, în haine de sărbătoare, se adunau în grupuri, pe străzi în diferite colțuri ale satului și sub melodia „Săgeții” mai întâi jucau hore, iar apoi, luându-se de mâini, se grupau în rânduri largi a câte 12-14 persoane, cu același cântec, se îndreptau pe strada principală spre piața satului, la răscruce de drumuri. Aici se face un cerc comun care pe urmă se împarte (în mijlocul lui se formează încă două cercuri mai mici) și aproape o oră și jumătate dansează (la joc pot participa și copiii, doar că ei nu cântă), iar fiecare cerc cântă cântecul său. În sfârșit, jocurile se opresc, dansatorii se aranjează din nou în rânduri a câte 12-14 persoane și se îndreaptă spre câmpul de cereale de iarnă. Aceste grupuri urmează unul după altul, deoarece la acest moment în piață se adună deja până la 500 oameni. Această procesiune durează aproape de o oră și în acest timp iarăși se cântă „Săgeata”. Deja în câmp, cele mai respectate femei ale satului și cele mai bune cântărețe încep să conducă jocul. Cântă melodii de dans. După care una din ele îndeamnă: „Îngropați săgeata!”. Dansatoarele îndoiaie grânele la pământ, se

pun în genunchi și îngroapă obiecte mărunte special aduse pentru acest scop (cercei, piepteni, monede, agrafe ș.a.), postind cu cuvintele: „Пайшоў Гасподзь на небяса, / Пацягнуў жыта за каласа”.

Se consideră că executarea acestui ritual contribuie la creșterea rapidă a grânelor, la o recoltă bună. În timpul „înmormântării săgeții”, copii, răsând, se dau de-a dura pe câmp. (În unele sate din regiunea respectivă, femeile fac acest lucru). Cercetătorul subliniază că, „neluând în seamă durata obiceiului (în jur de șase ore – T. Z.) și îngrămădirea oamenilor, observatorii remarcă consecutivitatea strictă a tuturor etapelor obiceiului și nicidecum nu se scade din entuziasmul tuturor participanților la dansuri, procesiune, cântări pe parcursul întregii manifestări” [3, p. 64-65]. Noi vedem că, în descrierea lui V. Gusev, acest obicei (relatat de noi pe scurt), este legat de magia agrară de fertilitate și protecție, cu toate că în el se observă legătura și cu sărbătorile religioase (înainte de începerea obiceiului, se aduce icoana Înălțării, de asemenea se pronunță rugăciunea cu invocarea Domnului).

După cum s-a menționat deja, cercetările oamenilor de știință vorbesc despre faptul că această tradiție regională cel mai bine s-a păstrat anume în regiunile Breansk, Gomel și Cernigov, în spațiul de frontieră ruso-belarusu-ucrainean (printre altele, vom menționa că această regiune a format cândva teritoriul statului polonez, probabil prin aceasta s-ar explica o păstrare mai bună a unui șir de tradiții și obiceiuri), în baza cărora se face concluzia, susținută de date documentate, că arealul de practicare a acestui obicei la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea a fost bazinul de mijloc a fluviului Nipru și bazinele râurilor Soj și Desna, adică teritoriul Belarusiei de Sud-Est, reg. Breansk de Vest și Ucrainei de Nord-Est.

Mai mult decât atât, în unele locuri din această regiune de răspândire a „săgeții” (elementele care s-au păstrat), acest obicei poate fi observat chiar și în prezent. La sfârșitul secolului trecut, în multe sate din Polesia acesta a fost observat de V. Gusev, I. Zemțovski ș.a. (vezi mai sus), iar deja în zilele noastre – de participanții expedițiilor folclorice din Belarus cu scopul colectării materialului de teren.

Localnicii fac legătura dintre conducerea „săgeții” și îngroparea (înmormântarea) ei cu îmbunătățirea creșterii pâinii, precum și cu protejarea recoltei și a oamenilor (scoaterea săgeții-fulger din sat) de calamitățile naturale. Totodată, scopul străvechi magic al rostogolirii femeilor pe câmpul semănat cu culturi (acțiune ce sporește fertilitatea pământului) este deja uitat. Acestor acțiuni li se oferă o nouă explicație: au obosit de dansuri, își masează spatele.

Referitor la cântecul ce însoțește obiceiul, în cercetări se zice că arealul de răspândire este cu mult mai larg decât zona de practicare a obiceiului (vezi, de exemplu: [3, p. 63]). Pe de o parte, într-adevăr,

cântecul „Săgeata” este cunoscut în diverse versiuni pe teritorii ce depășesc cu mult limitele regiunii menționate: am depistat date despre răspândirea acestui cântec și în regiunea Cernăuți (s. Grubna, raionul Sochireni), la ortodocșii de rit vechi din regiunea Transbaikalia etc. Pe de altă parte, la creștinii de rit vechi din Transbaikalia s-a înregistrat nu doar cântecul, dar au fost depistate și elementele obiceiului de „înmormântare a săgeții” [6]. În consecință, întrebarea legată de răspândirea atât a obiceiului de „conducerea săgeții”, „înmormântarea săgeții”, cât și a cântecului care îl însoțește, rămâne încă fără răspuns și necesită cercetări suplimentare.

În ceea ce privește altă întrebare – cum acest cântec (și elementele obiceiului păgân) a ajuns în mediul creștinilor ortodocși de rit vechi, mai ales în satele respective din Moldova, și s-a înrădăcinat în conștiința folclorică a locuitorilor.

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să aducem aminte istoria migrației creștinilor ortodocși de rit vechi, care, salvându-se de persecuții, au ajuns la marginile Imperiului Rus și, de asemenea, au prilejit și după hotarele acestuia. Iată ce scrie despre aceasta N. Savelieva în legătură cu cântecul și obiceiul „Săgeata” înregistrat în s. Egorovca, raionul Fălești, din Republica Moldova: „Anume în epicentrul de practicare a «Săgeții», la sfârșitul secolului al XVII-lea a apărut renumitul centru Vetka–Starodub, unde se adunau ortodocșii de rit vechi din toată Rusia. <...> Cercetătorii regiunii ruse de vest încă în secolul trecut scriau că tradițiile muzicale ale creștinilor de rit vechi și ale localnicilor se deosebesc vădit între ele și chiar dacă se întâmplă împrumuturi, acestea pot fi ușor urmărite. <...> Însă paradoxul științific constă în aceea că, atunci când ortodocșii de rit vechi au părăsit centrul Vetka–Starodub, anume ei au preluat «Săgeata» în noile lor așezări. Acest lucru este confirmat prin aceea că «Săgeata» a fost înregistrată în jurnalele folclorice doar la acei creștini ortodocși de rit vechi care fie au «ieșit» din acest centru, fie au fost strâns legați de acesta” [7, p. 8].

Datele prezentate în acest articol referitor la un șir de versiuni ale străvechiului cântec popular ritualic și obiceiul (elementele păstrate) pe care îl însoțește, în mod cert, necesită o cercetare mai profundă și trasarea paralelelor în limitele întregului spațiu de răspândire a repertoriului muzical rusc. Toate acestea depășesc limitele sarcinilor propuse în cercetarea de față. Aici am încercat să localizăm cântecul și un obicei puțin cunoscut din viața cotidiană a creștinilor ortodocși de rit vechi care locuiesc în satele rusești din Republica Moldova, să analizăm și să tragem niște paralele cu alte regiuni. De asemenea, a fost elucidat un șir de aspecte, la care poate fi găsit răspuns doar pe parcursul unei cercetări separate, mai ample, dedicate în mod special studierii acestui obicei străvechi.

Referințe bibliografice

1. Блинова Т. Славянский код стрелы. 2012. In: <http://www.perunica.ru/etnos/6582slavyanskiy-kod-strely.html> (vizitat 14.11.2016).

2. Возждение стрелы/сулы. In: www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4241.html (vizitat 27.10.2016).

3. Гусев В. Е. Возждение „стрелы» („сулы”) в Восточном Полесье. In: Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Под ред. Н. И. Толстого. М.: Наука, 1986, с. 63-76.

4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М.: Русский язык, 1978.

5. Земцовский И. По следам веснянки из фортепианного концерта П. Чайковского. Л.: Музыка, 1987.

6. Любимова Г. В. „Похороны стрелы” в весенне-летней обрядности забайкальских старообрядцев. In: Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Мат-лы III Межд. науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 2001, с. 184-188.

7. Савельева Н. М. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Вып. I. Песни и хороводы села Егоровка. In: Русская традиционная культура. М.: Родник, 1998, № 6-8, 83 с.

References

1. Blinova T. Slaveanskiy kod strely. In: <http://www.perunica.ru/etnos/6582slavyanskiy-kod-strely.html> (vizited 14.11.2016).

2. Vozhdenie strely/suly. In: www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4241.html (vizited 27.10.2016).

3. Gusev V. E. Vozhdenie „strely” („suly”) v Vostochnom Poles'ye. In: Slaveanskiy Balkanskiy fol'klor.

Dukhovnaya kul'tura Poles'ya na obshche slaveanskom fone. Pod red. N. I. Tolstogo. M.: Nauka, 1986, s. 63-76.

4. Dal' V. I. Tolkovyy slovar' zhivogo velikorussskogo yazyka. T. IV. M.: Russkiy yazyk, 1978.

5. Zemtsovskiy I. Po sledam vesneanki iz fortepian-nogo kontserta P. Chaykovskogo. L.: Muzyka, 1987, 128 s.

6. Lyubimova G. V. „Pokhorony strely” v vesenne-letney obreadnosti zabaikal'skikh staroobreadtsev. In: Staroobreadchestvo: istoriya i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye sveazi. Mat-ly III Mezhd. nauch.-prakt. konf. Ulan-Ude, 2001, s. 184-188.

7. Savel'eva N. M. Narodnye pesni russkikh poselenii Moldovy i Ukrainy. Vyp. I. Pesni i khorovody sela Egorovka. In: Russkaya traditsionnaya kul'tura. M.: Rodnik, 1998, nr. 6-8, 83 s.

Tatiana Zaicovschi (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Татьяна Зайковски (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

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

E-mail: tanzai57@mail.ru



Anexă. Pentru a demonstra diverse momente ale unei versiuni mai ample a acestei obicei care se practică în localitățile în care această tradiție există stabil, considerăm oportun să arătăm câteva fotografii făcute de către etnologii de la Moscova în timpul expediției folclorice în s. Stolbunî, raionul Vetka, regiunea Gomel, Belarus: http://studopedia.su/19_171378_slavyanskiy-kod-streli.html (vizitat 10.11.2016).

SIMBOLISTICA IELELOR ÎN MITOLOGIA ROMÂNESCĂ

Rezumat

Simbolistica Ielelor în mitologia românească

Ființe fantastice, cu puteri supranaturale, foarte frumoase, nemuritoare, vesele, neîntrecute dansatoare și cântărețe, uneori rele și răzbunătoare, ființe de lumină care atrag muritorii pentru a-i prinde în hora lor cosmică sau pentru a-i pedepsi, fac parte dintre personajele mitologiei românești, simbolizând atât înnoirea, cât și viziunea cosmică a horei în care se înlanțuiesc pentru eternitate. Pe de o parte, converg într-o mișcare centripetă, de constrângere a lumii la o mișcare perpetuă, pe de altă parte, converg spre o mișcare centrifugă, de ieșire în exterior, de dizolvare în neființă, cercul horei simbolizând totalitatea cosmică, dar și veșnica reîncepere. Personaje mitologice feminine care se manifestă în anotimpul plin de căldură și lumină al verii, între sărbătoarea sacră a Paștelui și cea a Rusaliilor, sunt invocate sub nenumărate nume, cel adevărat de Iele fiind ocolit pentru a nu le trezi răzbunarea, fiind utilizat doar de vrăjitoare, care au puterea să le îmbuneze prin diverse practici, descântece și ritualuri. Superstițiile legate de aceste ființe mitologice sunt legate de activitatea lor nocturnă, acestea putând fi contracarate de anumite descântece și utilizarea anumitor plante care anulează orice acțiune răuvoitoare a Ielelor. Fac parte din panteonul mitologic românesc din timpuri arhaice, unii specialiști considerând că erau prezente și în mitologia dacilor, ca slujitoare devotate ale zeiței pădurilor, Bendis.

Cuvinte-cheie: Iele, mitologie, fantastic, symbolism, magie, dans ritualic.

Резюме

Символика Иеле в румынской мифологии

Фантастические существа, наделенные сверхъестественной силой, прекрасные, бессмертные, непревзойденные танцовщицы и певуны, порой злые и мстительные, создания света, которые заманивают смертных, чтобы завлечь в свою космическую хору или наказать их, относятся к румынским мифическим персонажам, символизируя как обновление, так и космическое видение хоры, в которой они следуют вереницей к вечности. С одной стороны, они стремятся к центростремительному движению, принуждая мир к вечному движению, а с другой, выражают стремление к центробежному движению, к выходу вовне, к развитию в небытии; при этом круг хоры символизирует космическую всеобщность, а также вечное возобновление. Женских мифических персонажей, которые проявляют себя в летнее время года, исполненное тепла и света, между святым праздником Пасхи и Русалиями, называют бесчисленными именами, избегая истинного их имени Иеле, чтобы не пробудить в них мстительность; оно используется только колдуньями,

которые способны задобрить их с помощью различных практик, заговоров и ритуалов. Суеверия, связанные с этими мифическими персонажами, сопряжены с их ночной деятельностью. Иеле можно противостоять с помощью особых заговоров и использования определенных растений, которые устраняют их злонамеренные действия. Эти существа являются частью румынского мифологического пантеона древнейших времен. По мнению ряда специалистов, они присутствовали и в мифологии даков, являясь преданными служительницами богини лесов Бендис.

Ключевые слова: Иеле, мифический, фантастический, символика, магия, ритуальный танец.

Summary

The symbolisms of Iele in Romanian mythology

Fantasy creatures, with supernatural powers, very beautiful, immortal, cheerful, exquisite dancers and singers, sometimes mean and vengeful, beings of light, who either attract mortals to capture them in their dance or to punish them. They are part of Romanian mythology, the symbol of both renewal, as well as cosmic vision of the dance they enact for all eternity. On the one side, they converge into a centripede movement, forcing the world into perpetual movement, on the other, they converge towards a centrifugal movement, dissolving into non-being, the dance's circle symbolizing cosmic totality, but also the eternal return. Feminine mythological characters manifest themselves in the hot and light season of summer, between the sacred holiday of Easter and Pentecost. They are invoked under several names, the true one, "Iele", being avoided in order not to bring about revenge. Only witches who have the power to make peace with them through different practices and rituals use it. The superstitions linked to these mythological beings are related to their nocturnal activity, which can be countered by certain spells and using plants that annul any vengeful action of the Iele. They are part of the Romanian mythological Pantheon from ancient times, some specialists considering that they were present in the Dacian mythology as well, as devoted servants of the forest goddess, Bendis.

Key words: Iele, mythology, fantasy, symbolism, magic, ritual dance.

Tărâm fantastic populat cu nenumărate și diverse personaje supranaturale, mitologia românească personifică atât forțe ale naturii, cât și plante, animale, aștri cerești, calități sau defecte umane ș.a., demonstrând legătura puternică creată, din cele mai vechi timpuri, între elementele lumii, creativitatea infinită a omului și tumultuasa sa viață interioară. Atunci când omul a

creat lumea fantastică a mitologiei, de fapt s-a recreat pe sine și lumea sa reală, dar într-o altă dimensiune, cu alte aspirații, cu alte personaje, pe care le-a înzestrat cu propriile visuri, aspirații, calități și defecte. A creat un univers de care, pe de o parte, se temea și pe care, prin diverse mijloace, încerca să-l îmblânzească, dar și să-l domine, apelând la dansuri ritualice, incantații, descântece, blesteme, practici diverse de atragere sau îndepărtare, rituri și ritualuri menite să domolească sau să dezlănțuie forțele de nestăpânit ale acestei lumi de povești, iar pe de altă parte dorea să-l stăpânească, să-l supună lui cu întregul cortegiu de personaje care-l popula.

Lumea aceasta supranaturală se distingea printr-o mare varietate de personaje, unele frumoase, bune și prietene cu oamenii, altele răzburătoare, rele, dușmane de temut pentru om, cu trăsături demonice și profil mitologic diferențiat de la o regiune la alta. Ielele fac parte din lumea fantastică a mitologiei românești, personaje similare regăsindu-se însă și în mitologiile altor popoare, dovadă a universalității puterii de creație a omului, indiferent de timp sau spațiu, grad de cultură sau tradiție. Putem aminti Nimfele grecești, Fecioara Dunării (Donauweibchen) existentă în mitologia austriacă, zeița Korrigan a vechilor gali, Silfidele irlandeze, Aelfele englezești, Zânele luminii (Elben) și Loreley, spiritul apelor din miturile germane, Parcele romane, Feele prezente în basmele mai multor popoare, Vilele din mitologia slavilor de sud, Rusalcele mai multor popoare slave, acestea fiind doar câteva personaje care se aseamănă foarte mult cu Ielele românilor [4, p. 182-187]. Acestea se regăsesc în poeziile populare, în legende și povești, în literatura cultă, dar și în descântece, dansuri, rituri și ritualuri perpetuate din timpul societăților arhaice până în prezent.

Asupra etimologiei cuvântului *Iele* există multe controverse, rădăcinile sale fiind considerate de factură ipotetică. Lazăr Șăineanu consideră că numele ar fi de origine cumană, provenind din *yel*, care înseamnă vânt, pe când Bogdan-Petriceicu Hașdeu crede că provine din sanscritul *vel*, tradus prin a se mișca, sau din *vela*, care înseamnă moarte cruntă sau boală [4, p. 188].

În mitologia românească, Ielele sunt ființe supranaturale care personifică apa și aerul, fiind prezentate ca fecioare nebunatică, înzestrate cu puteri magice și cu o mare forță de seducție [6, p. 179]. Conform *Dicționarului explicativ al limbii române*, Ielele sunt „Ființe imaginare din mitologia populară românească, înfățișate ca niște fete frumoase, îmbrăcate în alb, care apar numai noaptea, vrăjind, prin cântecul și prin jocul lor, pe bărbați, asupra cărora au puteri nefaste; frumoasele, mândrele, dânsule, șoimanele, vântoasele, drăgaicele” [5]. Observăm că Ielele sunt cunoscute sub diverse denumiri, onomastica lor având o foarte mare varietate, deseori utilizându-se epitete cât mai flatante, cum ar fi: *Cele Sfinte, Dânsule, Doamnele, Fetele Câmpului, Frumoasele, Împărătesele Văzduhului, Măiestrele, Miluitele, Puternicele, Rusaliile, Șoimane-*

le, Ursoaicele, Vântoasele, Zânele Nemilostive, Fetele lui Iuda, Drăgaice, Samovile, Vâlve, Nagade, Irodițe etc. Ele sunt încadrate în categoria zânelor rele, iar numele este considerat demonic, motiv pentru care oamenii se fereau să li-l pronunțe și astfel îl înlocuiau cu alte nume, mai frumoase și măgulitoare, prin care încercau să le domolească furia sau dorința de răzbunare și să le câștige bunăvoința. Invocarea lor după nume se făcea doar în cadrul practicilor vrăjitoarești, de obicei cu ocazia Sabatului, care avea loc o dată pe an. Doar vrăjitoarele aveau curajul să le pronunțe numele real, ele stăpânind anumite practici și ritualuri de comunicare cu Ielele fără a se pune în pericol.

Originea Ielelor cunoaște mai multe variante. De la Marcel Olinescu aflăm legenda care ne conduce la momentul transformării lor în personaje mitice [9, p. 343-344]. Se crede că ele au fost fiicele împăratului Iraclie sau ale lui Rusalim, care avea la picioarele tronului o fântână cu apă vie și din care Alexandru Macedon, în trecere prin regatul acestui împărat, a umplut o ploscă pe care, ajuns acasă, a pus-o într-un dulap. Dar înainte de aceasta, a reușit să bea din această apă calul său, Ducipal, care după moartea stăpânului s-ar fi dus în ostroavele mării, loc în care trăiește și astăzi. La plecare din regatul lui Rusalim, Alexandru Macedon a luat cu sine cele 9 fete ale împăratului care, neascultând de sfatul acestuia, plecat la luptă, au băut din plosca cu apă vie, mai întâi trei dintre ele, apoi și celelalte, care, văzând că surorilor care au băut primele le-au crescut aripi și au zburat pe fereastră, s-au speriat de reacția lui Alexandru Macedon la întoarcerea din război și au băut și ele, golind astfel plosca. Se spune că ele umblă câte trei, în trei părți ale lumii, având ocupații diferite, astfel că trei iau venele de la oameni, trei fac de dragoste și de urât, iar celelalte trei, mai mari, ursesc copiii la naștere. Ele se întâlnesc doar o dată pe an și atunci, de bucurie, încing o horă îndrăcită, învărtindu-se ca nebunele [1, p. 317] și cântând așa: „*Hai, de n-ar fi în lumea asta/ Leuștean și hodolean/ Avrămeasă, cârtineasă/ Usturoi de samurastră/ Toată lumea-ar fi a noastră*” [10, p. 344], de unde deducem că plantele de mai sus le țin departe de oameni, de unde obiceiul de a pune sub pernă sau pe la uși pelin și usturoi. Conducătoarea lor ar fi Doamna Irodia, un personaj mitic bivalent, atât benefic, cât și necurat, fiind considerată și stăpâna vrăjitoarelor, care o cântă și o adulează în cântecele lor [10, p. 346].

O versiune apropiată este cea care vorbește despre trei fete, nu nouă, care erau fie slujnicele, fie fiicele lui Alexandru Macedon și care, după ce au băut apă vie, s-au transformat în trei zâne rele, dintre care una era țigancă, aceasta fiind și cea mai nemiloasă dintre ele [3].

O altă legendă plasează Ielele în perioada dacică, atunci când apar ca slujitoare devotate zeiței Bendis, dotate cu spirit războinic, care își fac apariția de obicei în pădurile stăpânite de zeiță. Ramurile tinere înverzite de care se înconjoară Ielele simbolizează atât

înnoirea, cât și legătura cu zeița pădurii, Bendis [11]. În legende populare românești, Ielele apar ca fiind la origine suflete de femei vrăjite care nu-și mai găsesc liniștea [4, p. 191] și care periodic umblă prin lume, ademenind bărbații tineri pe care îi atrag în mijlocul horei lor frenetice până le iau mințile, îi pedepsesc pe cei care le văd sau vorbesc urât de ele. T. Pamfilie, aidoma altor etnologi, consideră că Ielele ar fi fost cele trei fete ale lui Alexandru Macedon (Catrina, Zaina și Marina), care sunt „niște fete frumoase, transformate în «babe urâte», sau niște babe urâte, transformate în fete tinere, în urma unor greșeli față de Fărtat sau Nefărtat, care le-a blestemat să-și schimbe înfățișarea drept pedeapsă, până or chibzui ei să le uite. De aici și firea lor capricioasă” [4, p. 191].

O altă legendă spune că Ielele s-ar trage „din cele cinci (după alții, șapte) fete care au rămas cu candelile stinse, pentru că n-au adus untdelemn de ajuns, când s-au dus într-o întâmpinarea ginerelui, despre care vorbește parabola Mântuitorului, în Evanghelie” [3]. În legende populare mai există și credința că Ielele ar proveni din sufletele fetelor care au murit înecat înainte de a se căsători, ceea ce reprezintă un indiciu de apartenență a lor la spiritele feminine ale strămoșilor [6, p. 180].

Poetul Vasile Alecsandri le-a descris în versuri: „Voi Ielelor,/ Măiestrelor,/ dușmane oamenilor/ stăpânele vânturilor/ doamnele pământului/ ce prin văzduh zburăți/ și pe valuri călcați/ vă duceți în locuri depărtate/ în baltă, trestie, pustietate/ unde popă nu toacă/ unde fată nu joacă./ Vă duceți în gura vântului/ să vă loviți de toarta pământului/ Voi Ielelor,/ Măiestrelor [4, p. 180]. Această descriere ne dă informații despre capacitățile supranaturale pe care le dețin Ielele (capacitatea de a zbura, de a călca pe valuri, de a stăpâni vânturile) și despre locurile în care acestea trăiesc (departe de privirile oamenilor ale căror dușmani le sunt, în pustietate, în ape, printre trestii). Putem afirma deci că „locuința lor s-ar afla prin codrii neumblăți și neatinși de topor și de picior de om, prin văzduh, pe câmpii, pe ostroave pustii, pe ape mari” [7, p. 142]. Dimitrie Cantemir a fost primul cercetător care a menționat credința în Iele în lucrarea *Descriptio Moldaviae*, pe care le numea *Frumoasele*, punând accentul pe latura lor erotică: „Nimfe ale aerului, îndrăgostite cel mai des de tinerii mai frumoși” [6, p. 180]. Asupra laturii erotice și a puterii lor de seducție se pronunță și Victor Kernbach când amintește veșmintele acestora, „mai des vaporoză, de mătase ori din in, de obicei translucide sau chiar străvezii (prin care li se zăresc sânii); întâlnirea cu oamenii în atare condiție comportă mari riscuri pentru observator” [9, p. 256].

Însă credința populară le prezintă nu numai sub aspectul unor tinere extrem de frumoase, nemuritoare, nebunatică, vesele, puse mereu pe șotii, seducătoare, abile dansatoare, ci și rele și răzbunătoare, dar și sub înfățișarea unor bătrâne urâte și respingătoare, aflate în căutare de bărbați tineri pe care, pentru a face dragoste

cu ei, încearcă să-i vrăjească, iar dacă nu reușesc sau sunt refuzate, îi schilodesc sau le iau mințile [4, p. 181].

Numărul lor nu apare peste tot ca fiind nouă, ci poate fi și trei, cinci sau șapte, extrem de rar în număr par (2, 4, 12) [4, p. 189]. Ivan Evseev susține că „Ielele apar, variabil, în număr de trei sau șapte, ambele numere cu un simbolism aparte: șapte fiind «numărul simbolic al totalității cosmice, în conformitate cu ecuația: 3 (cer) + 4 (pământ) = 7 (cosmos). Reprezintă perfecțiunea, armonia, norocul, fericirea», iar trei fiind «o ordine perfectă, o totalitate organizată și ierarhizată în vederea creației» [11]. De obicei, apar noaptea, înainte de cântatul cocoșilor, în perioada cuprinsă între Paște și Rusalii, fiind considerate, după unii etnologi, ca spirite rebele ale morților care, după ce și-au părăsit mormintele la Joimari și au petrecut Paștele cu cei vii, nu mai vor să se întoarcă în lumea întinericului de unde au ieșit, preferând să rămână la suprafața pământului, dorința lor fiind alimentată și de faptul că anotimpul lor de manifestare era cel de vară, când toată natura este renăscută și în plină înflorire [8, p. 89].

Nu au corpuri umane, materiale, ci au trupuri eterate, acoperite de văluri străvezii, alteori apărând dezbrăcate, cu părul despletit cazut pe umeri, cu zale pe piept și clopoței la picioare, zburând înainte de miezul nopții pe deasupra caselor unde locuiesc cei pe care doresc să-i pedepsească sau pe care îi ademenesc cu cântecul și cu glasul lor neîntrecut, asemenea sirenelor din mitologia greacă, ca după ce-i adorm să danseze îndrăcit în jurul lor, blestemându-i fie să li se lege limba, fie să-și piardă mințile, fie să rămână pociți [10, p. 345; 1, p. 317]. Sunt ființe de lumină, care îi pot înșela pe cei întârziați în noapte, astfel că cel care reușește să le vadă nu rămâne nepedepsit, scăpând doar cei cu suflet bun și curat. În funcție de zona geografică, apar și mici diferențe în ceea ce le privește. În zona Gorjului, li se spune *Ale Frumoase* sau *Ale Sfinte*, existând credința că Ielele sunt fete tinere de o frumusețe fără seamăn, nemuritoare și veșnic tinere, care umblă noaptea până la cântatul cocoșilor, jucând în horă și cântând din vioară, cimpoi și fluiet, care zboară prin câmpii și zăvoaie, pe la fântânile depărtate de sate, pe sub copacii înalți și cu coroana bogată, sub forma unor lumânări aprinse, primăvara și vara apărând îmbrăcate în alb și încinse cu bete roșii și care îl pedepsesc prin muțenie, orbire sau paralizare pe cel care le-a văzut și nu s-a închinat sau a călcat pe locul în care ele au dansat [4, p. 115]. În Banat, fiecare dintre Iele poartă un nume: Rudeana, Ruja, Păscuța, Trandafira, Cosânzeana, Sânziana, Magdalena, Tiranda, Ana, Todosia etc., ele putând fi văzute „pe timp de noapte, plutind și fâlfâind prin aer, pe la fântâni, prin pomi, pe sub streșinile caselor. Umblă însoțite de lăutari (fluierași, cimpoieri), sună din clopoței, bat din tobe și trâmbițe, joacă (hora, brăuleț), întind mese pe iarba verde, beau, petrec...” [7, p. 142].

În locurile în care își încing hora, păduri, poieni sau în jurul copacilor, totul rămâne pârjolit, iar dacă iarba sau frunzele cresc din nou, vor avea o culoare închisă care nu va fi mâncată de animale, în schimb acolo pot crește ciupercile comestibile cunoscute sub numele de „lingura zânei” [4, p. 189]. Iar cel care va călca primul în aceste locuri sau va bea din apa din fântâna în care s-au îmbăiat sau va dormi sub nucul peste care au trecut frumoasele Iele și va omite să lase vreun semn, câteva fire din haină sau din brâu, acela va rămâne pocit și nu va fi lecuit decât folosind leuștean, odolean, avrămeasă și usturoi și cu descântece făcute de oameni curați la trup și la suflet [10, p. 344; 1, p. 317]. Romulus Vulcănescu consideră că Ielele sunt în număr de nouă, folcloriștii cunoscând doar patru dintre ele, și anume pe Doina, Hora, Avrămeasa și Creștineasa.

Victor Kernbach crede că Ielele au un buștean fermecat, aflat „în pădurea neagră de lângă gârla de păcură care aruncă pietre și foc până la înaltul cerului”, care dacă este încălecat se transformă într-o căruță trasă de 12 cai de foc, iar dacă este lovit ia forma unui cerb de aur, care cântă ca și păsările și în care stă ascuns eroul [1, p. 317].

Sărbătorile de peste an dedicate Ielelor sunt Rusaliiile (a 50-a zi după Paști), Sânzienele sau Drăgaicele (celebrate în 23 iunie), dar și cele 9 zile de joi nelucrătoare de după Paști, Marina, Sf. Foca etc., încălcarea interdicției de a lucra fiind aspru pedepsită prin ridicarea celor vinovați de vârtėjuri, supunerea lor la diverse chinuri, sminteala lor, paralizarea sau schilodirea, moartea vitelor, abaterea grindinei asupra lor ș. a. [6, p. 181].

Exorcizarea după „atacul” Ielelor se făcea fie de vrăjitoarele satului cu ajutorul farmecelor, descântecele și vrăjilor efectuate după anumite ritualuri foarte atent realizate, de obicei destul de complicate, fie de călușari, prin dans. Vindecarea persoanelor luate de Iele se făcea în cadrul dansului magico-ritualic al călușarilor prin „transferul magic al sufletului sănătos de la oala de lut spartă cu bățul de Mut sau de Vătaf, de la puiul de găină sacrificat violent sau de la călușarul supus unei morți rituale (*doborârea călușarilor*) la omul bolnav”, alungarea Ielelor făcându-se prin „amenințarea lor cu diferite arme preistorice (bețe, săbii de lemn, arcuri cu săgeți), prin scenele războinice (*Războiul*), prin plantele vrăjite (Pelinul, Usturoiul), prin impetuozitatea dansurilor care imită, adesea, mersul la trap sau în galop al cailor, prin formule indescifrabile și zgomote produse de zurgălăi și clopoței și altele” [7, p. 156]. De asemenea, prevenirea atacurilor Ielelor asupra gospodăriilor era realizată și prin măsurile cu caracter magic, cum ar fi punerea unui cap de cal într-un par, purtarea la brâu, la pălărie sau în sân a usturoiului sau a pelinului [6, p. 181].

Ivan Evseev consideră că și „hora acestora are de asemenea semnificația unei totalități cosmice, a cercu-

lui, care «pe plan cosmic, simbolizează cerul, în opoziție cu pătutul, care e simbolul pământului. Este și simbolul timpului, al veșnicei reînnoiri, redate în plan iconografic prin imaginea șarpelui ce-și mușcă coada». De la sine înțeles, sub această interpretare, de ce apare pedeapsa pentru muritorii de rând care ar încerca să pătrundă în lumea superioară a ceresului, fără inițiere și fără a urma drumul omenesc al ascensiunii către cer” [11].

Personaje extrem de interesante, încadrate în categoria zânelor rele, acestea au locul lor aparte în panteonul mitologiei românești, dar și cu similitudini în mitologiile altor popoare, ceea ce denotă universalitatea trăirilor interioare, a spiritualității, a imaginației și creativității oamenilor indiferent de timp și spațiu.

Referințe bibliografice

1. Antonescu R. Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești. Iași: TIPO MOLDOVA, 2016, 1309 p. In: <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Dictionar-de-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.html> (vizitat 20.04.2017).
2. Cărăbiș V. Tradiții și obiceiuri de pe Valea Jaleșului. Târgu-Jiu: Editura Centrului Județean al Creației Populare, 1995, 145 p.
3. Candrea A. Ielele. In: <http://www.crestinortodox.ro/datini-obiceiuri-superstitii/ielele-95985.html> (vizitat 01.05.2017).
4. Cristea J. M. Sărbători, tradiții, ritualuri, mituri... București: OSCAR PRINT, 2007, 369 p.
5. Dicționarul explicativ al limbii române. In: <https://dexonline.ro/definitie/iele> (vizitat 12.04.2017).
6. Evseev I. Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească. Timișoara: Amarcord, 1998, 534 p.
7. Ghinoiu I. Dicționar. Mitologie română. București: Univers Enciclopedic Gold, 2013, 351 p.
8. Ghinoiu I. Panteonul românesc. Dicționar. București: Editura Enciclopedică, 2001, 255 p.
9. Kernbach V. Dicționar de mitologie generală. București: Albatros, 1983, 784 p.
10. Olinescu M. Mitologie românească. București: Editura 100+1 Gramar, 2004, 407 p.
11. *** Din mitologia românească. Ielele. In: <http://romaniaistorica.ro/2012/03/23/din-mitologia-romaneasca-ielele/> (vizitat 10.04.2017).

Gherghina Boda (Deva, România). Doctor în istorie, cercetător științific, gr. I, Muzeul Civilizației Dacice și Romane Deva.

Гергина Бода (Дева, Румыния). Доктор истории, научный сотрудник, ст. I, Музей дакийско-римской цивилизации.

Gherghina Boda (Deva, Romania). Ph.D in History, Scientific Researcher I, Deva Museum of Dacian and Roman Civilisation.

E-mail: ginaboda15@gmail.com

Ольга СОБОЛЕВСКАЯ

ЕВРЕЙСКИЕ ПРАЗДНИКИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. КАК СПОСОБ МЕМОРИАЛИЗАЦИИ ПРОШЛОГО

Rezumat

Sărbători evreiești din secolul al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea ca o modalitate de memorializație a trecutului

Sărbătorile tradiționale evreiești pot fi considerate cel mai important mecanism de transmitere a memoriei istorice. Lecturarea și analiza textelor sfinte, ritualurilor de familie, decorul locuinței, mâncărurile simbolice din bucătăria națională, carnavalurile și jocurile teatrale performante în timpul sărbătorilor – toate acestea au fost un tip de „cod istoric” al tradiției evreiești. Istoricitatea este poziționată în filosofia iudaică, în conceptualizarea iudeilor ca popor, în reprezentările arhaice despre Dumnezeu. Sărbătorile evreiești aveau un scop didactic, deoarece asigurau înțelegerea etică și religioasă a vieții individului pe fundalul unei istorii milenare a poporului. Săvârșirea aceluiași ritualuri, utilizând aceleași alimente, citind aceleași texte ca și în cele mai vechi timpuri, a creat un sentiment de întoarcere în istorie, l-a unit simbolic pe om cu trecutul. Memoria istorică în procesul sărbătoririi se transmitea verbal și nonverbal: prin textele Scripturii, îmbogățite cu povestiri istorice; discuții dintre părinți și copii despre evenimente, care erau și baza celebrării lor ulterioare; binecuvântările în ebraică auzite pe pământul Eretz-Israel cu utilizarea aceluiași formule de cuvinte arhaice; atmosfera casei; carnavalul, bucatele specifice. Se practica frecvent revenirea la istorie, astfel s-a creat un fel de „cult al istoriei, cult al strămoșilor” (P. Nora). Sărbătorile evreiești consolidau conștiința etnică, contribuiau la construcția identității personale, deschizând poporului lui Israel calea spre viitor.

Cuvinte-cheie: iudaism, sărbătoare, memorie istorică, tradiții, bucătărie națională, ritual.

Резюме

Еврейские праздники XIX – начала XX вв. как способ мемориализации прошлого

Традиционные иудейские праздники можно рассматривать как важнейший механизм передачи исторической памяти. Чтение священных текстов, домашние ритуалы, декорирование дома, символические блюда национальной кухни, карнавалы и театрализованные игры во время праздников – всё это было своеобразным «историческим кодом» еврейской традиции. Историчность заложена в философии иудаизма, в представлении о евреях как народе, в древности избранном Богом. Иудейские праздники были дидактичны, потому что обеспечивали этическое и религиозное переосмысление жизни личности на фоне тысячелетней истории народа. Выполнение тех же ритуалов, употребление тех же блюд, чтение тех же текстов, что и в древности, создавали ощущение погружения

в историю, символически объединяли человека с прошлым. Историческая память в процессе празднования передавалась как вербально, так и невербально: через тексты Писания, насыщенные историческими рассказами; беседы родителей с детьми о событиях, которые легли в основу праздников; благословения на иврите, звучавшем на земле Эрец-Исраэль с употреблением тех же словесных конструкций, что и в древности; атмосферу дома; карнавал; специфические блюда. Происходило постоянное обращение к истории, создавался «культ прошлого, культ корней» (П. Нора). Еврейские праздники соединяли прошлое с настоящим: верность прошлому была основой для развития этнического самосознания, конструирования личностной идентичности, открывая народу Израиля путь в будущее.

Ключевые слова: иудаизм, праздник, историческая память, традиция, национальная кухня, ритуал.

Summary

Jewish celebrations in the XIX – the beginning of the XX century as the creation of the memorialization of the past

Traditional Jewish holidays can be considered as the most important mechanism for the transmission of historical memory. Reading of sacred texts, home rituals, house decorating, symbolic dishes of the national cuisine, carnivals and theatrical games during the holidays – all of these were a kind of “historical code” of the Jewish tradition. The historicity is deposited in the philosophy of Judaism, in the conceptualization of Jews as a people chosen by God in ancient times. Jewish holidays were didactic because they provided ethical and religious rethinking of the life of the individual at the background of a thousand-year history of the people. Performing the same rituals, eating the same dishes, reading the same texts as in ancient times, created a sense of dipping into history, symbolically uniting a person with the past. The historical memory transmitted in the celebration process, both verbally and nonverbally through the Scripture texts, enriched with historical stories, conversations between parents and children about events, formed the basis of celebrations; blessings in Hebrew sounded on the land of Eretz-Israel using the same archaic verbal formulas, the atmosphere of the house; the carnival; the specific dishes. There was a constant appeal to history, which created “a cult of the past, a cult of the roots” (P. Norah). Jewish celebrations unite the past with the present, constancy to the past has been the basis for the development of ethnic identity, the construction of personal identity, opening the way to the people of Israel into the future.

Key words: Judaism, celebration, historical memory, tradition, national cuisine, ritual.

Анализируя специфику формирования исторической памяти, Пьер Нора называл конец XX – начало XXI вв. «эпохой торжества памяти», отличающейся массовой эксплуатацией исторических тем в политике, туризме и коммерции [6]. Между тем, тотальное переживание прошлого открыл не рубеж II–III тысячелетий. Постоянная погруженность в историю – особенность многих этнических культур, среди которых культура евреев белорусской части черты оседлости в XIX – начале XX вв. Для евреев, народа, распяленного на огромной территории Европы и Азии, живущего в иноэтническом окружении вдали от исторической Родины, задача сохранения исторической памяти была тождественна сохранению себя как отдельного народа. Главная роль в этом принадлежала национальной религии, иудаизму, ставшему основой образа жизни евреев. Неотъемлемой частью религиозной традиции являются праздники. Как верно отметил Клаус Запоточки, праздники строят структуру повседневной жизни. В любом обществе монотонный временной континуум разделен, с одной стороны, выходными, с другой стороны – различными частными и публичными праздниками [11, с. 59]. Велико значение праздника и как транслятора исторической памяти.

Само слово «праздник» происходит от существительного «праздность» – бездействие, лень, покой. Это день, когда человек имеет право отдохнуть и не делать ничего обязательного в повседневной жизни, а прежде всего – не работать. В понимании иудеев праздник предполагал не только отдых от трудов, но и благодарность Всевышнему, который создал праздник. Для них праздник был символом свободы, потому что рабы не знают отдыха, они всегда подвластны воле господина, который может приказывать им трудиться в любой день. Праздник в иудаизме сохранил древний сакральный смысл, в этой традиции праздник в первую очередь свят. Он позволяет на краткое время почувствовать полноту бытия, присущую сакральному миру. Традиционному еврейскому миру XIX – начала XX вв. были известны различные виды праздников: религиозные (Песах), исторические (Ханука), личные (свадьба), но все они объединялись сакральным началом, богатством ритуалов и древностью происхождения. Быт не был отделен от религии, поэтому в еврейском мире новое очень постепенно обогащало канву жизни. Обычаи и ритуалы, сформировавшиеся за тысячелетия, и сегодня составляют основу каждого еврейского праздника.

Практически все иудейские праздники связаны с событиями, которые тысячи лет назад проходили на земле Израиля. Они воспитывали гордость

за деяния предков, сохраняли образ потерянной Родины, поддерживали этническое самосознание, давали надежду на возвращение в Палестину и воссоздание национального государства.

Песах воскрешал события, связанные с исходом из Египта, Суккот – память о 40 годах, проведенных евреями в странствиях по пустыне после этого [3, с. 80]. Пурим обращает к V в. до н.э., когда еврейский народ находился под властью персов, Ханука – к восстанию Маккавеев против сирийского царя Антиоха II в. до н.э. Шавуот посвящен обретению Торы во время путешествия на Родину, 9-е ава – разрушению первого и второго Храмов. Празднование шабата также вписано в исторический контекст: его лейтмотив – исход из Египта. Шмини-Ацерет демонстрировал тесную связь народа Израиля с исторической Родиной. В этот день все евреи мира молятся о дожде, который должен выпасть в Эрец-Исраэль. Если дожди пройдут, земля даст обильный урожай, если нет, страна обречена на голод.

Даже частные праздники обращали человека к мыслям о связи его личной судьбы с судьбой народа в прошлом и настоящем. После заключения брака под хупой разбивали стакан, что символизировало разрушение Храма и должно было умерить радость, достигшую апогея: нет повода для безудержного веселья, пока Храм разрушен [10, с. 182]. В культуре евреев российской черты оседлости XIX – начала XX вв. сохранилась традиция символического выкупа первенцев, восходящая к древности, когда родители, не желавшие отдавать старшего сына на служение в иерусалимский Храм, вносили взамен пожертвование.

Сокровищница исторической памяти – иудейское Писание. К праздникам приурочено чтение текстов, в которых речь шла о событиях еврейской истории. Яркий пример – Пурим, когда в синагогах и для женщин дома читали Свиток Эстер. Во время Песаха использовали специальный молитвенник, Агаду, где раскрывался исторический смысл праздника.

Праздник был достоин особого языка. Если языком будней был простонародный идиш, «маммин язык», то в праздники многие богобоязненные люди переходили на святой и древний иврит, на котором было изложено Писание. «Многие ученые ортодоксы по субботам и праздникам ни о чем не разговаривали кроме Торы и Талмуда, да и то считали грехом высказываться на жаргоне, а переводили экспромтом на древнееврейский язык, который при этом немилосердно коверкали» [1, с. 10], – писал мемуарист. В обращении к историческому языку, который давно уже перестал быть разговорным для иудеев российской черты еврейской оседлости, также видится значимый аспект сохранения исторической памяти народа.

Большое значение для сохранения исторической памяти имеет эмоциональное вовлечение человека, его соучастие в передаче культурно-исторического наследия. Многие праздники иудейской традиции заставляют живо и непосредственно переживать историю. Суккот воскрешает атмосферу странствий по пустыне при помощи переноса торжественной трапезы из дома под открытое небо. Во время праздника строили сукку («кучку»), шалаш, его перекрывали ветками, через которые видны звезды, как во время блужданий предков по пустыне. Шалаш украшали коврами, домашней мебелью, картинами, рисунками детей с изображением сцен истории Израиля. Он символизирует непрочность положения за границами исторической Родины. «В кучке блюд подаются через окошко, так что братья могут подумать, что тарелки с угощением падают на них прямо с неба», – вспоминала Белла Шагал [9, с. 86]. Особая роль принадлежала растениям Израиля – этрогу, иве, мирту, финиковой пальме, над которыми произносили благословения.

Ритуальное застолье седер во время Песаха проходило по древним правилам. Садлись на пол, на одеяла и подушки, покрытые коврами. Это символ свободы и богатства, потому что именно так возлежали цари на пиру. За стол садлись вместе со слугами, подчеркивая общность исторической судьбы всех евреев, богатых и бедных.

Праздником памяти по умершим был день Девятое ава, во время которого иудеи практиковали суровый пост. Никто не надевал дорогую одежду и кожаную обувь: в древности она говорила о высоком социальном статусе хозяина, поскольку стоила очень дорого. Даже в богатых домах пол специально посыпали песком и мусором, а хозяйка садилась на неудобные низкие скамейки или на пол, как это делают скорбящие. Это можно отнести к ритуальной практике личного переживания прошлого через ощущения.

Символическим погружением в прошлое был карнавал. Разнообразные игры, в том числе и театрализованные, – часть Пурима. Пурим поддерживает память о чудесном спасении еврейской общности от смерти в V в. до н. э., о чем рассказывает Книга Эстер. Еврейская девушка Эстер, прекраснейшая в Персии, стала женой тамошнего царя Артаксеркса. Ее брат Мордехай узнал, что придворный царя Аман мечтает уничтожить всех евреев империи и бросал даже уже жребий (пурим), который должен был указать наиболее благоприятный для этого день. Эстер пошла к царю и, рискуя своим благополучием и даже жизнью, раскрыла собственное происхождение и рассказала царю о планах Амана. Артаксеркс отменил распоряжения Амана, направленные на убийство евреев, разрешив отомстить за коварство. Аман

вместе с сыновьями был повешен на той самой виселице, которая была приготовлена для евреев.

История Амана и Эстер не подтверждается историческими источниками, но мифологическому сознанию не нужны документальные свидетельства. Рассказанный нами сюжет приобрел для еврейского национального сознания символический смысл. Праздник несет идею справедливости и неизбежного поражения врагов еврейского народа. Поскольку главной героиней событий была царица Эстер, женщинам в день празднования Пурима выказывалось особое уважение. Во всех синагогах читался Свиток Эстер, но поскольку, с одной стороны, женщины не были ежедневными посетительницами дома молитвы, а с другой, как правило, были неграмотны, в каждый еврейский дом приходил мужчина и читал текст вслух для женской аудитории. По традиции, каждый раз, когда упоминалось имя Амана, слушательницы стучали колотушками или топали по полу, чтобы заглушить его звучание, причем тот же обычай соблюдается в синагогах.

В пуримских карнавалах (пуримшилях) участвовали актеры в масках и музыканты, игровые элементы совмещали с обрядовыми песенками и драматическими сценами. Герои сценок на библейские сюжеты – Эстер, Аман, Мордехай и Артаксеркс. Чтобы было веселей, в актеров превращались дети, царицу Эстер играл мальчик, переодетый в женское платье. Полина Венгерова помнила самодеятельных местечковых актеров, которые пели на идише и танцевали [2, с. 35-36].

Во время праздника Тише-беов евреи вспоминали первое и второе разрушение Храма, подавление восстания Бар-Кохбы, изгнание евреев из Англии и Испании. Дети посвящали ему театрализованное представление-игру, реконструирующую битву. В ней могло участвовать несколько сот мальчиков из хедеров, они делились на две армии, «король», как Моисей фараону, угрожал бедствиями и просил отпустить его народ на свободу, тот отказывался, битва начиналась. Мемуаристка писала: «Несмотря на окровавленные головы наследников, родители одобряли обычай воинственных игр» [2, с. 77-78]. Так далекое историческое прошлое становилось близким благодаря личным переживаниям.

Эмоциональное переживание истории в празднике имело важное психологическое значение. Каждый год актуализируя историю, евреи «проигрывали» в карнавале обиды и унижения современности: не зря на пуримшилях персы появлялись то в наполеоновских треуголках, то в рясах православного духовенства [5, л. 53]. Фактически, карнавал, проклинание Амана под грохот трещоток при упоминании его имени был своеобразной психологической практикой.

Имела место и экстраполяция: победы над врагами в историческом прошлом вселяли оптимизм по поводу будущего. Праздник нес идею справедливости и неизбежного поражения врагов еврейского народа.

«Исторический код» читается и в кулинарной традиции. Ассортимент блюд на застолье, посвященном определенному празднику, неслучаен и, опять же, историчен. Песаховый хлеб маца выпекали без дрожжей. Она была символом блужданий по пустыне, испытаний, гордости, поэтому к выпеканию «хлеба свободы» готовились как к ритуалу, участвовала в нем вся семья. Песах стирал границу между женскими и мужскими обязанностями. Большой мицвой для мужчины считалось нести воду для мацы. Даже богач шел к колодцу или реке, процессию сопровождали жены и дети. По словам мемуаристки, молодые женатые мужчины при этом веселились как дети, но отец сохранял серьезность: для него доставка воды была религиозным ритуалом [2, с. 41].

Дрова, на которых пекли мацу, были особенными: целый год семья собирала смолистые веточки. Разводили огонь в большой кирпичной печи во дворе. Детям разрешали помогать в подсчете количества муки, при этом многократно объясняли, почему стоять слишком близко нельзя, что такое хомец (квасное), тем самым содействуя передаче религиозно-гастрономических традиций. Девочки помогали раскатывать тесто, лить в муку воду, складывать готовую мацу. Старшие мужчины, вооруженные стеклышками, наблюдали за работой и помогали снимать со скалок присохшее тесто, которое превращалось в хомец.

Центр празднования Песаха – первый вечер, седер, во время которого вся семья собиралась за ужином. Особую роль в создании праздничного настроения играла сервировка. Хозяйка стелила новую скатерть, ставила серебряные кубки, столовый фарфор и хрусталь, раскладывала вилки и ложки. Такие вещи передавали по наследству из поколения в поколение. Так в празднике память об историческом прошлом народа объединялась с историей семьи. Отец П. Венгеровой, например, гордился золотым кувшином, который был инкрустирован слоновой костью с мифическими существами [2, с. 47].

Традиция Песаха велела употреблять блюда, имевшие символическое значение. Это харойсес – масса, похожая на глину (символ тяжелого труда на строительстве пирамид) из молотых орехов, яблок и корицы. На столе были вареные яйца, которые мочили в соленой воде, и горькая зелень (петрушка, лук или редька) – марор. Они напоминали о горькой доле и слезах евреев в Египте. В память о ритуальной жертве в Иерусалимском Храме подавали кусочки жареного мяса – зероа.

В центре стола под салфеткой лежала маца-шмуре, которую делали из особой муки: колосья для нее в присутствии раввина и нескольких мужчин срезали серпами еврейские женщины.

Память о героическом восстании Маккавеев (II в. до н. э.) против завоевателей Палестины Селевкидов, которые осквернили иудейский Храм в Иерусалиме, хранит Ханука. Когда город был освобожден, евреи восстановили свой Храм, но оказалось, что масла для зажжения лампы достаточно только на один день, в то время как для приготовления следующей порции масла нужны восемь дней. Лампаду зажгли, и свершилось чудо: горела она все восемь дней. По этой причине Ханука называется также Праздником Свечей, а его символом является менора – подсвечник для восьми свечей. Одна из них – служка – от нее зажигают остальные свечи, каждый день к свечам предыдущих дней прибавляется новая. Менору ставили на окно, чтобы каждый, кто бродил во тьме, мог увидеть еврейский дом и найти в нем приют.

Поскольку главным героем Хануки было масло, в этот день в почете были блюда, приготовленные на масле: картофельные оладьи, латкес и блины из гречишной муки с гусиными шкварками и медом или из пшеничной муки на дрожжах. Они подавались с вареньем и сахаром, запивать следовало смесью пива и масла с сахаром. В приглашениях, которые рассылали друзьям, писали: «На латкес» [2, с. 28].

На обед Пурима подавали четыре традиционных блюда: рыбу, суп с пирожками «уши Амана» (символ победы над вероломным Аманом, старавшимся уничтожить евреев), индейку и овощи. На Шавуот готовили молочные блюда на сливочном масле (неприменно сырники со сметаной). Существует несколько объяснений этому, все они связаны с историей. В первый день Шавуота Моше (Моисей) был найден египетской принцессой и отказался сосать нееврейское молоко. Молочное едят в память об этом событии. Второе объяснение связано с тем, что евреи еще не освоили законы резки животных. Они не могли готовить в старой трэфной посуде, а закошерить ее нельзя, поскольку Тора дарована в шабат. Оставалась холодная молочная пища, не нуждавшаяся в приготовлении на огне [7]. Еда шабата также имела символическое значение: две халы (плетеный сдобный хлеб праздника) напоминали о двойной порции манны, которую иудеи получали в этот день во время странствий по пустыне.

Праздники не только хранили историческую память, но и способствовали воспитанию детей в духе традиций. Дорога в синагогу в канун шабата превращалась в торжественное семейное шествие. Родственники двигались «шабат-

ным шагом» – размеренно, неспешно. Сыновья выглядели как безбородые копии отцов. Мальчики торжественно несли молитвенники мам и отцовские талесы. «Спереди шли мужчины с мальчиками, за ними – жены, дочери, невестки и внуки. Помню, как-то я насчитал сорок членов нашей семьи, идущих на слихес», – вспоминал мемуарист [4, с. 170].

За праздничную трапезу садились в особом порядке: мужчины с одной стороны стола, женщины – с другой. Отец восседал во главе стола, справа от него – жена. Праздничное застолье собирало всю семью, в то время как по будням родители ели на ходу. Делили блюдо по символическим правилам. Отец в знак уважения к миссии главы дома получал голову рыбы. Высоко оценивая роль матери семейства, он мог затем переложить ее на тарелку жены [12, с. 31]. Уважение к старшим сквозило во всем. Никто не мог начать еду, пока за стол не сели все представители старшего поколения; ребенок не смел ни потянуться к лучшему куску, ни громко заговорить.

Праздник способствовал трансляции исторической памяти от поколения к поколению. Особенно важная роль принадлежала в этом процессе седеру. Вечер Песаха имел традиционный финал, являющийся кульминацией вечера. Младший за столом ребенок должен задать четыре обязательных вопроса, за которыми следует рассказ об исходе из Египта. Начинается он вопросом: «Папа, чем отличается эта ночь от всех других ночей?». Отец в ответ читал из Агады строчки, посвященные празднику, уточняя смысл употребления отдельных ритуальных блюд и особенности поведения в этот вечер. Приветствуется углубленное изучение комментариев к тексту, а также обсуждение в ходе чтения.

Культивация исторической памяти и эмоциональное переживание единства с предками мощно реализовывались в одном из самых таинственных и трагических праздников еврейского календаря, Йом Киппуре, когда Всевышний вызывает каждого человека на суд и в зависимости от его поступков определяет судьбу на следующий год, существует обряд зажигания свечей в память об умерших. Вот какое впечатление это производило на маленькую Беллу Шагал: «Как во время визита, показывались покойные родственники из близких и далеких семей. Каждому мама посвящает одну слезу, как будто посылает ему привет. Я уже не слышу их имен, как будто бы хожу по незнакомому кладбищу. Подружки-нееврейки приходят, но я не двигаюсь, пока не закончу молитву» [9, с. 72].

Итак, можно утверждать, что праздники иудеев российской черты еврейской оседлости XIX – начала XX вв. были насквозь пронизаны

историзмом. Собственно, историчность заложена в самой философии иудаизма, в представлении о евреях как народе, избранном Богом, из чего следует, что все, происходящее с Его народом, – это результат Завета, договора, заключенного с Всевышним. Иудейские праздники были дидактичны, поскольку обеспечивали этическое и религиозное переосмысление жизни личности на фоне тысячелетней истории народа. Выполнение тех же ритуалов, употребление тех же блюд, чтение тех же текстов, что и в древности, создавали ощущение погружения в историю, символически объединяли человека с прошлым. Нельзя не согласиться с мнением Мориса Хальбвакса: «События оставляют глубокий след в национальном сознании не только потому, что изменяют социальные институты, но и потому, что жива связанная с ними традиция» [8]. Иудейская традиция пережила тяготы галута и сохранилась до сих пор.

Историческая память в процессе празднования передавалась как вербально, так и невербально: через тексты Писания, насыщенные историческими рассказами; беседы родителей с детьми о событиях, которые легли в основу праздников; благословения на иврите, звучавшем на земле Эрец-Исраэль с употреблением тех же словесных конструкций, что и в древности; атмосферу дома; карнавал; специфические блюда, – всё это апеллировало к истории, создавая настоящий «культ прошлого, культ корней» (П. Нора). Еврейские праздники соединяли прошлое с настоящим: верность прошлому была основой для развития этнического самосознания, конструирования личностной идентичности, открывая народу Израиля путь в будущее.

Литература

1. Богров Г. Записки еврея. В 2-х ч. СПб., 1874, 594 с.
2. Венгерова П. Воспоминания бабушки: очерк культурной истории евреев России в XIX веке. М.–Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2003, 335 с.
3. Корн И. Иудаизм в искусстве. М.: Белфакс, 1997, 127 с.
4. Котик Е. Мои воспоминания. СПб.–М.–Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2009, 367 с.
5. Национальный исторический архив Беларуси в Гродно, ф. 1, оп. 2, д. 2082.
6. Нора П. Всемирное торжество памяти. In: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (дата обращения – 16.03.2017).
7. Соминский Ш. Почему в Шавуот едят молочную пишу? In: http://www.moshiach.ru/food/culinaria/1839_18_15.html (дата обращения – 31.03.2017).
8. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. In: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения – 12.03.2017).

9. Chagall B. Płonaże świece. Kraków: Wyd-wo literackie, 1978, 377 p.

10. Unterman A. Zydzi: wiara i życie. Łódź, 1989, 310 p.

11. Zapotoczky K. O znaczeniu świąt dla życia rodzinnego. In: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie* / Red. L. Buczewski, D. Wadowski. Lublin: Wyd-wo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998, p. 59-73.

12. Zborowski M. *Das Stetl. Die untergangene Welt*. Munchen: Verlag C. H. Beck, 1992, 363 p.

References

1. Bogrov G. *Zapiski evreya*. V 2-h ch. SPb., 1874, 594 s.

2. Vengerova P. *Vospominaniya babushki: ocherk kulturnoy istorii evreev Rossii v XIX veke*. M.–Ierusalim: Mosty kultury / Gesharim, 2003, 335 s.

3. Korn I. *Iudaizm v iskusstve*. M.: Belfax, 1997, 127 s.

4. Kotik E. *Moi vospominaniya*. SPb.–M.–Ierusalim: Mosty kultury / Gesharim, 2009, 367 s.

5. *Nacionalny istoricheskiy arhiv Belarusi v Grodno*, f. 1, op. 2, d. 2082.

6. Nora P. *Vsemirnoe torzhestvo pamyati*. In: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (vizited – 16.03.2017).

7. Sominskiy Sh. *Pochemu v Shavuot edyat moloch-nuyu pishchyu?* In: http://www.moshiach.ru/food/culinaria/1839_18_15.html (vizited – 31.03.2017).

8. Khalbvaks M. *Kollektivnaya I istoricheskaya pamyat'*. In: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (vizited – 12.03.2017).

9. Chagall B. Płonaże świece. Kraków: Wyd-wo literackie, 1978, 377 p.

10. Unterman A. Zydzi: wiara i życie. Łódź, 1989, 310 p.

11. Zapotoczky K. O znaczeniu świąt dla życia rodzinnego. In: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie* / Red. L. Buczewski, D. Wadowski. Lublin: Wyd-wo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998, p. 59-73.

12. Zborowski M. *Das Stetl. Die untergangene Welt*. Munchen: Verlag C. H. Beck, 1992, 363 p.

Sobolevskaya Olga (Grodno, Belarus). Candidat în culturologie, Profesor asociat, Departamentul de filosofie, politologie și psihologie, Institutul de Drept din Belarus (filiala din Grodno).

Соболевская Ольга (Гродно, Беларусь). Кандидат культурологии, доцент кафедры философии, политологии и психологии, Белорусский институт правоведения (филиал в Гродно).

Sobolevskaya Olga (Grodno, Belarus). Candidate of Culturology, Associate Professor, Department of philosophy, political science and psychology, Belarusian Institute of law (branch in Grodno).

E-mail: kulturology@mail.ru.

Dorina ONICA

PEISAJUL CULTURAL: RETROSPECTIVA LEGISLATIVĂ ȘI ȘTIINȚIFICĂ A CONCEPTULUI

Rezumat

Peisajul cultural: retrospectiva legislativă și științifică a conceptului

Cursul expunerii de față se poziționează spre o analiză duală a conceptului de peisaj cultural, trasându-i retrospectiva științifică și legislativă. Din punct de vedere științific, urmare a sistematizării și sintetizării materialului, am atribuit studiile, care au definit și dezvoltat domeniul, la cinci școli științifice. Școala germană este reprezentată de lucrările lui A. Humboldt, K. Ritter, F. Ratzel, O. Schlüter. Școala franceză dezvoltată de Paul V. Blache, A. Demangeon, P. Claval, M. Bloch, G. Bertrand, Y. Luginbühl; școala nord-americană – D. Lowenthal, Carl O. Sauer, D. E. Cosgrove, H. J. Fraser, T. Ingold, S. Schama; școala rusă – V. Nikolaev, G. Saușkin, N. Kaluțkova, I. Vedenin ș.a. Școala românească, fortificată de geografie, îi are ca reprezentanți pe C. Vert, P. Coccean, M. Dumitrașcu, M. Ielenicz. Aspectul etnografic al peisajului este analizat în studiile lui V. Butură, I. Ghinoiu și L. David. Relevarea retrospectivei științifice a conceptului ne determină pertinent să insistăm și pe analiza statutului juridic al acestuia, fapt care ne ajută să-i sesizăm și înțelegem multiplele conjuncturi în care este utilizat, protejat juridic și promovat. Prin urmare, peisajul cultural a devenit obiect de cercetare acum un sfert de secol, la începutul anilor '90, când Comitetul pentru Patrimoniul Mondial a ajuns la concluzia că peisajele culturale reprezintă importante proprietăți de patrimoniu. Prin urmare, între timp, noțiunea de peisaj cultural devine parte a numeroase acte legislative (Ghidul european de observație a patrimoniului rural CEMAT, Cartea Australiană ICOMOS (Burra Charter) pentru conservarea locurilor cu semnificație culturală), convenții naționale și internaționale (Convenția Europeană a peisajului, Florența, Convenția Faro, Declarația de la Nara).

Cuvinte-cheie: peisaj cultural, școală științifică, convenție.

Резюме

Культурный ландшафт: ретроспектива научной и правовой базы концепта

В данной статье представлен дуальный анализ концепции культурного ландшафта, при подчеркивании ретроспективы ее научной и правовой базы. С научной точки зрения, в результате систематизации и синтеза материала мы распределили исследования, являющиеся определяющими для данной области, как относящиеся к пяти научным школам: немецкой, французской, североамериканской, русской и румынской. Немецкую школу представляют работы А. Гумбольда, К. Риттера, Ф. Ратцеля, О. Шлю-

тера; исследования французской школы разработаны Полом В. Блэчем, А. Деманджоном, П. Клавалем, М. Блохом, Г. Бертрандом, Ю. Лугинбюлем и др.; североамериканская школа представлена такими учеными, как Д. Ловенталь, Карл О. Зауэр, Д. Э. Косгроув, Х. Дж. Фрезер, Т. Ингольд, С. Шама; в русской школе выделяются В. Николаев, Г. Саушкин, Н. Калуцкова, И. Веденин. Представителями румынской школы, с сильным географическим профилем, являются исследователи – С. Верт, П. Кочан, М. Думитрашку, М. Иеленич. Этнографический аспект ландшафта проанализировали в своих работах В. Бутура, И. Гиною и Л. Давид. Выявление научной ретроспективы концепции настоятельно требует анализа ее правового статуса, который помогает нам заметить и понять многие ситуации, в которых он используется, продвигается и защищен законом. В результате культурный ландшафт стал объектом исследования четверть века назад, в начале 1990-х гг., когда Комитет всемирного наследия пришел к выводу, что культурные ландшафты являются важными объектами наследия. Поэтому в то же время понятие культурного ландшафта становится частью многих законодательных актов (Бурская Хартия, Руководство по наблюдению за сельским наследием Европы – СЕМАТ), национальные и международные конвенции (Европейская конвенция о ландшафтах, Конвенция «Фаро», «Нарский документ о подлинности»).

Ключевые слова: культурный ландшафт, научная школа, конвенция.

Summary

The cultural landscape: a retrospective of scientific and legal basis of concept

The content of the present article is positioned towards a dual analysis of the concept of cultural landscape, highlighting its scientific and legal framework retrospectively. From the scientific point of view, following the systematization and synthesis of the material, we assigned the researches to five scientific schools: German, French, North American, Russian and Romanian, which have defined and developed the domain. The German school is represented by the works of A. Humboldt, K. Ritter, F. Ratzel, O. Schlüter. The French school was developed by Paul V. Blache, A. Demangeon, P. Claval, M. Bloch, G. Bertrand, Y. Luginbühl; the North American school – by D. Lowenthal, Carl O. Sauer, D. E. Cosgrove, H. J. Fraser, T. Ingold, S. Schama; the Russian school – by V. Nikolaev, G. Saușkin, N. Kaluțkova, I. Vedenin, and others. The Romanian school, fortified by geography, has its representatives – C. Vert, P. Coccean, M. Dumitrașcu,

M. Ielenicz. The ethnographic aspect of the landscape is analyzed in the studies by V. Butură, I. Ghinoiu and L. David. The reflection of the scientific retrospective of the concept makes it relevant to insist on the analysis of its legal status, which helps us to notice and understand the many situations in which it is used; it is legally protected and promoted. As a result, the cultural landscape has become a research object about a quarter century ago in the early 1990s, when the World Heritage Committee came to the conclusion that the cultural landscapes are important heritage properties. Therefore, in the meantime, the notion of cultural landscape becomes part of many legislative acts (*the Burra Charter, European Rural Heritage Observation Guide – CEMAT*), national and international conventions (*the European Landscape Convention, the Faro Convention, Nara Document on Authenticity*) and others.

Key words: cultural landscape, scientific school, convention.

Peisajul cultural reflectă elocvent formele și nivelele de adaptare a unui grup uman la condițiile și resursele naturale locale. Originalitatea adaptării la mediu a unei comunități, încadrarea acesteia în spațiu prin diverse activități, modelarea caracteristicilor peisajului ca urmare a viețuirii umane reprezintă unele din problemele esențiale ale etnologiei moderne. Acestea rămân de mare actualitate și în prezent, deoarece, odată cu diversificarea relațiilor dintre om și mediu, se conturează direcții noi de cercetare etnologică.

Cursul expunerii de față se poziționează spre o analiză duală a conceptului de peisaj cultural, traversându-i-se retrospectiva științifică și legislativă. Din punct de vedere științific, peisajul cultural a devenit obiect de cercetare în cadrul disciplinelor precum geografia, arhitectura, ecologia peisajului, etnologia ș.a., atribuindu-i-se termeni asociativi ca *peisaj geografic, peisaj cultural, peisaj urban, peisaj antropoc, peisaj etnografic* etc. Statutul juridic al conceptului este fundamentat de diverse documente (legi, rezoluții, ghiduri) ale UNESCO, care își exercită reglementările de la începutul anilor '90, moment când Comitetul pentru Patrimoniul Mondial a ajuns la concluzia că peisajele culturale reprezintă proprietăți de patrimoniu, reprezentative sub aspect material și spiritual pentru specificul identităților locale.

Urmare a sistematizării și sintetizării materialului, am atribuit studiile, care au definit și dezvoltat domeniul, la cinci școli științifice: germană, franceză, nord-americană, rusă și românească.

Bazele studierii peisajului cultural au fost puse de *școala științifică germană*, având ca punct de plecare termenul sinonim *kulturlandshaft*. Geograful Otto Schlüter este cel care a introdus în circuitul științific acest termen în secolul al XX-lea [16, p. 177]. El a definit două forme de peisaj: *Urlandschaft* (peisajul original) sau peisajul care a existat înainte de

schimbările majore induse de om și *Kulturlandschaft* (peisajul cultural), peisajul creat prin intermediul realizărilor culturale.

Profesorul Karl Ritter, în lucrarea sa *Geografia în raport cu natura și istoria omenirii*, a efectuat un studiu privind teritoriul în complexitatea lui, natura, populația și economia. Ritter consideră pământul drept *o casă de educație*, care trebuie studiat prin analiza relației sale cu omul. Întemeietorul antropogeografiei germane, Friedrich Ratzel, explică elocvent, în lucrarea sa *Antropogeografia*, relația dintre om și mediul său natural. Tezele antropogeografice ale lui F. Ratzel despre rolul determinant al condițiilor naturale în viața socială au influențat gândirea științifică a numeroși specialiști din mediul academic german, englez, nord-american și rus. Sub aspect general, în mediul cultural german au apărut trei direcții principale de abordare a peisajelor. Direcția morfologică sub influența cercetărilor realizate de A. Humboldt, care a realizat schema etajării formațiunilor vegetale pe continentul sud-american. Prin intermediul acestei direcții s-a concretizat o nouă disciplină științifică, ecologia peisajului (geoecologia). Conform direcției holistice, apărută sub influența lui E. Kant și a lui C. Ritter, peisajele reprezintă sisteme locale de factori în interacțiune ce se integrează din etaje inferioare spre etaje superioare. A treia direcție este cea cauzală, susținută de F. Ratzel [12, p. 9].

Studiul peisajului cultural, în viziunea *școlii științifice franceze*, este influențat de concepțiile deterministe lansate de geograful umanist Paul Vidal de la Blache, care susține: „prin cultură, noi percepem instrumentele pe care le folosesc societățile în modelarea peisajelor” [17]. Un alt nume reprezentativ al geografiei franceze este Albert Demangeon. Fiind preocupat de modul de organizare a spațiului agricol și fenomenul ruralității, acesta a sistematizat, pe motive funcționale, analiza fermelor agricole [23, p. 27]. Scriitorul și filosoful iluminist francez Charles L. Montesquieu, în lucrarea sa *Spiritul legilor*, promovează ideea precum că omul prezintă o dependență exagerată față de natură și este văzut doar ca individ biologic. Particularitățile climatice, în opinia gânditorului, determină atât constituția fizică a oamenilor, cât și orânduirea lor socială și politică. Pe de altă parte, Philippe Pinchemel susține că „peisajul este interfața dintre natură și om. Acesta rezultă din interacțiunea dintre un suport geografic, dinamicile naturale fizice și biologice și ale practicilor umane” [21]. În ceea ce privește geograful Maurice Le Lannou, acesta definește peisajul ca imagine a civilizației, având în vedere, după opinia noastră, amprenta tuturor realizărilor tehnice și culturale ale comunităților, lăsate pe suprafața pământului. Cunoscutul profesor în domeniul studiului peisajelor culturale, Paul Claval, afirmă că peisajul este diferențiat și prin investițiile emoționale stabilite de către

comunitate asupra acestuia și în relaționare cu el. În acest sens, putem identifica un peisaj emoțional, cel care trezește omului anumite stări, trăiri, atașamente și asocieri. Un alt reprezentant al școlii franceze, Roger Brunet, notează că „peisajul nu este doar ceea ce se vede, dar și o sursă de informații și de senzații” [2, p. 49]. Astfel, sesizăm o parte vizibilă a peisajului, ceea ce vedem, ceea ce ne înconjoară; și partea invizibilă, ce se construiește în mentalitatea și gândirea colectivă.

Geograful Jean Brunhes pune accentul pe analiza pieselor de muzeu, considerate un izvor în studiul peisajului cultural. De asemenea, acesta este adeptul anchetei geografice ca metodă în cercetare, subliniind importanța elementelor de exploatare a mediului, identificate prin studiile elaborate în Spania și Algeria. J. Brunhes a analizat sistemele tehnice complexe prin care populația locală din aceste țări captează resursele de apă [17], contribuind astfel la îmbogățirea literaturii de specialitate cu informații privind modul de viață, activitățile, habitatul, tehnicile de ornamentare, tehnicile de construcție din peisajele culturale respective.

În 1932, sub conducerea lui Pierre Deffontaines, a fost realizată o culegere de studii privind peisajele urbane, care cuprind cercetări cu referire la: *Geografia orașelor* (de Pierre Lavedan); stilurile de viață (*Mediterranean. Oamenii și realizările lor* de Charles Nasul); activitatea omului în anumite împrejurări spațiale și geografice (*Omul și pădurea* de Pierre Deffontaines); în unele medii (*Omul și Sahara* de Henri-Paul Eydoux) sau anumite condiții de mediu (*Omul și iarna în Canada* de Pierre Deffontaines) [11, p. 5-13]. Beneficiind de contribuțiile înaintașilor, deschizătorul de perspective spre un alt component tip al peisajului cultural, și anume cel rural, este cunoscutul geograf Albert Demangeon. Acestuia i-a urmat August Meitzen, care a subliniat coerența unor structuri agricole, tipuri de soluri și forme de locuințe în cercetarea spațiului rural. În ce privește această abordare, observăm o similitudine conceptuală dintre aserțiunile lui A. Meitzen și cele ale etnologului român Ion Ghinoiu, care oferă o clasificare a satelor după forma de valorificare a terenurilor, dezvoltând mai târziu tipologia de peisaje etnografice.

Istoricul francez Marc Bloch, în lucrarea *Caracterele originale ale istoriei rurale franceze*, identifică principalele tipuri de peisaje agricole franceze și încearcă să explice geneza acestora prin reconstituirea istoriei lumii rurale franceze, în special a celei din Evul Mediu. Alte cercetări în acest domeniu sunt cele ale ruralistului Gaston Roupnel. Drept concluzie, în concepția școlii franceze, omul trebuie studiat prin prisma așezărilor pe care le creează, a influențelor exercitate de acesta asupra elementelor fizice ale naturii, întrucât sunt acțiuni persistente de modelare și transformare a peisajului.

Școala științifică nord-americană a conceput peisajul cultural prin prisma geografiei culturale, având la bază experiența europeană în domeniu, dar a formulat, în același timp, teorii proprii. Profesorul de geografie David Lowenthal consideră peisajul nu doar ca produs al acțiunilor umane din trecut, ci ca simbol tangibil al atașamentului oamenilor față de trecut [1, p. 18]. Geografii Peirce F. Lewis și Donald W. Meinig au contribuit la conturarea domeniului cu eseuri despre viața cotidiană a populației americane. Având la bază direcția peisagistică germană de la sfârșitul secolului XIX-lea, cercetătorii nord-americani au conceput peisajul ca produs cultural.

Antropologul Franz Boas, adept al teoriei difuzioniste, a emis două teze: 1) diferențele culturale sunt adaptate la cadrul natural local (mediul); 2) conceptualizarea istorică a mediului. Acesta din urmă scoate în evidență interdependența cultură-comunitate-timp cronologic natural și spiritual. De asemenea, antropologul menționează că felul de percepție a mediului, valorile, credințele societăților corespund anturajului în care trăiește și se află omul, iar odată ce acesta emigrează într-o altă regiune, se schimbă anturajul, elementele culturale și credințele lui [22, p. 6]. Astfel, în subconștientul ființei umane există anumite peisaje mentale; în urma deplasării omului pe alte teritorii, acesta are tendința să caute, să compare sau chiar să modeleze peisaje asemenea celor din teritoriile de baștină.

Geograful american Carl O. Sauer, reprezentant de seamă al școlii de la Berkley, oferă o definiție peisajului cultural, devenită clasică în acest domeniu de cercetare: „Peisajul cultural este creat în baza unui peisaj natural de către un grup cultural. În consecință, cultura este agentul, zona naturală este mediul, peisajul cultural este rezultatul” [6]. Această idee ne îndeamnă să considerăm peisajele drept mărturii ale istoriei și medii prielnice de evoluție culturală și civilizațională a comunităților umane. Autorul mai menționează că nu există peisaje culturale model sau etaloane: varietatea peisajelor naturale combinate cu varietatea activităților umane oferă un număr variat și concret de peisaje contemporane. De altfel, în opinia noastră, peisajul perceput ca model poate fi doar în cadrul și pentru o comunitate concretă, care încearcă, prin activitatea culturală, să creeze un spațiu dispunând de o ordine și imagine perfectă corespunzătoare sistemului de cunoștințe, valori, experiențe și aspirații proprii ei.

Adeptii ai determinismului francez au existat, de asemenea, în SUA și Australia. Dintre aceștia merită să-i menționăm pe geograful american Ellsworth Huntington și geograful australian Griffith Thomas Taylor. În SUA, John Leighly optează pentru aspectul neștiințific al *environmentalism*-ului (ecologismului), iar Carl O. Sauer argumentează rolul activ al omului în landșaft [24, p. 28]. Filologul american

și precursorul conceptului de dezvoltare durabilă, George Perkins Mars a elucidat acțiunea primordiale a omului asupra naturii în lucrarea *Omul și natura*, apărută în anul 1864 [24, p. 25].

Un aport important la conturarea problematicii domeniului a adus *școala științifică rusă* prin cercetări efectuate atât de geografi, cât și de etnologi. Termenul de peisaj cultural a fost introdus în literatura de specialitate rusă de către Lev Berg la începutul secolului al XX-lea, în articolul său *Obiectul și scopul geografiei* [28, p. 133]. Un alt reprezentant, Vasili Dokucaev, care a activat și în spațiul nostru, afirmă că studiul lumii trebuie să fie considerat unul „genetic, secular”. În opinia acestuia, există dintotdeauna o legătură între natura moartă și cea vie, între lumea plantelor, animalelor și domeniul mineralelor, pe de o parte, și omul și viața spirituală, de cealaltă parte [29]. Geograful și landșaftologul rus F. Milikov a adoptat o viziune pragmatică, considerând că peisajele culturale sunt un rezultat al gestionării raționale a teritoriului. Acesta afirmă că valoarea lor are tendința de a fi mai mare decât cea a peisajului natural, pe al cărui fundament apar [28, p. 136].

Profesorul landșaftolog al Universității de Stat din Moscova, Vl. Nikolaev, a identificat trei componente principale ale peisajului cultural ca sistem natural și uman: natural, social și productiv – însumând astfel ceea ce subliniază autorii menționați mai sus. Trebuie remarcată o altă interpretare a peisajului cultural, care se bazează pe conceptul noosferei, emis de omul de știință și filosoful secolului al XX-lea, Vl. Vernadski. Conform acestuia, peisajul este rezultatul activității umane creative, intelectuale, asupra transformării și dezvoltării intenționate a biosferei. În acest caz, cultura este observată ca rezultat al diferitor tipuri de activități intelectuale și materiale umane, determinate de relația sa cu lumea din jur [26].

La sfârșitul anilor '40 – începutul anilor '50 ai secolului al XX-lea, D. Bogdanov, în articolul său *Peisajele culturale din nord-vestul văii munților Pamir și posibilitatea transformării lor*, nota că, în comunitatea socială a acestei perioade, dezvoltarea peisajului cultural era în interesul întregului popor, dacă se pune accent pe ideile științifice purtătoare de schimbare și creatoare de peisaje culturale transformate. Autorul a subliniat, de fapt, schimbările majore survenite asupra peisajului în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, mutații care aveau să devină ulterior puncte de dezechilibru în mediul natural. Autorul are în vedere, în special, perioada permegătoare acestei deflagrații mondiale, când spațiul era conceput ca sursă nesecată de beneficii în vederea asigurării economiilor statelor cu cele necesare, puse pe picior de război, chiar și cu prețul exploatării excesive și degradării mediului. I. Sauşkin, unul dintre primii geografi ruși care a studiat peisajele culturale, a menționat că „acestea pot fi considerate teritorii în

care sunt prezente activitatea umană, ce a schimbat echilibrul și interacțiunea dintre obiecte și fenomenele naturale. Astfel, peisajul a dobândit noi calități și valori, față de cel anterior” [28, p. 135].

Influențat de tezele lui F. Ratzel, un alt reprezentant al școlii ruse de geografie, Aleksandr A. Kruber, afirma că, asemenea tuturor ființelor vii de pe Terra, omul este supus acelorași legi ale naturii care determină cu o fatalitate inevitabilă atât condițiile așezărilor, cât și particularitățile modului de viață al omului. O viziune aparte asupra cercetării peisajului cultural a aplicat geograful Anatoli Isacenko, care a propus delimitarea a două calități importante ale acestuia, și anume: înalta productivitate și eficiență economică; un mediu ecologic optim pentru comunitatea umană – calități ce se circumscriu noțiunii de durabilitate. Într-un sens restrâns, A. Isacenko a ajuns la ideea că concepția modernă a peisajului cultural se orientează în două direcții. Prima direcție rezultă din cadrul landșaftologiei ruse clasice, care concepe peisajul cultural ca un complex dublu, în care acționează atât procese naturale (spontane, firești), cât și procese strict concepute de om. A doua direcție este cea interdisciplinară, în care peisajul cultural este cercetat prin intermediul disciplinelor umanitare [31], reliefându-i-se concomitent multiple funcții și particularități.

O analiză a peisajului cultural a fost semnată și de geograful rus Vl. Kaganski – *Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство*, în cadrul căreia acesta examinează rolul major al proceselor, formelor culturale asupra peisajelor, relațiilor de interdependență dintre ele [30, p. 576].

Ținând cont de faptul că, în etapa actuală, sunt necesare conturarea și adoptarea de noi abordări și direcții de cercetare a peisajului cultural, în cadrul Catedrei peisagistică a Universității de Stat din Moscova, sub conducerea profesorului Natalia Kaluțkova, a fost statornicită ideea cercetării etno-culturale a conceptului de peisaj cultural.

Prin urmare, ca rezultat al cercetărilor de până acum, în cadrul școlii ruse s-au conturat trei interpretări diferite ale termenului de *peisaj cultural*: prima interpretare definește peisajul drept unul antropogen, modificat de om conform unui plan bine stabilit, posesor al unor înalte valori estetice și funcționale; cea de-a doua interpretare descrie peisajul cultural ca un fel de teren ce, în decursul unei perioade îndelungate, a constituit adăpostul unui anumit grup de oameni purtători de valori culturale specifice; cea de a treia interpretare susține că în formarea și dezvoltarea peisajului cultural joacă un rol activ valorile spirituale și intelectuale, păstrate și transmise din generație în generație sub formă de informații, care fac parte din ea și sesizează impactul altor componente materiale ale peisajului asupra ei [27, p. 9].

O realizare importantă în cercetarea peisajelor culturale aparține geografului și cercetătorului rus Y. Vedenin din cadrul Institutului Patrimoniului din Moscova. Lucrarea sa de anvergură *Культурный ландшафт как объект наследия*, publicată în 2011, prezintă o sinteză amplă, care confirmă și explică peisajul cultural ca obiect de patrimoniu. Demersul teoretic al autorului este susținut de descrieri de peisaje culturale ale regiunilor concrete de pe teritoriul Federației Ruse. În baza unui set de algoritmi bine stabiliți, autorul analizează fundamental peisajul cultural sub aspect geografic, istoric și etnologic.

Școala științifică românească este fortificată de studii în domenii precum geografia, etnologia, sociologia. Cercetarea peisajului din punct de vedere al geografiei, geografiei culturale a fost realizată în lucrările profesorului Ion Donisă, *Peisajul geografic în lumina concepției sistemice* din 1979; a lui Lucian Drăguț, *Geografia peisajului*, apărută în 2000, *Tipuri de peisaje rurale în Banat* (2001), de C. Vert. În 2014 a ieșit de sub tipar lucrarea *Peisaje culturale a geografilor Pompei Cocean și Nicoleta David*. Autorii au efectuat o analiză a conceptului de peisaj cultural, evidențiază structura și elementele componente.

Un argument al actualității conceptului cercetat îl constituie reuniunile științifice cu generice circumscrise domeniului. Astfel, în anul 2009, la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași a fost organizat Simpozionul de geografie „Dimitrie Cantemir”, cu participarea cunoscutului profesor francez în studiul peisajului cultural, Paul Claval. Un alt simpozion, *Peisajul cultural: percepție, cunoaștere, conștientizare și acțiune*, a fost organizat (2013) la București sub egida Universității „Spiru Haret”.

O lucrare de amploare despre peisajul rural la nivel regional este *Țara Vrancei – studiu de geografie culturală* (2011). Autorul analizează tendințele ce susțin ideea că habitatul uman și valorile promovate de acesta sunt o manifestare a factorilor geografici. Se prezintă o analiză prospectivă prin care autorul încearcă să identifice obiectivele și cerințele de referință pentru dezvoltarea satului vrâncean fără a pune la îndoială identitatea sa spațială, socială, culturală [8, p. 14]. Lucrarea se dorește a fi o reactualizare a peisajelor culturale pierdute și modelate în timp.

Un alt teritoriu cercetat a fost *Nordul Maramureșului și Țara Oașului*. Conform autoarei, Carmen Dărăbuș, lemnul, pământul și piatră au fost tradițional materialele de construcție care asigurau o legătură organică între natură, om și modul lui de viață [10, p. 585]. Tot în paginile lucrării autoarea menționează că biserica reflectă locuirea în univers, iar casa – locuirea în viața lumească [10, p. 587].

Analiza conceptului de peisaj într-un cadru teoretic interdisciplinar, cuprinzând antropologia mediului, geografia umană, economia agrară, marketingul turistic, o face sociologul Monica Livia-Stroe

în lucrarea *Cum devine natura valoare adăugată: Producția de peisaj rural și alimentar alternativ în Târnava Mare* (2012). Lucrările cu caracter etnologic și etnografic, axate pe aspecte ale conceptului, cuprind nume precum cele ale lui V. Butură, I. Ghinoiu, L. David. În lucrarea *Etnografia poporului român. Cultura materială* (1978), Valer Butură menționează că în peisajul etnografic „se surprind trăsături comune datorate legăturilor strânse și schimbului permanent de bunuri materiale și culturale. [...] De-a lungul timpului, oamenii au transformat peisajul natural într-un peisaj etnografic numit de unii cercetători peisaj cultural, peisaj umanizat etc. Peisajul etnografic s-a dezvoltat odată cu societatea” [3, p. 13]. Etnologul român Ion Ghinoiu definește, în *La contribution des géographes et des ethnographes à l'établissement d'une typologie de l'habitat rural traditionnel en Roumanie*, peisajul etnografic contemporan drept „o sinteză inedită la care au contribuit spiritul inventiv al omului creator de civilizație și cultură, mediul geografic și timpul” [14, p. 93].

O cercetare de amploare, coordonată de profesorul I. Ghinoiu, a fost cuprinsă în cele cinci volume ale *Atlasului etnografic român* (2003, 2005, 2008, 2011, 2013), care pot fi considerate o sursă relevantă de studiu al peisajului etnografic, precum și un model metodologic relevant pentru cercetările transdisciplinare. În lucrarea *Peisaje etnografice din România*, apărută în 2015, L. David menționează că „peisajul etnografic este mărturia durabilă a osmozei omului cu natura, a creativității lui generatoare de cultură și civilizație, portul cu care poporul a gătit pământul pe care îl locuiește, în funcție de nevoile sale, de-a lungul mileniilor. Lucian David consideră peisajul parte componentă a peisajului etnologic, el sintetizează latura materială și spirituală a unei etnii, are o fizionomie proprie ca rezultat al interacțiunii și interrelațiilor dintre componente și posedă anumite caracteristici ce îi permit nu numai identificarea, dar și delimitarea” [9, p. 57].

Conceptul de peisaj cultural a beneficiat de proiecte în cadrul Muzeului Etnografic al Transilvaniei. Acestea prevăd cercetarea peisajului cultural la nivel regional, inclusiv protejarea peisajelor de către stat. În acest sens, *Proiectul peisaje culturale* are drept scop protejarea peisajelor istorice în vederea consolidării identităților regionale și a economiilor locale. Proiectul își propune următoarele obiective: identificarea elementelor de peisaj cultural; cercetarea aspectelor dinamicii peisajelor, cu accent pe regiunea Munților Apuseni, revitalizarea meșteșugurilor populare. Proiectul *Moștenire culturală rurală* urmărește elaborarea studiilor *Dinamica peisajului în dezvoltarea spațială și Peisaj cultural valoros în regiunea Munților Apuseni* [18].

Pentru a completa tabloul general al nivelului actual al cercetării, vom examina și performanțele

autorilor din Ucraina. Cercetările geografice și etnologice despre peisajul cultural din țara vecină au avut ca obiect zone regionale și locale. În opinia profesorilor de la Universitatea Științelor Agricole din Suedia, Marine Elbakidze și Per Angelstam, sistemul rural tradițional – component al peisajului cultural cercetat de aceștia – din Carpații ucraineni este un element socio-cultural integral al peisajelor forestiere [13, p. 28]. În 2005, la descrierea zonei de studiu în lucrarea *Implementing sustainable forest management in Ukraine's Carpathian mountains: the role of traditional village systems*, autorii au aplicat următoarele criterii principale: tipurile de resurse naturale folosite de localnici; practicile de utilizare a terenului aplicate în regiune; principalele bunuri și servicii produse de către localnicii proprietari de pământ [13, p. 28]. În același timp, profesorul american de geografie istorică Ian D. White a afirmat că Munții Carpați ucraineni reprezintă un model de dezvoltare istorică complexă a peisajelor rurale europene [25]. Aceiași autori, M. Elbakidze și P. Angelstam, au ajuns la concluzia că peisajele culturale asociate din sistemul tradițional rural în regiunea Skole aparțin categoriei II conform Ghidului operațional al UNESCO. Prin urmare, reprezintă un peisaj organic evoluat. Acest tip de peisaj este „rezultatul imperativelor sociale, economice, administrative și/sau religioase, dezvoltându-se până în prezent din și prin asocierea cu mediul natural. Asemenea peisaje reflectă procesul evoluției formelor și componentelor sale” [19, p. 86].

Potrivit autorilor, peisajul cultural din regiunea Skole are o înaltă valoare datorită istoriei sale îndelungate. Acest peisaj reflectă tradiții culturale și chiar antice de utilizare a pământului pe înălțimile carpatice. Sistemul tradițional rural cu zonele sale caracteristice de utilizare a pământului, de la centru spre periferie, mai este o unitate de bază a peisajului cultural. În această regiune s-au păstrat numeroase forme de culturalizare a spațiului: biserici din lemn datate din secolele XVII–XVIII, case tradiționale din lemn, cruci din lemn, care sunt încă păstrate cu grijă [13, p. 35]. În consecință, autorii au identificat un nou tip de peisaj – peisajul cultural renăscut. Un peisaj cultural renăscut este cel care posedă *un rol social activ în societatea contemporană, care își păstrează cunoștințele tradiționale, în pofida cataclismelor politice, și în care procesul evolutiv este imprevizibil din cauza activității instabile* privind folosirea terenurilor. Peisajul renăscut poate fi a treia subcategorie a peisajului organic evoluat [13, p. 36].

De o cercetare aprofundată a beneficiat regiunea Podolia din nord-vestul Ucrainei. În acest sens, menționăm lucrările lui V. M. Volovik, *Ландшафтна структура «штетлів» Поділля* și *Етнокультурні ландшафти містечок Поділля*. Un alt studiu monografic dedicat peisajului rural este lucrarea lui Mihail D. Grodzinski (2005), *Пізнання ланд-*

шафту: місце і простір. Recunoașterea peisajelor culturale ca forme de patrimoniu este întâlnită și în lucrările lui Iuri V. Șah. Aici aducem ca exemplu studiul acestuia din 2013, *Проблеми и перспективы сохранения культурных ландшафтов как части культурного наследия*.

Cercetările științifice asupra peisajului cultural în Republica Moldova cunosc realizări modeste, dar cu tendințe spre diversificare și îmbogățire. În acest context, menționăm lucrarea *Peisajul Cultural Orheiul Vechi* (2010) de Gheorghe Postică, care oferă un model generic pentru dosarul UNESCO de caracterizare a unui peisaj cultural. Relevarea retrospectivă științifică a conceptului ne determină pertinent să insistăm și pe analiza statutului juridic al acestuia, fapt care ne ajută să-i sesizăm și înțelegem multiplele conjuncturi în care este utilizat, protejat juridic și promovat. Prin urmare, peisajul cultural a devenit obiect de cercetare cum un sfert de secol, la începutul anilor '90, când Comitetul pentru Patrimoniul Mondial a ajuns la concluzia că peisajele culturale reprezintă proprietăți de patrimoniu, care reflectă specificul identităților locale prin ocupații, prin adaptarea acestora la mediul geografic locuit în decursul timpului. Prin urmare, noțiunea de *peisaj cultural* devine parte a numeroase acte legislative, convenții naționale și internaționale, obiect de cercetare și de discuții la diferite forumuri și conferințe de specialitate. Primul eveniment decisiv privind plasarea noțiunii de peisaj cultural în circuitul legislativ a fost ședința organizată în comuna La Petite-Pierre, departamentul Bas-Rhin, Franța, din septembrie 1992. În cadrul acestei ședințe, au fost identificate trei categorii de peisaje culturale, adoptate ulterior la Sesiunea a 17-a a Comitetului pentru Patrimoniul Mondial în Santa Fe (SUA) din 1992. A doua ședință a experților s-a desfășurat la Templin/Schorfheide (Germania) în octombrie 1993, în cadrul căreia au fost prezentate exemple concrete de peisaje culturale din întreaga lume. În cadrul acestei ședințe a fost înscris *primul peisaj cultural pe Lista Patrimoniului Mondial – Parcul Național Tongariro* din Noua Zeelandă. La inițiativa Comitetului pentru Patrimoniul Mondial au fost lansate diferite programe privind peisajele culturale, precum *Planul de acțiuni pentru vizitor*. Lucrarea cuprinde o serie de articole explicative din domeniu: Peisajele culturale în strategia globală pentru Patrimoniul Mondial (elaborat de Bernd van Droste); Strategia globală pentru o listă reprezentativă a patrimoniului mondial, prin care se punctează acțiunile, obiectivele principale ce trebuie realizate pentru un management mai eficace al spațiilor rezultate din relațiile activității umane și mediului natural.

La nivel european, documentul ce reglementează statutul și importanța peisajelor culturale este *Convenția europeană a peisajului*, aprobată la Florența în 2000, pe care Republica Moldova a ratificat-o în 2002. Convenția stabilește următoarele categorii de

peisaje: *peisaje deosebite, peisaje obișnuite și peisaje degradate*. Conform convenției, peisajul este definit ca „patrimoniu comun care contribuie la formarea culturilor locale, o componentă a patrimoniului natural și cultural european, contribuie la bunăstarea umană, la consolidarea identității europene, impune o dezvoltare durabilă prin armonizarea necesităților sociale cu activitățile economice și cele de mediu [4].

Alte două documente privind mențiunea conceptului de peisaj cultural sunt *Convenția Faro și Declarația de la Nara*. Conform Convenției Faro, statele semnatare se angajează să promoveze o abordare integrată a politicilor referitoare la diversitatea culturală, biologică, geologică și peisajeră, vizând echilibrul între aceste componente [5]. În Declarația de la Nara se pune accent pe autenticitate drept condiție ce trebuie să o dețină proprietățile din Lista patrimoniului mondial, inclusiv peisajele culturale. Potrivit declarației, peisajele culturale, deși au fost locuite și s-au dezvoltat sub impactul mutațiilor sociale și economice specifice, continuă să aibă o valoare naturală, etnografică, istorică și artistică nu doar în măsura autenticității lor formale, ci și a semnificației istorice și a contextului spațial [7]. În declarație se mai stipulează că peisajele culturale prezintă un grad înalt de autenticitate în funcție de modul și felul în care acestea reflectă relațiile și organizarea dintre activitatea umană și elementul naturii, precum și caracterul exemplar al evoluției lor.

Interesul și acțiunile la nivel internațional îndreptate spre monitorizarea și susținerea peisajelor culturale sunt concretizate și stipulate în documente precum *Ghidul european de observație a patrimoniului rural CEMAT* (Ljubliana, 2003), *Cartea australiană ICOMOS (Burra Charter) pentru conservarea locurilor cu semnificație culturală*. O recomandare ar fi adoptarea la nivel național și regional a proiectelor de cercetare, monitorizare, protejare a peisajelor, precum sunt cele implementate în diferite state și regiuni europene, cade exemplul, în România – *Omul, Peisajul și Biodiversitatea* (1995–1999), *Utilizarea pământului – fermierul manager al peisajului* (1996–2001) sau în Danemarca – *Peisajul agrar* (1998–2001), Estonia – *Arhitectura rurală și peisajul rural, cercetare și management* (2007–2010) [20, p. 96] etc. Cea mai recentă manifestare privind peisajele culturale este cea de-a 24-a ediție a Conferinței generale a Consiliului Internațional al Muzeelor (ICOM). Întrunirea a avut loc la 3–9 iulie 2016, la Milano (Italia), având genericul „Muzeele și peisajele culturale”. Conform Consiliului Internațional al Muzeelor, tema conferinței a fost aleasă pentru a încuraja, a arăta relația specifică a muzeelor cu contextul lor spațial și cultural, subliniind, în același timp, că „peisajul este cu siguranță contextul în care noi locuim și care ne înconjoară, cu toate imaginile și simbolurile ce îl caracterizează” [15].

Drept concluzie, ne raliem ideii că actualitatea cercetării conceptului de peisaj cultural și protejării obiectelor de patrimoniu juxtapse lui este conferită de realitățile curente ecologice, politice și culturale ale comunităților, de conștientizarea de către colectivități a valorii lor identitare.

Referințe bibliografice

1. Alderman D., Inwood J. Landscapes of Memory and Socially. In: Just Futures more, p. 18. http://www.academia.edu/2252709/Landscapes_of_Memory_and_Socially_Just_Futures (vizitat 20.02.2014).
2. Bertrand G. Le paysage entre la nature et la société. In: *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud*, tome 49, no. 2. Toulouse: Presses Universitaires, 1978, p. 239-258.
3. Butură V. Etnografia poporului român. Cultura materială. Cluj-Napoca: Dacia, 1978.
4. Convenția Europeană a Peisajului. Florența, 2000.
5. Convenția-cadru a Consiliului Europei privind valoarea patrimoniului cultural pentru societatea de la Faro, din 27 octombrie 2005.
6. Cultural Landscape. In: <https://www.scahome.org/publications/proceedings/Proceedings.11Fleming.pdf> (vizitat 23.03.2015).
7. Documentul despre autenticitate de la Nara, UNESCO, 1994.
8. Damian N. Țara Vrancei – studiu de geografie culturală. Focșani: Terra, 2011.
9. David L. Peisajele etnografice din România. București: Ed. Etnologică, 2015.
10. Dărăbuș C. Forme de reconfigurare a peisajului construit, p. 585. In: http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/585-590%20DARABUS%20Carmen%202008.pdf (vizitat 17.01.2016).
11. Deffontaines P. Défense et illustration de la géographie humaine. In: *La Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, no. 1. Paris: Musée de L'Homme, 1948, p. 5-13.
12. Drăguț L. Geografia peisajului. Cluj: Ed. Presa Universitară Clujeană, 2000.
13. Elbakidze M., Angelstam P. Implementing sustainable forest management in Ukraine's Carpathian mountains: the role of traditional village systems. In: *Forest Ecology & Management*, no.1. Amsterdam: Elsevier, 2007, p. 28-39.
14. Ghinoiu I. Popasuri etnografice românești. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
15. I.C.O.M. In: <http://network.icom.museum/icom-milan-2016/news/detail/article/icom-milano-2016-programme-is-online/> (vizitat 05.07.2016).
16. James P. E., Martin G. All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas. New York: John Wiley & Sons, 1981.
17. La dimension culturelle de la géographie humaine française: genres de vie et paysages. In: *Environnement*, 2012. <http://environnement.savoir.fr/la-dimension-culturelle-de-lageographie-humaine-francaise-genres-de-vie-et-paysages/> (vizitat 23.03.2015).
18. Muzeul Etnografic al Transilvaniei. Peisaje culturale – protejarea peisajelor istorice în vederea întăririi identităților regionale și a economiilor locale. In: <http://>

www.muzeuletnografic.ro/ro/parcul-etnografic-national-romulus-vuia/peisaje-culturale (vizitat 22.12.2014).

19. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention 2008. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2008.

20. Palang H. Landscape and rural heritage. In: European spatial planning and landscape, no 88. Sixth meeting of the Workshops of the Council of Europe for the implementation of the European Landscape Convention, Sibiu, Romania, 20–21 September 2007. Concil of Europe Publishing, 2009, p. 89-96.

21. Pinchemel P., Pinchemel G. La face de la terre. *Éléments de géographie*. Paris: A. Colin, 1988.

22. Taylor K. Landscape and Memory: cultural landscapes, intangible values and some thoughts on Asia. Canberra: The Australian National University, 2008, act 0200.

23. Vert C. Geografia populației și așezărilor umane. Timișoara: Universitatea de Vest din Timișoara, 2000.

24. Vert C. Tipuri de peisaje rurale în Banat. Timișoara: Mirton, 2001.

25. Whyte I. D. Rural Europe since 1500: Areas of retardation and tradition. In: Butlin „An historical Geography of Europe”. London: Oxford University Press, 1998, p. 243-258.

26. Веденин Ю. А., Чалая И. П. Культурно-ландшафтное районирование Тверской области. Москва: Институт наследия, 1997.

27. Веденин Ю. А., Кулешова М. Е. Культурный ландшафт как объект культурного и природного наследия. In: Известия АН. Серия географическая, № 1. Москва: Известия АН, 2001, с. 7-14.

28. Веденин Ю. А., Кулешова М. Е. Культурный ландшафт как объект наследия. Институт Наследия. Москва: Дмитрий Буланин, 2004.

29. Докучаев В. В. К учению о зонах природы. In: Избранные сочинения. Т. II. Москва: Сельхозгиз, 1949, с. 317-329.

30. Каганский В. Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. Москва: Новое литературное обозрение, 2001, p. 576.

31. Кусков А. С., Арсеньева Е. И. Устойчивое развитие туризма: направления, тенденции, технологии. In: Сборник материалов международной научно-практической конференции. Улан-Удэ: БИП, 2005, с. 15-25.

References

1. Alderman D., Inwood J. Landscapes of Memory and Socially. In: Just Futures more, p. 18. http://www.academia.edu/2252709/Landscapes_of_Memory_and_Socially_Just_Futures (vizitat 20.02.2014).

2. Bertrand G. Le paysage entre la nature et la société. In: *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud*, tome 49, no. 2. Toulouse: Presses Universitaires, 1978, p. 239-258.

3. Butură V. Etnografia poporului român. Cultura materială. Cluj-Napoca: Dacia, 1978.

4. Convenția Europeană a Peisajului. Florența, 2000.

5. Convenția-cadru a Consiliului Europei privind valoarea patrimoniului cultural pentru societatea de la Faro, din 27 octombrie 2005.

6. Cultural Landscape. In: <https://www.scahome.org/publications/proceedings/Proceedings.11Fleming.pdf> (vizitat 23.03.2015).

7. Documentul despre autenticitate de la Nara, UNESCO, 1994.

8. Damian N. Țara Vrancei – studiu de geografie culturală. Focșani: Terra, 2011.

9. David L. Peisajele etnografice din România. București: Ed. Etnologică, 2015.

10. Dărăbuș C. Forme de reconfigurare a peisajului construit, p. 585. In: http://www.philippide.ro/distorsi-onari_2008/585-590%20DARABUS%20Carmen%2008.pdf (vizitat 17.01.2016).

11. Deffontaines P. Défense et illustration de la géographie humaine. In: *La Revue de géographie humaine et d'éthnologie*, no. 1. Paris: Musée de L'Homme, 1948, p. 5-13.

12. Drăguț L. Geografia peisajului. Cluj: Ed. Presa Universitară Clujeană, 2000.

13. Elbakidze M., Angelstam P. Implementing sustainable forest management in Ukraine's Carpathian mountains: the role of traditional village systems. In: *Forest Ecology & Management*, no. 1. Amsterdam: Elsevier, 2007, p. 28-39.

14. Ghinoiu I. Popasuri etnografice românești. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

15. I.C.O.M. In: <http://network.icom.museum/icom-milan-2016/news/detail/article/icom-milano-2016-programme-is-online/> (vizitat 05.07.2016).

16. James P. E., Martin G. All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas. New York: John Wiley & Sons, 1981.

17. La dimension culturelle de la géographie humaine française: genres de vie et paysages. In: *Environnement*, 2012. <http://environnement.savoir.fr/la-dimension-culturelle-de-lageographie-humaine-francaise-genres-de-vie-et-paysages/> (vizitat 23.03.2015).

18. Muzeul Etnografic al Transilvaniei. Peisaje culturale – protejarea peisajelor istorice în vederea întăririi identităților regionale și a economiilor locale. In: <http://www.muzeuletnografic.ro/ro/parcul-etnografic-national-romulus-vuia/peisaje-culturale> (vizitat 22.12.2014).

19. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention 2008. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2008.

20. Palang H. Landscape and rural heritage. In: European spatial planning and landscape, no 88. Sixth meeting of the Workshops of the Council of Europe for the implementation of the European Landscape Convention, Sibiu, Romania, 20–21 September 2007. Concil of Europe Publishing, 2009, p. 89-96.

21. Pinchemel P., Pinchemel G. La face de la terre. *Éléments de géographie*. Paris: A. Colin, 1988.

22. Taylor K. Landscape and Memory: cultural landscapes, intangible values and some thoughts on Asia. Canberra: The Australian National University, 2008, act 0200.

23. Vert C. Geografia populației și așezărilor umane. Timișoara: Universitatea de Vest din Timișoara, 2000.

24. Vert C. Tipuri de peisaje rurale în Banat. Timișoara: Mirton, 2001.

25. Whyte I. D. Rural Europe since 1500: Areas of retardation and tradition. In: Butlin „An historical Geography of Europe”. London: Oxford University Press, 1998, p. 243-258.

26. Vedenin Yu. A., Chalaya I. P. Kul'turno-landshafnoe raionirovanie Tverskoi oblasti. Moskva: Institut naslediya, 1997.

27. Vedenin Yu. A., Kuleshova M. E. Kul'turnyi landschaft kak ob'ekt kul'turnogo i prirodnoogo naslediya. In: Izvestiya AN. Seriya geograficheskaya, nr. 1. Moskva: Izvestiya AN, 2001, s. 7-14.

28. Vedenin Yu. A., Kuleshova M. E. Kul'turnyi landschaft kak ob'ekt naslediya. Institut Naslediya. Moskva: Dmitrii Bulanin, 2004.

29. Dokuchaev V. V. K ucheniyu o zonah prirody. In: Izb. soch. Tom. II. Moskva: Sel'hozgiz, 1949, s. 317-329.

30. Kaganskii V. L. Kul'turnyi landschaft i sovetskoe obitaemoe prostranstvo. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2001, p. 576.

31. Kuskov A. S., Arsenëva E. I. Ustoichivoe razvitiye turizma: napravleniya, tendencii, tehnologii. In: Sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferencii. Ulan-Ude: BIP, 2005, s. 15-25.

Dorina Onica (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei.

Дорина Оника (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Dorina Onica (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: dorinaonica@yahoo.com



Peisaj agrar, regiunea Lorraine – Franța, 2013
(Foto D. Onica)



Peisaj urban, Lübeck – Germania, 2012
(Foto D. Onica)



Cetatea Mytilene, insula Lesbos – Grecia, 2014
(Foto D. Onica)



Peisaj ritualic, mănăstirea Sumela – Turcia, 2014
(Foto D. Onica)

Alina FELEA

DIN ISTORIA ALIMENTAȚIEI POPULAȚIEI DIN ȚARA MOLDOVEI: CONSUMUL CRUSTACEELOR, MOLUȘTELOR ȘI FRUCTELOR DE MARE (secolul al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea)

Rezumat

Din istoria alimentației populației din Țara Moldovei: consumul crustaceelor, moluștelor și fructelor de mare (secolul al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea)

Cercetarea se referă la cunoașterea obiceiurilor alimentare ale populației din Țara Moldovei în secolului al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea, printre care se numără și consumul crustaceelor, moluștelor și fructelor de mare, subiect rar cercetat în istoriografie. Problema este importantă pentru cunoașterea istoriei alimentației populației din Țara Moldovei, dar și pentru informațiile despre viața cotidiană, tradițiile și obiceiurile moștenite, cultura alimentară a comunității. Prezența frecventă a crustaceelor și moluștelor în rația alimentară se explică prin câțiva factori de natură geografică (rețeaua hidrografică bogată), economico-socială (accesibilitatea, aliment suplimentar în timpul foametei), religioasă (perioada posturilor) și mentală (influența obiceiurilor alimentare din Occident, dar și tradiția consumului alimentar) etc. Schimbările la nivel mental, în special la boieri, sunt demonstrate prin introducerea în meniu, conform obiceiurilor occidentale, a fructelor de mare și a altor produse exotice, dar și prin consumul melcilor, scoicilor etc. Consumul și modul de preparare, de exemplu a racilor, este demonstrat și prin expresiile populare, precum *Roșu ca racul* (sau *ca un rac fiert*), care desemnează o persoană foarte roșie la față sau care a roșit.

Cuvinte-cheie: alimentație, istorie, Țara Moldovei, produse piscicole, crustacee, moluște, fructe de mare.

Резюме

Из истории питания населения Молдавского княжества: потребление ракообразных, моллюсков и морепродуктов (XVII – начало XIX вв.)

Данная статья исследует один из аспектов истории питания населения Молдавского княжества в XVII – начале XIX вв., а именно – употребление в пищу ракообразных, моллюсков и морепродуктов, тему, которая мало освещена в историографии. Изучение этого вопроса важно для понимания истории питания населения, а также для получения информации о повседневной жизни, унаследованных традициях и обычаях, культуре питания общества и др. Частое присутствие ракообразных и моллюсков в меню населения объясняется рядом факторов, среди которых географический (богатая гидрографическая сеть), социально-экономические (доступность, дополнительное питание во время голода), религиозный (питание во время постов) и ментальный фактор (влияние западных пищевых традиций и потребление традиционной

пищи). Ментальные изменения, особенно у бояр, демонстрируются путем диверсификации меню морепродуктами и другими экзотическими продуктами, а также использования в пищу улиток, мидий. Способ приготовления и употребления, например, раков демонстрируется и посредством народных выражений: *красный как рак* (или *покраснеть, как вареный рак*), обозначающих покрасневшее лицо человека.

Ключевые слова: питание, история, Молдавское княжество, рыбные продукты, ракообразные, моллюски, морепродукты.

Summary

The history of food consummation of population in Moldova: eating crustaceans, mollusks and seafood (XVII – the beginning of XIX centuries)

The research aims at the knowledge of the food habits of the population of Moldova in the XVII – beginning of the XIX centuries, including the consumption of crustaceans, molluscs and seafood, a topic rarely researched in historiography. The issue is important for understanding the history of nutrition of the population of Moldova, but also for getting information about the daily life, inherited traditions and customs, the food culture of the community. The frequent presence of crustaceans and molluscs in the food ration can be explained by a few factors such as geographic (rich hydrographic network), economic and social (availability, additional food during famine, etc.), religious (religious fasting period), mental (rallying to western eating habits and eating traditions). Changes at the mental level, especially of the boyards, are demonstrated by the introduction of seafood and other exotic products in the menu, but also by the consumption of snails, mussels etc., to follow the Western customs. The process for the preparation and consumption, for example of the crayfish, is demonstrated by popular expressions such as *red as a crayfish* (or *red as a boiled crab*), which designates a man with a very red face or a man who blushed.

Key words: food, history, Moldova, fishery products, crustaceans, molluscs, seafood.

Viața fiecărui om din comunitate este dependentă de nutriție, viața cotidiană fiind „în legătură directă cu procesul preparării hranei necesare pentru alimentare” [33, p. 175], iar „atenția acordată modului de preparare a hranei și felului de a consuma alimentele și băuturile dovedește că oamenii nu au atribuit acestora, nicicând, un unic rol: cel de a le potoli foamea și setea. Mai mult, preferința

pentru anumite alimente în circumstanțe speciale ilustrează semnificațiile aparte pe care acestea le-au dobândit de-a lungul vremii, în conformitate cu concepțiile despre organizarea lumii proprii diverselor societăți” [37]. Alimentația tradițională a unui popor prezintă informații atât despre rangul social al persoanelor, despre viața cotidiană, tradițiile și obiceiurile moștenite, cât și despre cultura alimentară a comunității [20]. În acest context este deosebit de important a cunoaște obiceiurile alimentare ale populației din Țara Moldovei.

Considerații generale. Este bine cunoscut faptul că în secolul al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea populația Moldovei folosea în alimentație bucate pregătite din cereale, produse animaliere, legume și fructe. Pe lângă acestea, un rol important în alimentație le revenea produselor piscicole. În istoriografie consumul produselor piscicole în alimentația populației Țării Moldovei în secolului al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea a fost abordat rareori [30, p. 29-49; 34; 23; 38; 39; 2, p. 700-712; 3, p.101-110], iar consumul moluștelor, crustaceelor și al fructelor de mare în Țara Moldovei, până în prezent, nu a devenit subiectul unui studiu. Reieșind din cele expuse mai sus, articolul de față are drept scop prezentarea, în măsura surselor disponibile, a subiectului consumului alimentar al crustaceelor, moluștelor și fructelor de mare (secolul al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea) în Țara Moldovei.

Meniul alimentației tradiționale a populației din Moldova, pe lângă pește și icre¹, era diversificat cu crustacee și moluște, consumate de către toate categoriile de populație. Prezența frecventă în rația alimentară se explica prin câțiva factori de natură geografică, economică, socială, religioasă și mentală. Primul dintre aceștia este rețeaua hidrografică bogată a Țării Moldovei (fluviile Dunărea și Nistru, râurile Prut, Siret, Bistrița etc., o serie de râșoare de câmpie și munte, lacuri, bălți și heleșteie, precum și Marea Neagră), care oferea aceste produse.

Al doilea factor era accesibilitatea pescuitului moluștelor și crustaceelor, care nu era supus interdicțiilor, și comerțul cu raci sau fructe de mare, ceea ce permitea atât populației din orașe, cât și celei din sate să-și procure produse piscicole.

Al treilea factor era posibilitatea consumului crustaceelor, moluștelor și fructelor de mare în post. Biserica Ortodoxă a stabilit pentru creștini patru posturi: Postul Mare (înainte de Sfintele Paști), Postul de Sfinții Apostoli Petru și Pavel, Postul de Sfânta Maria și Postul Nașterii Domnului sau Postul Crăciunului, care, pe lângă anumite prevederi moral-comportamentare, prevedeau și restricții alimentare – interzicerea consumului de carne, lactate și alte produse animaliere, cu unele permisiuni de consum, în anumite zile, al peștelui. Atât sursele narrative interne, cât și călătorii străini confirmă că moldovenii

respectau cu strictețe perioadele postului, subliniind că încălcarea postului era considerată o crimă mai gravă decât furtul sau omorul [7, p. 18; 8, p. 344-345; 9, p. 353, 375, 634; 10, p. 357; 11, p. 688; 12, p. 865, 1267]. Pe parcursul perioadelor de post, consumul de crustacee și moluște permitea diversificarea regimului alimentar într-o perioadă restrictivă de nutriție.

Al patrulea factor este posibilitatea completării meniului sărac în timpul foamei, crustaceele și moluștele intrând în componența așa-zisei alimentației a foamei.

Al cincilea factor este continuitatea tradiției consumului crustaceelor și moluștelor în spațiul românesc, fapt demonstrat prin descoperirile arheologice. Astfel, utilizarea în alimentație a moluștelor pe teritoriul istoric al Moldovei, încă din perioada bronzului târziu, este confirmată arheologic în stațiunea Gârbovăț-Zahareasca, partea de nord a Câmpiei Tecuciului, așezare ce aparține culturii Noua. Printre resturile alimentare ale așezării au fost descoperite 18 valve ale scoicii de râu *Unio* de trei specii diferite: *U. pictorum*, *U. crassus* și *U. tumidus*. În așezarea Ciobruciu din lunca Nistrului au fost identificate resturi ale *Unio tumidus*, care, în opinia lui Victor Chișliaruc, poartă urmele distrugerii artificiale, ceea ce demonstrează utilizarea lor în alimentație [24, p. 153-154; 40, p. 378]. Resturile alimentare din așezarea Gârbovăț demonstrează consumul melcului de talie mică *Cepae* „specific zonelor umede și umbroase” și a broaștei țestoase de lac *Emys orbicularis*, „specie caracteristică apelor stătătoare sau lin curgătoare” încă din perioada bronzului târziu [24, p. 153-154].

Următorul factor se referă la apariția moluștelor și a fructelor de mare în meniul familiilor boierești, care, în special la sfârșitul secolului al XVIII-lea, se înscrie în tendința de orientare la moda alimentară din Vest și predilecția pentru produse noi, exotice.

Crustaceele comestibile în Țara Moldovei erau reprezentate prin racul de râu (*Astacus astacus*), indigen pentru spațiul românesc, care trăiește în râuri, dar lipsește din munții înalți și zona de câmpie [32, p. 24], și racul de lac (*Astacus leptodactylus*), indigen, prezent în râurile mari, lacuri, heleșteie etc. [32, p. 24], fiind apreciat pentru carnea lui gustoasă [13]. Consumul frecvent în alimentație de către toate categoriile de populație se explica, după cum am remarcat mai sus, prin accesibilitate și prin posibilitatea consumului în post, racii fiind considerați a fi un aliment de post, întrucât nu au sânge. Racul, având un abdomen înelat, cu cinci perechi de picioare, dintre care cea din față este în formă de clește, cu ajutorul cărora apucă hrana, este acoperit cu o carapace tare, de culoare neagră-verzuie [13]. Pentru a putea fi consumați, racii erau fierți sau fripți, astfel că carapacea devenea roșie, de aici a și provenit expresia populară *Roșu ca racul*

(sau *ca un rac fiert*), care desemnează o persoană foarte roșie la față sau care a roșit [36]. Expresia totodată confirmă atât consumul racilor în alimentare, cât și modul de preparare a acestora.

Racii se consumau și la mănăstiri. Astfel, în cheltuielile Mănăstirii Sfântul Spiridon din 1778, la capitolul culesul viilor se înregistrează 66 bani pentru „raci în 4 zăle de sac” [16, p. 508], astfel confirmându-se alimentarea cu raci în post, iar călugării Mănăstirii Aroneanu de lângă Iași au cumpărat raci și i-au pus în iaz alături de „cinci sute de pești lini, caraș(i), coștrăși, crapi...” [17, p. 555], ceea ce demonstrează consumul cotidian al racilor în alimentație. Racii erau serviți la mesele organizate cu ocazia anumitor înțelegeri. Astfel, în 1804, la desemnarea hotarelor moșiei Rusii Fundul din ținutul Bacău și Fundul din ținutul Neamț, se fac anumite cheltuieli pentru masă, printre care și „25 parale pe raci” [5, p. 136]. Consumul racilor s-a menținut pe întreaga perioadă cercetată, fapt demonstrat și printr-un raport din 26 iulie 1816 al Serdăriei Orhei adresat președintelui Comitetului Provizoriu al Basarabiei și guvernatorului Ekaterinoslavului, Ivan Hristoforovici Calagheorghe, despre starea ținutului Orhei, în care se menționează un obicei mai vechi prin care sătenii din satul Răculești furnizau în timpul postului raci: „șă al triile sat Racuri cari în vremea postului aduce raci. [...] Ci numai dopă un învechit obicei cari însuș lăcuiitorii acelor sati mărturisăsc că l-au apucat de 40 ani trecuți și mai ales racarii însuș prin însămnata lor îndatorire să numesc păn acum cu numile satului lor Răculești” [6, p. 73-74; 26, p. 40]. Documentul este important din mai multe puncte de vedere: în primul rând, se menționează consumul de raci în post; în al doilea rând, se pomenesc persoanele care se îndeletniceau cu prinderea sau cu vânzarea racilor – răcarii. L. Șăineanu afirmă că răcarii erau scutelnici, obligați să aducă câte 100 raci pe săptămână [36]. În al treilea rând, prin reliefarea denumirii care, fără îndoială, provine de la îndeletnicirea sătenilor și specializarea lor, precum și prin obiceiul vechi de cel puțin 40 ani de a furniza raci.

În același context, presupunem, se înscriu și denumirile unor hidronime, care vin să sublinieze prezența/bogăția racilor în ape. Astfel, la 30 iulie 1708, în contextul stabilirii hotarului satului Stăniliești al vornicului Iordache Ruset, este pomenită balta Racile: „...cu hotarul Hudiceniilor la mijlocul șesului și de acolo șesul în gios pân(ă) la balta ce se c(h)iamă Racile, care iaste hotarul Stărpenilor” [14, p. 68]. Am putea presupune că denumirea bălții Racile, dar și denumirea râului Racovăț din nordul Moldovei își au proveniența de la mulțimea de raci.

Moluștele, în mare parte, sunt reprezentate prin scoici, dar și prin melci. Scoică este „numele dat mai multor specii de moluște care au corpul moale, ocrotit de două valve calcaroase, de obicei cenușii, care for-

mează scheletul extern al animalului” [13]. Unio [36] este scoică de râu, un gen de scoici comestibile care trăiesc pe sub malurile adânci ale râurilor. *Anodonta* este scoică de baltă (sau de lac), un gen de scoici comestibile care trăiesc de obicei în mălul apelor stătătoare sau cu un curs liniștit. *Ostrea edulis* este scoică de mare, numită și stridie, o specie de moluscă lamelibranhiată comestibilă, cu valvele inegale, care trăiește fixată pe stânci în mările calde și temperate [13].

Scoicile, la fel ca și racii, erau folosite în alimentație de toate categoriile de populație. Astfel, într-o locuință din așezarea medievală Siret „s-au găsit două valve care aparțin genului Unio”, ceea ce confirmă consumul moluștelor de către orășeni [4, p. 311].

În anul 2003, la conacul de la Călinești, județul Botoșani, lângă localitatea Bucecea, datat cu sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, care aparținea mării familii boierești Miclescu, au fost efectuate săpături arheologice, descoperindu-se resturile rămase de la o masa boierească bogată [25, p. 7-11]. Printre resturile alimentare de la conacul de la Călinești au fost remarcate cochiliile de scoici [25, p. 11]. Cercetătorul Sergiu Haimovici susține că boierii de la Călinești preferau asemenea delicatose sub impactul influenței occidentale din acea perioadă. În același timp, cercetătorul presupune că scoicile erau servite doar la mese festive, cu invitați din Occident, fiind necesară o preparare specială, pentru a satisface gusturile alimentare ale oaspeților, care utilizau în alimentație lamelibranhiate, în special stridiile, nu și pe cele comune, precum în Moldova. În sit au fost descoperite „17 valve de Unio întregi și alte șase resturi; între cele întregi 16 aparțin speciei *Unio pictorium* și una la *Unio crassus*, cea de a doua fiind, de altfel, mai puțin comună chiar și în natură” [25].

În opinia lui S. Haimovici, nu rămâne nici o urmă de îndoială că scoicile de la Călinești au fost culese de pe malul albiei Siretului. Totodată, cercetătorul presupune că pentru un prânz „o persoană ca să se sature trebuie să folosească cam 25-30 de exemplare”. Deoarece scoicile descoperite erau mari și aproximativ de o mărime, conchide că „au fost adunate nu cu hurta, ci doar cele mari, folosite desigur pentru a li se folosi conținutul cărnos” [25].

Stridiile constituiau un produs de import, fiind menționate în Tarifele vamale ale Moldovei, precum cele enumerate, printre alte alimente, în Tariful vamal din 1 ianuarie 1796 [19, p. 1-6].

Totuși, reieșind din cele expuse mai sus, dacă la curțile boierești, bucătarul, pe lângă „necesitatea de diversificare a meniului obișnuit, urma să asigure unul mai deosebit” [25], constatăm că pentru populația din categoriile sociale mai sărace scoicile constituiau un suport adăugător de hrană.

Pe lângă consumul racilor și scoicilor, sursele prezintă informații privind utilizarea în alimentație a *gasteropodelor* (melcii) și a *chelonienilor* (broaște

țeptoase). La începutul secolului al XVIII-lea, călătorul străin Maria del Chiaro afirma că românilor le era „scărbă să mănânce broaște, broaște țestoase și melci” [9, p. 378], dar deja la sfârșitul secolului al XVIII-lea Franz-Josef Sulzer susținea că melcii „sunt consumați de țărani în zilele de post” [11, p. 459]. Deși suntem de acord cu opinia Oliviei Senciuc-Borcea precum că „dezgustul pentru melci a fost depășit, consumul devenind obișnuit nu doar de către domni, dar și de către țărani, fiind o modificare la nivel mental, apoi de gust” [37], totuși considerăm că pentru boieri mai curând este vorba de o raliere la moda occidentală, iar pentru țărani – o sursă suplimentară de nutriție, în special în condițiile de foamete etc.

În ceea ce privește consumul de bucate preparate din broasca țestoasă, reieșind din informația oferită de Sulzer, care menționa că „broasca țestoasă e adunată de negustori greci pentru Transilvania și Occident” [11, p. 459], este clară o orientare spre moda occidentală [37]. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Ioan Cantacuzino primește de la Galați 30 broaște țestoase, care sunt procurate de Anastasache serdarul [27], probabil, pentru o ceremonie, dar poate și pentru comercializare.

Printre alimentele utilizate în nutriție de categoriile înstărite ale populației, inclusiv clerul, se număra și caracatița (*Octopus vulgaris*), un „animal marin din încrângătura moluștelor, de talie mare, cu corpul oval și cu opt brațe puternice prevăzute cu ventuze” [13]. Iordache Golescu o descria astfel: „O jiganie dă mare, cu multe picere și lungi, ca ale păianginelui, și pe fieștecare picior are o mulțime dă găurice ca niște ochi” [23, p. 28]. A. Scriban afirma că se comercializa în formă uscată, având, de obicei, mărimea de 40–50 cm, însă uneori se întâlneau și exemplare de 2–3 metri [35]. Date despre consumarea caracatiței sunt înregistrate în secolul al XVII-lea. Călătorul Paul de Alep, aflându-se în prima săptămână din Postul Mare la Mănăstirea Galata, a fost martorul poruncii domnului țării dată bucătarului de a aduce la mănăstire, pe lângă alte produse, „un sac de caracatiță uscată” [1, p. 202]. În acea perioadă prețul 1 ocale de caracatiță uscată era „un guruș real” [1, p. 202]. Deoarece caracatița era un produs alimentar importat, tarifele vamale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea o menționează în repetate rânduri. Caracatița este trecută în lista *Tarifelor vamale din 1761–1764* [15, p. 335-349], apoi în *Catastiful vamal din 1765*, unde pe lângă caracatiță sunt menționați și calamarii [28] tucino [22]. Prezența caracatiței pe piețele orașenești din Moldova este dovedită și de *foaia de târguală din 26 septembrie 1766* întocmită la Galați [21, p. XXVI-XXVII]. La 24 decembrie 1792, în Iași se putea găsi caracatiță și lacherda [18, p. 119-120].

Documentele indicau mai multe tipuri de carne de caracatiță, presupunem, în funcție de calitate: bună, melidon² etc. În *Nartul prețurilor orașului*

Iași pentru 1792, prețul pentru 1 oca de caracatiță bună constituia 2 lei 20 parale, iar pentru 1 oca de caracatiță melidon – 1 leu [29; 18, p. 119-120]. Probabil, consumul cărnii de caracatiță se înscrie în tendința generală a boierilor de orientare la moda occidentală de consum al produselor exotice.

În concluzie, informațiile documentelor, expunerile călătorilor străini, sursele arheologice și lingvistice cu cercetările istoriografice, pe lângă menționarea și constatarea faptului de donație a locurilor cu heleșteie, bălți sau a locurilor pentru construcția lor, de scutiri vamale sau de remarcare a ustensilelor, descriu alimentele prezente pe masa locuitorilor Țării Moldovei, inclusiv produsele piscicole și fructele de mare. Sursele secolului al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea demonstrează consumul crustaceelor și moluștelor în alimentația locuitorilor din Țara Moldovei, favorizată de diferiți factori. Moluștele și crustaceele completau meniul sărac al țăranilor. Ele constituiau o sursă suplimentară de nutriție, importantă în timpul postului pentru toate categoriile de populație. Crustaceele și moluștele erau deosebit de importante pentru meniu în timp de foamete. Utilizarea fructelor de mare și a produselor exotice în meniul boierilor demonstrează schimbări la nivel mental, orientându-se la moda occidentală, care totodată completa și diversifica meniul acestora.

Note

¹ Consumul peștelui și icrelor a constituit subiectul altui articol.

² Probabil, este vorba despre un produs importat din Melidon (Grecia).

Referințe bibliografice

1. Alep Paul din. Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia. Ediție și traducere adnotată de Ioana Feodorov, București–Brăila: Editura Academiei Române, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2014, 620 p.
2. Antipa G. Diferitele moduri de conservare și preparare a peștelui și derivatelor sale. In: Grigore A. Pescăria și pescuitul în România. București, 1916, p. 700-712.
3. Bejenaru L., Bacumenco L., Stanc S. Information about Fish in the Historical Documents of Iași city (Romania). In: Archeologie du poisson. 30 ans d'archeologie au CNRS. Hommage aux travaux de Jean Desse et Nathalie Desse-Berset. Actes des rencontres 18–20 octobre 2007. Sous la direction de Ph. Bearez, S. Grouard, B. Clavel. Antibes: Editions APDCA, 2008, p. 101-110.
4. Bejenaru L., Tarcan-Hrișcu C. Date arheozoologice din așezarea medievală Siret. In: Arheologia Moldovei, XIX, 1996, p. 311-319.
5. Buletinul Comisiei istorice a României. Vol. 4. București, 1925.
6. Ciobanu T. Contribuții documentare privitoare la administrația locală din Basarabia în prima jumătate a se-

colului al XIX-lea. In: Revista de Istorie a Moldovei, 2010, nr. 3-4, p. 70-90.

7. Călători străini despre Țările Române. Vol. 3, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică, 1971.

8. Călători străini despre Țările Române. Vol. 5, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică, 1975.

9. Călători străini despre Țările Române. Vol. 8, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

10. Călători străini despre Țările Române. Vol. 9, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Academiei Române, 1997.

11. Călători străini despre Țările Române. Vol. 10, partea 1, îngrijit de M. Holban, M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu (redactor responsabil). București: Editura Academiei Române, 2000.

12. Călători străini despre Țările Române. Vol. 10, partea 2, îngrijit de M. Holban, M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu (redactor responsabil). București: Editura Academiei Române, 2001.

13. Dicționarul explicativ al limbii române. București, 2009.

14. Documente hușene. Vol. II (1648-1880), întocmit de Costin Clit. Iași, 2013.

15. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. VI. Acte interne (1726-1740), ed. de Ioan Caproșu. Iași, 2004.

16. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. VII. Acte interne (1771-1780), ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2005.

17. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. VIII, ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2006.

18. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. IX, ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2007.

19. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. X. Acte interne, ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2008.

20. Felea A. Viață cotidiană și mentalități din mediul urban al Țării Moldovei (mijlocul secolului al XVII-lea – mijlocul secolului al XVIII-lea). Teză de doctor în științe istorice. Chișinău, 2001.

21. Furnică D. Din istoria comerțului la români, mai ales băcânia. București, 1908.

22. Ghibănescu Gh. Catastihul vămilor Moldovei 1765. In: Ioan Neculce. Buletinul Muzeului Municipal Iași, fascicula 2, 1922.

23. Giurescu C. C. Pescuitul și piscicultura în România. Vol. I. București, 1964.

24. Haimovici S. Materialul faunistic de la Gârbovăț. Studiu arheozoologic. In: Arheologia Moldovei, XIV, 1991, p. 153-154;

25. Haimovici S. Studiul unor resturi animaliere descoperite la Călinești (județul Botoșani) în „Conacul fami-

liei Miclescu” locuit la cumpăna dintre secolul XVIII și XIX. Ce mâncau boierii! In: Forum cultural. Anul V, nr. 2, iunie 2005, p. 7-11.

26. Instituții administrative locale în Basarabia (1812-1838). Documente și materiale. Chișinău, 2011, p. 40.

27. Iorga N. O gospodărie moldovenească la 1777, după socotelile cronicarului Ioniță Canta. Extras din „Analele Academiei Române, Memoriile Secției istorice”, s. III, t. VIII, mem. 4. București, 1928.

28. Marcu F., Maneca C. Dicționar de neologisme. București: Editura Fundației Culturale Române, 1986, 812 p.

29. Nartul prețurilor orașului Iași pentru 1792. In: Bogdan N. Din trecutul comerțului moldovenesc și mai ales al celui ieșean. Iași, 1925, p. 70-71.

30. Neamțu V. Exploatarea peștelui în Moldova în secolul al XV-lea. Contribuții. In: Studii și cercetări științifice. Seria III (Științe sociale), anul VI, 1955, nr. 1-2, p. 29-49.

31. Noul dicționar explicativ al limbii române. București, 2002.

32. Pârvulescu L. Ghid ilustrat pentru identificarea speciilor de raci din România. Oradea: Editura Universității din Oradea, 2009, 28 p.

33. Postică Gh. Civilizația medievală timpurie din spațiul pruto-nistean (secolele V-XIII), cuv. înainte de Victor Spinei. București: Editura Academiei Române, 2007, 415 p.

34. Rosler R. Din istoria pescuitului și pisciculturii în județul Bistrița-Năsăud, în Bistrița. File de istorie. Bistrița, 1974, nr. 3.

35. Scriban A. Dicționarul limbii române. București, 1939.

36. Șăineanu L. Dicționar universal al limbii române, ed. VI-a. București, 1929.

37. Senciuc O. Istoriografia românească a alimentației: geneză, surse documentare, direcții și metode de cercetare. In: Cercetari istorice (serie nouă), XXX-XXXI, 2011-2012, p. 65-82.

38. Senciuc-Borcea O. Alimentație și societate în Moldova și Țara Românească. Teză de doctor în istorie. Iași, 2013.

39. Tudose T. Tradiția, promoție a pescuitului gălățean. Galați, 2015.

40. Бырня П. Сельские поселения Молдавии XV-XVII вв. Под ред. П. В. Советова. Кишинев, 1969.

41. Кишлярук В. Литолого-фациальный анализ пойменных отложений Днестра в районе поселения Чобручи и его использование в палеогидрологических реконструкциях. In: Revista Arheologică. Vol. III, nr. 1-2, 2007, p. 369-385.

References

1. Alep Paul din. Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia. Ediție și traducere adnotată de Ioana Feodorov, București-Brăila: Editura Academiei Române, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2014, 620 p.

2. Antipa G. Diferitele moduri de conservare și preparare a peștelui și derivatelor sale. In: Antipa G. Pescăria și pescuitul în România. București, 1916, p. 700-712.

3. Bejenaru L., Bacumenco L., Stanc S. Information about Fish in the Historical Documents of Iași city (Romania). In: *Archeologie du poisson. 30 ans d'archéologie et Nathalie Desse-Berset. Actes des rencontres 18-20 octobre 2007. Sous la direction de Ph. Bearez, S. Grouard, B. Clavel.* Antibes: Editions APDCA, 2008, p. 101-110.
4. Bejenaru L., Tarcan-Hrișcu C. Date arheozologice din așezarea medievală Siret. In: *Arheologia Moldovei*, XIX, 1996, p. 311-319.
5. *Buletinul Comisiei istorice a României*. Vol. 4. București, 1925.
6. Ciobanu T. Contribuții documentare privitoare la administrația locală din Basarabia în prima jumătate a secolului al XIX-lea. In: *Revista de Istorie a Moldovei*, 2010, nr. 3-4, p. 70-90.
7. *Călători străini despre Țările Române*. Vol. 3, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexăndrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică, 1971.
8. *Călători străini despre Țările Române*. Vol. 5, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexăndrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică, 1975.
9. *Călători străini despre Țările Române*. Vol. 8, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexăndrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
10. *Călători străini despre Țările Române*. Vol. 9, îngrijit de M. Holban (redactor responsabil), M. M. Alexăndrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu. București: Editura Academiei Române, 1997.
11. *Călători străini despre Țările Române*. Vol. 10, partea 1, îngrijit de M. Holban, M. M. Alexăndrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu (redactor responsabil). București: Editura Academiei Române, 2000.
12. *Călători străini despre Țările Române*. Vol. 10, partea 2, îngrijit de M. Holban, M. M. Alexăndrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu (redactor responsabil). București: Editura Academiei Române, 2001.
13. *Dicționarul explicativ al limbii române*. București, 2009.
14. *Documente hușene, vol. II (1648-1880)*, întocmit de Costin Clit. Iași, 2013.
15. *Documente privitoare la istoria orașului Iași*. Vol. VI. *Acte interne (1726-1740)*, ed. de Ioan Caproșu. Iași, 2004.
16. *Documente privitoare la istoria orașului Iași*. Vol. VII. *Acte interne (1771-1780)*, ed. de Ioan Caproșu Iași: Editura Dosoftei, 2005.
17. *Documente privitoare la istoria orașului Iași*. Vol. VIII, ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2006.
18. *Documente privitoare la istoria orașului Iași*. Vol. IX, ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2007.
19. *Documente privitoare la istoria orașului Iași*. Vol. X. *Acte interne*, ed. de Ioan Caproșu. Iași: Editura Dosoftei, 2008.
20. Felea A. *Viață cotidiană și mentalități din mediul urban al Țării Moldovei (mijl. sec. al XVII-lea - mijl. sec. al XVIII-lea)*. Teză de doctor în științe istorice. Chișinău, 2001.
21. Furnică D. *Din istoria comerțului la români, mai ales băcânia*. București, 1908.
22. Ghibănescu Gh. *Catastihul vâmlor Moldovei 1765*. In Ioan Neculce. *Buletinul Muzeului Municipal Iași*, fascicula 2, 1922.
23. Giurescu C. C. *Pescuitul și piscicultura în România*. Vol. I. București, 1964.
24. Haimovici S. *Materialul faunistic de la Gârbovăț. Studiu arheozologic*. In: *Arheologia Moldovei*, XIV, 1991, p. 153-154;
25. Haimovici S. *Studiul unor resturi animaliere descoperite la Călinești (județul Botoșani) în „Conacul familiei Miculescu” locuit la cumpăna dintre secolul XVIII și XIX Ce mâncau boierii!* In: *Forum cultural*. Anul V, nr. 2, iunie 2005, p. 7-11.
26. *Instituții administrative locale în Basarabia (1812-1838)*. Documente și materiale. Chișinău, 2011, p. 40.
27. Iorga N. *O gospodărie moldovenească la 1777, după socotelile cronicarului Ioniță Canta*. Extras din „*Analele Academiei Române, Memoriile Secției istorice*”, s. III, t. VIII, mem. 4. București, 1928.
28. Marcu F., Maneca C. *Dicționar de neologisme*. București: Editura Fundației Culturale Române, 1986, 812 p.
29. *Nartul prețurilor orașului Iași pentru 1792*. In: Bogdan N. *Din trecutul comerțului moldovenesc și mai ales al celui ieșean*. Iași, 1925, p. 70-71.
30. Neamțu V. *Exploatarea peștelui în Moldova în secolul al XV-lea*. Contribuții. In: *Studii și cercetări științifice. Seria III (Științe sociale)*, anul VI, 1955, nr. 1-2, p. 29-49.
31. *Noul dicționar explicativ al limbii române*, București, 2002.
32. Pârvulescu L. *Ghid ilustrat pentru identificarea speciilor de raci din România*. Oradea: Editura Universității din Oradea, 2009, 28 p.
33. Postică Gh. *Civilizația medievală timpurie din spațiul pruto-nistean (secolele V-XIII)*, cuv. înainte de Victor Spinei. București: Editura Academiei Române, 2007, 415 p.
34. Rosler R. *Din istoria pescuitului și pisciculturii în județul Bistrița Năsăud, în Bistrița*. File de istorie. Bistrița, 1974, nr. 3.
35. Scriban A. *Dicționarul limbii române*. București, 1939.
36. Șăineanu L. *Dicționar universal al limbii române*, ed. VI-a. București, 1929.
37. Senciuc O. *Istoriografia românească a alimentației: geneză, surse documentare, direcții și metode de cercetare*. In: *Cercetări istorice (serie nouă)*, XXX-XXXI, 2011-2012, p. 65-82.
38. Senciuc-Borcea O. *Alimentație și societate în Moldova și Țara Românească*. Teză de doctor în istorie. Iași, 2013.

39. Tudose T. Tradiția, promoare a pescuitului gălățean. Galați, 2015.

40. Byrnya P. Sel'skiye poseleniya Moldavii XV-XVII vv. Pod red. P. V. Sovetova. Kishinev, 1969.

41. Kishlyaruk V. Litologo-fatsial'nyy analiz poymennykh otlozheniy Dnestra v rayone poseleniya Chobruchi i yego ispol'zovaniye v paleogidrologicheskikh rekonstruktsiyakh. In: Revista Arheologică. Vol. III, 1-2, 2007, s. 369-385.

Alina Felea (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar, Institutul de Istorie al Academiei de Științe a Moldovei.

Алина Феля (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт истории Академии наук Молдовы.

Alina Felea (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Associate Professor, Institute of History of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: afelea44@gmail.com

Alexei ROMANCHUK

THE RITE OF PASSING THE HEN OVER THE TOMB PIT IN THE FUNERAL TRADITION OF BULAESTY'S UKRAINIANS AND ITS EAST ROMANIAN AND SLAVIC PARALLELS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Rezumat

Ritualul „trecerii găinii peste groapa de mormânt” la ucrainenii din s. Bulăiești și paralele române și slave: trăsături generale și speciale

În tradiția funerară a ucrainenilor din s. Bulăiești (r-Orhei, Republica Moldova), un loc deosebit de important îl ocupă ritualul trecerii a două găini peste groapa de mormânt. Este foarte interesantă semantica ritualului: găinile se dau pentru că ele „vor scoate solul din mormânt când o se fie sfârșitul lumii și mortul va fi chemat la Judecata de Apoi”. De aceea picioarele la găini trebuie se fie obligatoriu dezlegate înainte de a fi trecute peste groapa de mormânt. Este important că găinile nu pot fi înlocuite cu cocoșii. De asemenea, în ritualul acesta sunt interzise și alte păsări/animale în loc de găini (și împreună cu găinile). Numai o excepție se permite: dacă cineva nu are găini, se poate de dat doi pești (peștii numaidacă să fie cu cap). Analogiile cele mai apropiate ale acestei tradiții a bulăieștenilor sunt cunoscute în mediul român și la niște grupuri slave (în primul rând, în Bucovina, dar și la rușii de nord, și, mai puțin apropiate – la sârbii din Krajina). Însă unele trăsături principale (motivarea ritualului că „găinile vor scoate solul din mormânt”, interzicerea de a schimba găina cu cocoșul; peștele ca unică excepție pentru găină) disting tradiția bulăieșteană atât de tradiția română, cât și de cea slavă. Se pare că anume tradiția bulăieșteană a păstrat mai bine semnele arhaice ale ritualului dat – atât în formă, cât și în semantică.

Cuvinte-cheie: ucraineni, Republica Moldova, tradiții funerare, slavi, români, dialect, etnografie.

Резюме

Обряд передачи курицы над могилой у булаештских украинцев и его восточнороманские и славянские параллели: общее и особенное

В погребальной традиции украинского села Булаешты (Орхейский р-н, Республика Молдова) очень заметное место занимает обряд передачи двух кур через могилу. Крайне любопытна семантика этого обряда: кур дают, чтобы они «своими лапами разгребли землю с могилы, когда будет конец света, и умершего призвуют на Страшный суд». Поэтому курам обязательно развязывают ноги перед передачей. Важно, что куры ни в коем случае не могут быть заменены петухами. Равно как в этом ритуале строго запрещены и другие птицы/животные вместо кур (и вместе с ними). Единственным исключением, при отсутствии кур, могут быть две рыбы (обязательно – с головой). Ближайшие аналогии булаештской традиции известны в восточ-

нороманской среде, а также у отдельных славянских групп (на Буковине, у северорусских групп, и, менее близкие – у сербов Крайны). Вместе с тем, те или иные ключевые характеристики (мотивация обряда «разгребанием курами могилы»; запрет на замену курицы петухом; рыба как единственная возможная замена курицы и др.) резко отличают булаештскую традицию как от восточнороманской (включая соседние молдавские села), так и от ее славянских аналогов. Представляется, что именно булаештская традиция лучше сохранила архаику этого обряда – и в содержании, и в семантике.

Ключевые слова: украинцы, Республика Молдова, погребальные традиции, славяне, румыны, диалект, этнография.

Summary

The rite of passing the hen over the tomb pit in the funeral tradition of Bulaesty's Ukrainians and its East Romanian and Slavic parallels: similarities and differences

The funeral tradition of the Ukrainian village Bulaesty (Orhei district, Republic of Moldova) includes a very important and interesting ceremony of passing two hens over the tomb pit. The semantics of this ritual is very interesting: people say that hens are passed in the purpose that they “will shovel the soil from the grave when the dead will be summoned to the Last Judgment”. That is why the hen's legs must be untied before being passed over the grave. It is important to emphasize that hens can't be replaced by cocks in the ritual, nor by any other birds or animals, which is strictly forbidden. If the person does not have hens, the only possible exception is two fishes that must be with heads. The closest analogies for Bulaesty's tradition are known in the East Romanian area as well as among some Slavic groups (in Bucovina, Northern Russians, and, more distant, in Serbian Krajna). However, at least one or more key features (like “a hen will shovel the soil from the grave” explanation; the prohibition of hens' replacement by cocks; fish as the only possible replacement of hen; and some other) make the Bulaesty's tradition clearly distinct from the East Romanian one (including some neighboring Moldavian villages), as well as from the Slavic analogies. Therefore, it looks like it is the Bulaesty's tradition that conserved better the archaic features of this ritual in both its semantics and structure.

Key words: Ukrainians, Republic of Moldova, funeral traditions, Slavic, Romanians, dialect, ethnography.

The Ukrainian village Bulaesty is situated in the central part of the Republic of Moldova, in the region of Orhei Kodry. During the last ten years, the ethnographic group of Bulaesty's Ukrainians was the object of intensive interdisciplinary ethnographic, dialectological, and historical studies (let's mention here the latest only: [14; 5; 7]).

The funeral traditions of this group were not considered in previous studies purposely, but along with other incidental questions. Meanwhile, these traditions are of great interest for ethnological, dialectological and ethno-linguistic studies, as well as for studies of the ethnic history of the region.

The research is based on field data collected by the author as well as on his own experience of participating in different funeral rites of Bulaesty's Ukrainians (as he is a native of this village).

Thus, the funeral tradition of Bulaesty includes a very important and interesting ceremony of passing two hens (the color is irrelevant) over the tomb pit (with the dead inside).

Let's cite here some words of a respondent. So, Vera Mikhailovna Romanchuk (she was born in 1942; for more details about the respondent see: [13]) tells:

// тем двом чолов'ікам шо копайут йіаму / к'ірез йіаму дайут дві курк'і / і дайут м'еску / лохан'ку / кал'дар'ку // хто шо майе м'есто м'еск'і // можут чашку дати^е / зба'ноч'ік // л'убе / шоб по'суда була // сеп'яа т'рох'і во'де на дно // сеп'яа те^нпер і ви^ено / а'ле кажут шо то не^нпрей'мене^н // т'раба шоб во'да була / ч'еста // дайут те'раўни^ек / кла'дудт те'раўни^ек / по'том м'еску // дайут по'ману // по'ману пле^нтут з к'іста // кури^е дайут / на к'ім св'ік'і буди^е ст'рашней суд та кури^е в'іпорпуйут того шо по'ховани^е і // же'в'і бдут к'е са'м'і / а ўмерши^ех бдут в'іпорпу'яти^е кури^е // дайут м'есто ку'рей на ц'вентар'ови^еребу // дві реб'і // тем двом чолов'ікам шо копайут йіаму // ну / не знайу це роби^е хто ч'і не робиа // ну йа не робела / посто'йано да'вала кури^е // і у с'м год тожи^е дайут курку а'н'е ребу // на пана'х'іг'і // здо'ймаіш пана'х'іду у с'ім год // а чо ребу // не ка'зали^е ста'р'і // голова дожна бути^е //

// не се іст реба у ве^нлекіі піст / леш на благо'в'іе: ін'а і на шутко'у не^нг'ілу / так у пе^нсан'ійови^е пеше^н // лов'яа ку'рей у'же в'й'азате^н на ц'вентар' таї мейут ім ноге^н / леш ноге^н мейут / та'ко з ч'ашк'і ч'і йе йа'ка т'р'ока / ч'і во'да з до'с: у де // те^нпер ц'і моло'г'і в'ідумале^н шо дайут є: ей руб'лі ч'ірез йіаму //

Well, two hens must be passed (by women that are close relatives of the deceased) to two guys who had dug the pit. During the passing women say a standard ritual phrase: //бе^нр'іт за [the name of the deceased is spoken here; for example: за Андр'ійоу – A. R.] д'ушу// (i.e. “take it for the deceased's soul”).

The recipient answers: // спа'себ'і // (i.e., “thanks to the God”).

The semantics of this ritual is very interesting: people say that hens are gifted for they “shall shovel the soil from the grave when the dead will be summoned to the Last Judgment” (/с'воіми^е лабамі^е роз'порпу'али^е земн'у з гро'ба//). That's why the hens' legs must be untied before the passing.

Besides, hens' legs must be washed before the ceremony; it constitutes one of the key elements of the rite. It is also important to emphasize that according the Bulaestian tradition hens can't be substituted by cocks in the ritual. To use other birds or animals instead of hens in the ritual is forbidden. If the person does not have hens the only possible exception is fish; these (also two) fishes must be with heads. The tradition does not explain why namely fish and why the fish must be with head so far.

During the ceremonies of dirge, which should take place after forty days (as well as for seven years) since the date of death, a hen must be gifted for the dead's soul as well. The hen can be replaced also only by fish. It seems interesting that the hen in the beliefs of Bulaestian Ukrainians demonstrates some specific links with the sphere of sacred (and especially funeral) rites, being contrasted against the dog. The prohibition to feed dogs (as well as some other animals; but dogs are emphasized here) with ritual bread even if it is rotten already presents a concrete example of such a link.

The only exclusion is hens: // пе'сам не^нг'з'а да'вати^е істи^е колач'і / ч'і хліб з п'разнека // можно розмо'ч'ети^е / дати^е ку'рем //.

The closest analogies for this tradition of Bulaestians are known in the East Romanian areal as well as among some Slavic groups (in Bucovina, first of all; among Northern Russians, and more distant in Serbian Krajna).

Let's consider this in more details.

Thus, in the Ukrainian area, as far as I know, this tradition exists in the Carpathian-Bucovinian region only [1, p. 64], probably in Hliboka and Novoselitsa districts first of all [2, p. 344, 355]. The most thorough compendium of ethnographic data about Hutsul traditions [15], which appeared more than a century ago and presents a more archaic picture comparing with later studies, didn't mention this rite at all. No mentions about the tradition of hen's passing over the tomb pit are present either in such a “reservation of archaisms” as Polesie region is [8].

According to the kind information of I. V. Gorofanyuk this tradition is absent in Podolie region too (look also: [4]); the only exception are some villages in Yampoli and Mogilev-Podol'sky districts at the borderland with the Republic of Moldova [11, p. 129].

Among the Ukrainians of the Republic of Moldova, according to the kind information provided by

V. G. Kojuhari, the rite of hen's passing is known in some villages in the northern part of the country; this rite does not exist in his native village Voronkovo (Left bank of the Dniester river; Rybnitsa district now) at all. That's why, we should state that the tradition of hen's passing in the Ukrainian area appears at its extreme western borderland by East Romanian influence. The Bucovinian tradition of this rite, as it is described in [2, p. 344, 355; 1, p. 64], seems to be the closest to the Bulaestian one. Though, some differences are evident (thus, the motivation is very close to the Bulaestian one, but not the same: "hen will shovel a road to heavens for the soul of the dead"; in contrary to the Bulaestian tradition, the Bucovinian one supposes money gifting together with hens; and others). Besides, some features of the rite (must the hen's legs be washed or not?; is it possible to replace the hen by a cock/some other bird or animal, or by fish only?; and some other) should be specified to understand the real similarity/dissimilarity between Bulaestian and Bucovinian variants of this rite.

However, this tradition is known in some other and more distant regions of the Slavic area too. Namely, it was discovered by O. V. Golubkova in some Russian and Ukrainian villages in the South of Western Siberia. According to the researcher's conclusion, the rite of hen's passing in Western Siberia is "North Russian" (of Novgorod and North Ural) by origin [3, p. 140].

This tradition in the "North Russian" region appeared by the influence of Finn-Ugric substratum [6, p. 146]. And, according to O. V. Golubkova, this rite is known among Russians in Kama and Saratov regions as well.

The "North Russian" tradition of hen's passing is evidently more differs from the Bulaestian; though, it is worth mentioning that in some key features the "North Russian" tradition of this rite demonstrates interesting similarities to the East Romanian one (for possible explanation see: [12]). Among the South Slavic people, the rite of hen's passing is almost inexistent. However, A. A. Kot'arevsky described a few very dissimilar but evidently related rites in some South Slavic groups too; first of all it should be pointed out here about some analogies in Serbian Krajina [9, p. 241]. It is quite a strange situation, especially if we remember the East Romanian tradition of hen's passing; the South Slavic people were in the past in more close inter-ethnic relations with East Romanians than any other Slavic group was.

However, the explanation could be given by the very specific for Slavs (and especially for South Slavic people) beliefs that nothing (especially hen) has to be passed over the body of the dead (or over the coffin and tomb, for sure) to avoid the danger of the dead's transformation into a vampire [3, p. 134; 10, p. 60; 1, p. 64].

The situation in East Romanian area was well described in the very comprehensive compendium of ethnographic data by S. Fl. Marian [16, p. 330-332], which was done in the XIX century (evidently, it preserved the more archaic picture comparing with later studies)¹. So, taking into account these data, we should say that, besides the Bucovinian, it is the East Romanian tradition which provides the closest analogies to the Bulaestian one.

However, at least one or more key features (like "a hen will shovel the soil from the grave" explanation; the prohibition of hens' replacement by cocks; fish as the only possible substitution of hen; and some others) of Bulaesty's tradition clearly distinct it from the East Romanian one (including some neighboring Moldavian villages, Myrzachi and Myrzeshti) as well.

First of all, the "rite's motivation" in the East Romanian tradition, being similar to the Bulaestian one, demonstrates some evident differences. According to S. Fl. Marian, the East Romanian motivation says that "the hen leads the way of the soul to heavens; she calls the soul like she does it to chicks and this way she leads the soul to the Heavens' Doors" [16, p. 331].

People in the Moldavian village Myrzachi give a very similar explanation. The respondent tells (30.04.2017): "the soul of the dead flies to heavens with the hen" (Aculina Milea, maiden name Dorosh, born in 1962).

Next, it should be mentioned that the East Romanian tradition usually supposes (as "North Russian" does too) that a cock (or cocks) besides (or even instead) a hen (hens) could be passed over the grave, as well as some other animals and birds (sheep, geoses, horses, and other).

According to the verbal message of R. Osadchy, throughout the territory of the Republic of Moldova we see this rite mainly in the form of hen's passing; though, C. Cotoman has observed in Moldavian villages some variants of the rite that stipulated a combination of several hens and a cock.

Anyway, the Bulaestian tradition does not allow such replacements or combinations at all.

The interesting question concerns the fish as the only allowed substitution for hen. The mentioned information of S. Fl. Marian says nothing about fish; however, Myrzachi's natives believe that, as A. Milea (Dorosh) tells, "the hen is possible to be substituted with fish or anything available". The cited remark supposes that hen could be substituted with anything but fish, but the following context tells exclusively about fish; it looks like it is fish (and especially alive fish) that is the only allowed substitution for hen in this rite in the beliefs of Myrzachi's natives.

Thus, this feature of the rite is similar both for Bulaesty's and Myrzachi's natives.

The Myrzachi's tradition exhibits some other similarities with the Bulaestian one (hen should be

gifted, besides on the day of the funeral ceremony, during the fortieth day and seven year's rites; salt is not gifted during the rite). However, the differences (besides the mentioned above) are significant as well: Myrzachi's natives (as well as, according to the information of Aculina Milea, people of Susleni and other neighboring Moldavian villages) give one hen only, and do this gift in the courtyard of the house of the dead person over the coffin². The respondent tells: "no hens are gifted at the cemetery" (A. Milea).

Not less important is that the hen is possible to be gifted to any person visiting the funeral ceremony (and this is specific for Moldavian villages in general).

Also, the hen's legs are not washed as in the tradition of Myrzachi's natives.

Therefore, we see besides the similarities between Bulaestian and East Romanian tradition of hen's passing over the tomb pit a sufficient amount of dissimilarities. The same is true if we compare the Bulaestian tradition with the Bucovinian and the "North Russian" ones.

It looks like it is the Bulaesty's tradition that conserved the archaic features of this observance (rite) in both its semantics and structure better.

Note

¹Besides, I'm very grateful to R. Osadchy and C. Cotoman for their kind consultations concerning the hen's passing rite in Moldavian villages.

²According to the information of C. Cotoman, in some Moldavian villages hen is given in the courtyard not even over the coffin.

Bibliography

1. Бушкевич С. П. Курица. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3 (К–П). Под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004, с. 61–68.
2. Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. In: Етнографічний збірник. Львів: Наук. тов. ім. Шевченка. 1912. Том XXXI–XXXII, с. 131–424.
3. Голубкова О. В., Будаева С. В., Крикау Л. В. Локальная традиция погребального обряда славянского населения юга Западной Сибири в XVII–XX вв.: к вопросу о типологии. In: Научный диалог, 2017, № 1, с. 131–143.
4. Гороф'янюк І. В. Поховальний обряд Центрального Поділля: етнолінгвістичні студії. In: Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки. 2015. Вип. 1/2. Вінниця: б. и., с. 33–71.
5. Гороф'янюк І. Стійкість і динаміка частин мови в українській говірці с. Булаешти Республіки Молдова. In: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene: simpozionul științific internațional în memoria academicianul Constantin Popovici „Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene” = „Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки”. Под ред. В. Г. Кожухаря, К. С. Кожухар. Vol. 2. Chișinău: Elan-Poligraf, 2016, с. 228–239.

6. Зеленин Д. К. Избранные труды: статьи по духовной культуре 1901–1913. М.: Индрик, 1994, 400 с.

7. Кожухар К. С. Українсько-молдовські інтерференції в назвах страв з пшеничного борошна в українських говірках Республіки Молдова. In: Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Т. 1. Под ред. В. Г. Кожухаря и К. С. Кожухар. Кишинів: Elan-Poligraf, 2015, с. 243–248.

8. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Т. 1. Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007, 356 с.

9. Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. СПб.: Синодальная типография, 1868, 290 с.

10. Левкиевская Е. Е. Вампир. In: Славянская мифология: энциклопедический словарь. Под ред. С. М. Толстой. М.: Международные отношения, 2002, с. 60–61.

11. Пилипак М. Родинні звичаї та обряди. In: Буша: археологія, історія, етнографія та фольклор сіл Бушанської сільської ради. Под ред. Т. О. Цвігун, В. А. Косаківського та В. П. Сторожук. Вінниця: Вінницька газета, 2009, с. 125–129.

12. Рабинович Р. А. Испытание «волошским орехом», или Балканские волохи и русские волхвы. In: Stratum plus. Chișinău, 2000, № 5, с. 282–390.

13. Романчук А. А., Тащи И. Н. Ранняя история украинского села Булаешты в контексте истории Молдовы (XIV – начало XVII вв. от Р. Х.). Кишинев: Высшая Антропологическая Школа, 2010, 144 с.

14. Романчук А. А. Переход t, d' > k, g' в диалектах Балкано-Карпатского региона и его исторические причины. In: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene: simpozionul științific internațional în memoria academicianul Constantin Popovici „Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene” = „Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки”. Под ред. В. Г. Кожухаря, К. С. Кожухар. Vol. 2. Chișinău: Elan-Poligraf, 2016, с. 287–312.

15. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5. In: Материяли до українсько-руської етнології. Львів: Загальна друкарня, 1908, 300 с.

16. Marian S. Fl. Înmormintarea la români. Studiu etnografic. București: Lito-Tipografia Carol Göbl, 1892, 594 p.

References

1. Bushkevich S. P. Kuritsa. In: Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheski slovar'. T. 3 (K–P). Pod red. N. I. Tolstogo. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 61–68.
2. Gnatyuk V. M. Pokhoronni zvychai i obriadi. In: Etnografichnii zbirnik. L'vov: Nauk. tov. im. Shevchenka. 1912. Tom XXXI–XXXII, p. 131–424.
3. Golubkova O. V., Budaeva S. V., Krikau L. V. Lokal'naia traditsiia pogrebal'nogo obriada slavianskogo naseleniia iuga Zapadnoi Sibiri v XVII–XX vv.: k voprosu o tipologii. In: Nauchnyi dialog, 2017, № 1, p. 131–143.

4. Gorof'ianiuk I. V. Pokhovaľnii obriad Tsentraľnogo Podillia: etnolingvistični studii. In: Visnik Donets'kogo natsional'nogo universitetu. Seriiia B. Gumanitarni nauki. 2015. Vip. 1/2. Vinnitsia: b. i., p. 33-71.
5. Gorof'ianiuk I. Stiikist' i dinamika chastin movi v ukrains'kii govirtsii s. Bulaeshti Respubliki Moldova. In: Relațiiile etnoculturale moldo-ucrainene: simpozionul științific internațional în memoria academiianul Constantin Popovici „Relațiiile etnoculturale moldo-ucrainene” = „Ukrains'ko-moldovs'ki etnokul'turni zv'iazki”. Pod red. V. G. Kozhukharia, K. S. Kozhukhar. Vol. 2. Chișinău: Elan-Poligraf, 2016, p. 228-239.
6. Zelenin D. K. Izbrannye trudy: stat'i po dukhovnoi kul'ture 1901–1913. M.: Indrik, 1994, 400 p.
7. Kozhukhar K. S. Ukrains'ko-moldovs'ki interferentsii v nazvakh strav z pshenichnogo boroshna v ukrains'kikh govirkakh Respubliki Moldova. In: Ukrains'ko-moldovs'ki etnokul'turni zv'iazki: Mizhnarodni naukovii chitannia pam'iatii akademika Kostiantina Popovicha. T. 1. Pod red. V. G. Kozhukharia i K. S. Kozhukhar. Kishiniv: Elan-Poligraf, 2015, p. 243-248.
8. Konobrods'ka V. Polis'kii pokhovaľnii i pominal'nii obriadi. T. 1. Etnolingvistični studii. Zhitomir: Polissia, 2007, 356 p.
9. Kotliarevskii A. A. O pogrebal'nykh obychaiakh iazycheskikh slavian. Spb.: Sinodal'naia tipografiia, 1868, 290 p.
10. Levkievskaia E. E. Vampir. In: Slavianskaia mifologiiia: entsiklopedicheskii slovar'. Pod red. S. M. Tolstoi. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2002, p. 60-61.
11. Pilipak M. Rodinni zvichai ta obriadi. In: Busha: arkeologiiia, istoriia, etnografiia ta fol'klor sil Bushans'koi sil's'koi radi. Pod red. T. O. Tsvigun, V. A. Kosakivs'kogo ta V. P. Storozhuk. Vinnitsia: Vinnits'ka gazeta, 2009, p. 125-129.
12. Rabinovich R. A. Iskushenie «voloshskim orekhom», ili Balkanskie volokhi i russkie volkhvy. In: Stratum plus. Chișinău, 2000, № 5, p. 282-390.
13. Romanchuk A. A., Tashchi I. N. Ranniaia istoriia ukrainskogo sela Bulaeshty v kontekste istorii Moldovy (XIV – nachalo XVII vv. ot R. Kh.). Kishinev: Vysshiaia Antropologicheskaia Shkola, 2010, 144 p.
14. Romanchuk A. A. Perekhod t', d' > k', g' v dialektakh Balkano-Karpatskogo regiona i ego istoricheskie prichiny. In: Relațiiile etnoculturale moldo-ucrainene: simpozionul științific internațional în memoria academiianul Constantin Popovici „Relațiiile etnoculturale moldo-ucrainene” = „Ukrains'ko-moldovs'ki etnokul'turni zv'iazki”. Pod red. V. G. Kozhukharia, K. S. Kozhukhar. Vol. 2. Chișinău: Elan-Poligraf, 2016, p. 287-312.
15. Shukhevich V. Gutsul'shchina. Ch. 5. In: Materiali do ukrains'ko-rus'koi etnologii. L'viv: Zagal'na drukarnia, 1908, 300 p.
16. Marian S. Înformintarea la români. Studiu etnografic. București: Lito-Tipografia Carol Göbl, 1892, 594 p.

Alexei Romanciuc (Chișinău, Republica Moldova). Magistru în antropologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Алексей Романчук (Кишинев, Республика Молдова). Магистр антропологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Aleksey Romanchuk (Chisinau, Republic of Moldova). Master in Anthropology, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: dierevo5@gmail.com

Олена ФЕДОРЧУК

ДВА ПОДХОДА К ПЕРИОДИЗАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ

Rezumat

Abordarea conceptual-duală a problemei periodizării tradiției etno-artistice

Autorul propune două abordări concomitente de studiere a tradiției etno-artistice. Prima abordare se referă la metoda sistemic-istorică. Tradiția etno-artistică este reflectată ca un sistem care parcurge etapele dezvoltării progresive. Fiecărei etape îi corespunde o anumită percepție a lumii și paradigma înrudită a creației populare. Cea de-a doua este abordarea sistemică de resurse. Tradiția etno-artistică este reflectată ca un sistem al potențialului creativ cu un nivel permanent în schimbare, de care depinde numărul și activitatea actanților procesului creativ, de asemenea valoarea inovativă și estetică a ideilor artistice produse de plasticieni. În funcție de nivelul potențialului creativ, tradiția etno-artistică parcurge următoarele faze: apariție, evoluție primară, avântul creativ, reverberație, actualizare. Simbioza acestor abordări a fost aprobată de autor în studiul tradiției etno-artistice a decorului de mărgelă folosit în costumul popular al ucrainenilor. A fost elucidată legătura cauză-efect între nivelurile potențialului creativ și a transformărilor de diferit nivel în sistemul tradiției artistice.

Cuvinte-cheie: tradiția etno-artistică, potențialul creativ, fazele tradiției etno-artistice, decorul de mărgelă al costumului popular al ucrainenilor.

Резюме

Два подхода к периодизации этнической художественной традиции

Автор предлагает изучать этнохудожественную традицию, применяя одновременно два подхода. Первый – системно-исторический подход. Этнохудожественная традиция рассматривается как система, которая проходит этапы поступательного развития. Каждому этапу соответствует определенное восприятие мира и конгениальная ему парадигма народного творчества. Второй – системно-ресурсный подход. Этнохудожественная традиция рассматривается как система с постоянно меняющимся уровнем пассионарно-креативного потенциала, от которого зависит численность и активность участников творчества, а также новаторская и эстетическая ценность продуцируемых мастерами художественных идей. В зависимости от уровня пассионарно-креативного потенциала этнохудожественная традиция может проходить такие фазы, как зарождение, первичное развитие, креативный подъем, reverberация, актуализация. Сочетание указанных подходов апробировано автором при изучении этнохудожественной традиции бисерного декора

народного костюма украинцев. Выявлены причинно-следственные связи между уровнями пассионарно-креативного потенциала и разноуровневыми трансформациями в системе художественной традиции.

Ключевые слова: этническая художественная традиция, пассионарно-креативный потенциал, фазы этнохудожественной традиции, бисерный декор народного костюма украинцев.

Summary

Two Approaches to Ethnic Art Tradition Periodization

The author proposes to study ethnic art tradition applying two approaches simultaneously. The first is historical approach. The ethnic art tradition as passing stages of progressive development system is considered. The certain perception of the world matches each stage and congenial paradigm of folk art to it. The second is system-resource approach. The ethnic art tradition is analyzed as a system with a constantly changing level of passionate-creative potential on which the number and activity of participants in creativity depends as well as the innovative and aesthetic value of the art ideas produced by masters. The ethnic art tradition can pass phases depending on the level of passionate-creative potential: genesis, primary development, creative rise, reverberation, actualization. These approaches combination was approved by the author during the study the ethnic art tradition of glass-beaded decoration of Ukrainian national costume. The cause-effect relationships between the levels of passionate-creative potential and different-quality transformations in the system of art tradition is revealed.

Key words: ethnic art tradition, passionate-creative potential, phases of ethno-art tradition, glass-beaded decoration of Ukrainian national costume.

Этническая художественная традиция – область исследований широкого круга научных дисциплин: искусствоведения, этнологии, философии, культурологии, социологии и др. Повышенный междисциплинарный интерес к художественной традиции объясняется в первую очередь тем, что она является универсальным маркером этнической идентичности. Наряду с этим, постоянно меняющее свою парадигму искусство, особенно декоративное (примечательное своей массовостью), считается совершенным индикатором исторических этапов этногенеза [3, с. 36-37].

Для изучения этнохудожественной традиции (ЭХТ) в современной науке широко применяется системно-исторический подход.

Цель исследования – используя системно-ресурсный подход предложить новый метод по изучению ЭХТ как системы с постоянно меняющимся уровнем энергетического потенциала.

Одновременное применение системно-исторического и системно-ресурсного подходов автор апробировала на материале ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев. Сочетание указанных подходов значительно повысило эффективность изучения причинно-следственных механизмов трансформации традиции. Эмпирические исследования позволили обнаружить и выделить различные по уровню энергетического потенциала фазы, которые отличаются между собой количественно-качественными характеристиками закономерно происходящих художественных процессов.

Актуальность работы обусловлена тем, что проблемы энергетических ресурсов и энергетических проявлений ЭХТ изучены недостаточно. Видение этнохудожественной традиции как системы, находящейся в разных фазах энергетического потенциала, открывает дополнительные возможности изучения законов¹ и закономерностей² традиции. В целом же выдвижение новых теорий способствует развитию первостепенных в постиндустриальном обществе интеллектуальных технологий. Крайне остро перед современной наукой стоит задача прогнозов относительно возможных путей развития культуры и долгосрочных целей культурного прогресса с целью выработки стратегических шагов [9, с. 520-524].

Новизну исследования представляет теория пассионарно-креативного потенциала (ПКП) как движущей силы этнохудожественной традиции. Предложенный автором метод, а именно – метод фиксации ПКП, расширяет возможности изучения и прогнозирования происходящих в ЭХТ процессов.

Исследовать традицию как специфический механизм трансформации этнической культуры (а не только способ усвоения и передачи от поколения к поколению важной информации) в советской философии начали лишь в 1970–1980-х гг. [1, с. 92]. С этого же времени объектом исследований многих научных дисциплин стала (признанная универсальным маркером этнической идентичности) художественная традиция.

В Украине начало изучению теории этнической художественной традиции положили труды Александра Найдена. В монографии «Орнамент украинской народной росписи» (1989 г.) ученый выдвинул гипотезы об истоках, причинах распространения, функциях, факторах лока-

лизации этнической художественной «традиции настенной росписи в селах Украины» [6]. Научный интерес представляют размышления А. Найдена о «коллективной личности» народного художника, «коллективном времени» народного искусства, орнаментальном родстве различных видов искусства и др. [4, с. 26–45].

В 1990-х гг. к разработке теоретических проблем ЭХТ присоединился Михаил Станкевич, который продолжил классификацию традиции, начатую в 1981 г. Эдуардом Макаряном [5, с. 84-87, 95]. В частности, для художественной традиции первоначальным было названо морфемное деление – по видам искусства. В свою очередь, морфемную традицию ученый стал подразделять на жанровые и локальные традиции, которые могут принадлежать к типологическим группам архаичных или поздних, непрерывных или прерывистых традиций [7, с. 104].

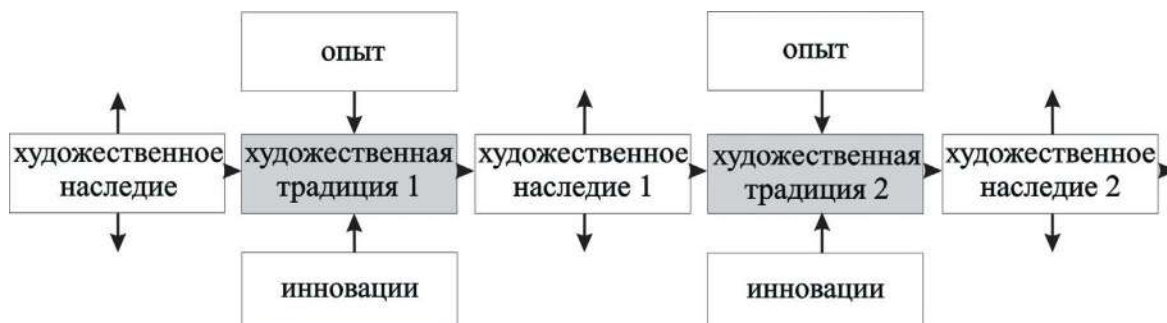
Объектом наших научных исследований стала этнохудожественная традиция бисерного декора народного костюма украинцев. Это относительно поздняя традиция, которая насчитывает немногим более двухсот лет. Бисерное творчество относится к числу массовых и доступных видов народного искусства, следовательно, представлено достаточно обширным количеством исторических источников разного времени, относящихся к многочисленным очагам народного творчества. Указанные факты способствуют созданию реальной реконструкции изучаемой традиции. Максимально правдивая реконструкция ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев содействует изучению ключевых закономерностей ЭХТ на ее морфемном (бисерные изделия), жанровом (народный костюм) и локальных (ареалы и очаги) уровнях.

Методологическую основу нашего исследования составили предложенные М. Станкевичем типология и научное моделирование механизма трансформации художественной традиции. В качестве теоретического инструментария для разгадки феномена ЭХТ (как составляющей этногенеза) были использованы отдельные научные идеи Льва Гумилева.

М. Станкевич в своей научной практике применял системно-исторический подход. В частности, такой подход прослеживается в теории ученого о прерывистой традиции, состоящей из первичной и вторичной формы, когда на смену угасшей первичной после перерыва в несколько десятилетий приходит новая, вторичная традиция [8, с. 75]. По М. Станкевичу, модель первичной и вторичной форм этнохудожественной традиции составляют три основных конструкта: художественное наследие (которое Станкевич называет актуальной частью опыта предыдущих

поколений), современный художественный опыт (совокупность знаний, умений, художественных идей и стереотипов) и инновации [8, с. 77-78] (рис. 1).

Рис. 1. Трехкомпонентная модель этнохудожественной традиции (схема по М. Станкевичу)



Схему ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев мы построили на аналогичных конструктах. Правда, у М. Станкевича центральными звеньями ЭХТ являются первичная и вторичная художественные традиции [8, с. 78]. У нас центральное место занимают этапы непрерывной художественной традиции. А на место инноваций

мы поместили новации, лишь некоторая часть которых, пройдя аутентичную адаптацию во времени и пространстве, перейдет в форму инноваций (усвоенных новаций). Считаем, что усвоение новаций становится началом формирования новой парадигмы и означает открытие нового этапа традиции (рис. 2).

Рис. 2. Трехкомпонентная модель этнохудожественной традиции бисерного декора народной одежды украинцев (Схема автора)



На всех этапах «работает» тот же механизм: наследие наполняется приобретенным опытом и новациями, которые предлагаются наиболее креативными мастерами. Выделяя этапы ЭХТ на основе сравнительного анализа основ технологии, типологии и художественной стилистики произведений разного времени [15, с. 110-111], мы выявили, что традиция бисерного декора народного костюма украинцев прошла два полноценных этапа своего развития и сейчас находится в процессе формирования оригинальной парадигмы ее третьего этапа. Изучение этнохудожественной традиции как системы, проходящей этапы поступательного развития, дает понимание того, что каждый из этапов представляет отдельное явление искусства со своей специфической парадигмой народного творчества [13, с. 572-574].

Новые результаты для теории этнохудожественной традиции дало применение апробированного Л. Гумилевым при изучении этногенеза (подсистемой которого является ЭХТ) системно-ресурсного подхода. Мы стали рассматривать ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев как систему, использующую энергию (которую нельзя измерять в джоулях, и природа которой до конца не разгадана). Существование энергии подтвердили наши эмпирические исследования, фиксировавшие повышение или понижение пассионарно-креативного потенциала ЭХТ в то или иное время, в том или ином очаге народного творчества³. Кратко остановимся на трактовке вводимого нами понятия пассионарно-креативного потенциала. По Л. Гумилеву, «пассионарность» (от лат. Passio – страсть) – это генетически заложенное непреодолимое вну-

треннее стремление к деятельности, направленное на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной) [2, с. 33]. Носителей пассионарности Л. Гумилев обозначает термином «пассионарии» [4, с. 70].

В предложенном видении этнохудожественной традиции термин «пассионарный потенциал» нами употребляется в качестве количественного показателя, отражающего уровень численности участников творчества, обозначаемых термином «пассионарии». К пассионариям мы относим как талантливых мастеров, так и рядовых исполнителей, работы которых имеют низкую или даже нулевую эстетическую ценность. Мы убеждены, что своим зарождением всякая новая морфемная

традиция обязана именно пассионариям, часть которых со временем с уровня имитаторов дорастает до уровня креативных мастеров.

«Креативный потенциал» – качественный показатель, указывающий на степень новаторской и эстетической ценности предлагаемых народными мастерами новых художественных идей.

Отсюда следует, что пассионарно-креативный потенциал (ПКП) – это величина, характеризующая потенциальный ресурс деятельно-творческой энергии ЭХТ. Уровень пассионарно-креативного потенциала тем выше, чем выше суммарный показатель численности очагов и участников творчества, количества и качества (креативности) художественных идей (рис. 3).

Рис. 3. Конструкты пассионарно-креативного потенциала этнохудожественной традиции (Схема автора)



Высокий уровень ПКП сопровождается успешным развитием технологии и типологии произведений народного искусства, функциональной значимостью таких произведений, высоким спросом на них и т. п. На примере генезиса ЭХТ бисерного декора народного костюма украинцев удалось установить, что подъему ПКП способствуют социально-политические стрессы, провоцирующие актуализацию этнической и политической идентичности. Массовое приобщение украинцев к народному творчеству – один из самых распространенных способов самоидентификации, наиболее популярный в условиях национальной и политической неопределенности, особенно в годы освободительных движений [12]. Различным уровням ПКП соответствуют определенные фазы ЭХТ. Каждая фаза характеризуется специфическими признаками и проявлениями. Полевые исследования этнической художественной традиции бисерного декора народной одежды (БДНО) украинцев позволили обнаружить и выделить такие фазы, как зарождение, первичное развитие, креативный подъем, реверберация, актуализация.

Фаза зарождения начинается с момента пассионарного толчка, который является результатом накопления определенного стартового потенциала. Участники творчества имитируют достижения иноэтнической традиции. Для раз-

личных локальных традиций продолжительность фаз неодинакова. Фаза зарождения может длиться от 20 до 50 лет. К примеру, ускоренное (за 20 лет) прохождение фазы зарождения наблюдалось в Закарпатской Гуцульщине, где очаги БДНО стали возникать сравнительно поздно – в конце 1870-х годов [11, с. 380]. Фаза зарождения здесь длилась 20 лет и закончилась в 1890-х гг. Ускоренное прохождение фазы зарождения у закарпатских гуцулов мы объясняем эффектом наложения энергетических полей двух локальных этнических художественных традиций – относительно молодой традиции закарпатских гуцулов и соседней, более развитой и мощной традиции галицких гуцулов.

Фаза первичного развития – время дальнейшего роста пассионарно-креативного потенциала. Для этой фазы характерно появление устойчивых очагов народного творчества, в которых делятся эксперименты по сочетанию чужеродной и местной традиций. В этой фазе берет начало первичное развитие оригинальных аутентичных художественных идей. По нашим наблюдениям, первичное развитие традиции БДНО в ранних ареалах, длилось не менее 30 лет: в очагах Северной Буковины до 1870-х, а Западного Подолья и Покутья – до 1880-х гг. [15, с. 189]. В относительно позднем ареале Закарпатской Гуцульщины

первичное развитие происходило примерно 20 лет, до 1910-х гг.

Фаза креативного подъема является закономерным продуктом фазы первичного развития (или же фазы актуализации). Характеризуется пульсирующим ростом и без того высоким пассионарно-креативного потенциала. В этой фазе мастера народного творчества используют широкий спектр накопленных в предыдущее время технических и художественных средств, активно предлагая и внедряя аутентичные идеи в сферах технологии, типологии и художественной выразительности. Маркерами фазы является заметное увеличение численности очагов и мастеров, и, что особенно существенно, успешное развитие аутентичных парадигм народного творчества.

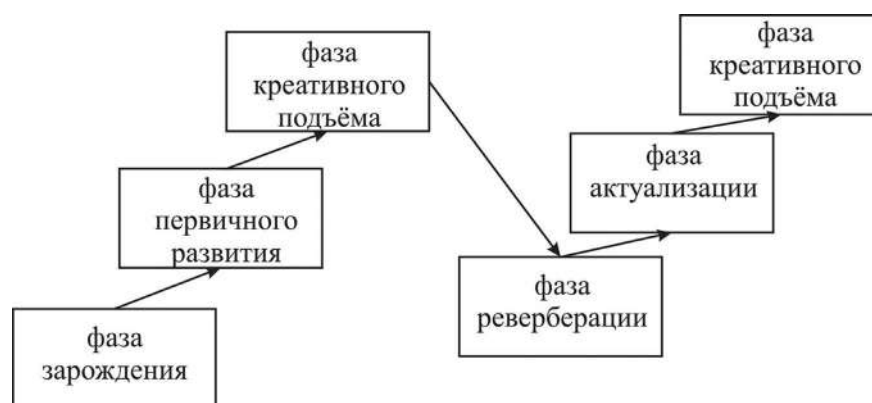
Гипотетически на Западном Подолье и Покутье фаза креативного подъема наблюдалась от 1880-х до 1950-х гг. А вот в творчестве мастеров Верхнего Буковинского Попрутья и Буковинского Подолья (Северная Буковина) фаза креативного подъема, которая началась в 1870-х гг., продолжает длиться до сих пор – уже более ста сорока лет [10, с. 1392].

Фаза реверберации (или пассионарно-креативного охлаждения) в одних очагах проявляется в угасании художественных практик, в других – в инерционном творчестве, характерной особенностью которого является отсутствие новаций. То есть в этой фазе наблюдается значительное сокращение численности очагов и мастеров народного творчества. Как следствие, бисерные ком-

поненты народной одежды начинают исчезать из повседневного, а затем – из праздничного и обрядового использования. Фаза реверберации почти повсеместно (кроме Верхнего Буковинского Попрутья и Буковинского Подолья) наблюдалась в 1950–1970-х гг., а то и дольше.

Фаза актуализации (или пассионарно-креативного пробуждения) по продолжительности и уровню ПКП схожа с фазой первичного развития. Признаками наступления этой фазы является повышение уровня творческой активности мастеров старой генерации; появление новой плеяды мастеров; увеличение численности очагов народного искусства; частичное возрождение ключевых навыков и знаний; начало поиска новых художественных идей. Теоретически фаза актуализации является переходным звеном между фазами реверберации и креативного подъема. В рамках локальных традиций БДНН (вышедших из фазы реверберации) такие процессы наблюдались в течение 30–40 лет. В частности, на Западном Подолье, Покутье и Гуцульщине фаза актуализации продолжалась до 2010-х гг. Далее в этих ареалах наблюдаем наступление фазы креативного подъема. Последовательность фаз ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев можно представить в виде кривой, изначально идущей кверху (фазы зарождения, первичного развития, креативного подъема), затем спадающей книзу (фаза реверберации) и опять идущей кверху (через фазу актуализации к фазе нового креативного подъема) (рис. 4).

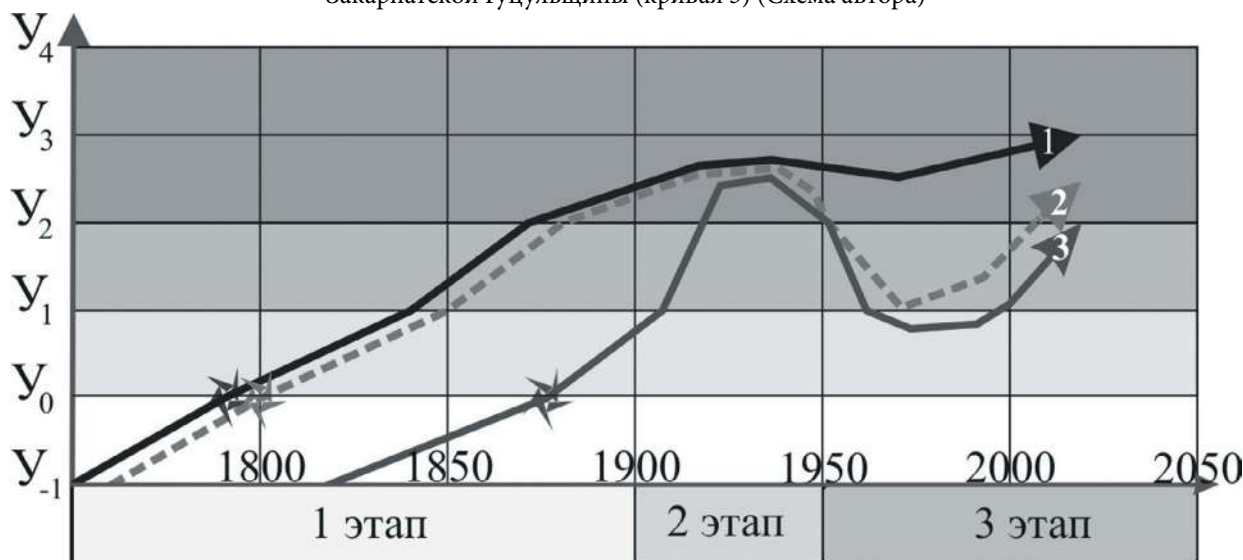
Рис. 4. Последовательность фаз ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев (Схема автора)



Окончательное угасание традиции БДНО пока не предвидится. По М. Станкевичу, «умирание» традиции длится примерно 30–50 лет [8, с. 79]. С учетом феномена стремительных изменений (характерного для постиндустриальной эпохи), фаза «умирания» традиции может быть еще короче.

Для визуализации динамики уровней ПКП были выбраны три локальные традиции бисерного декора народной одежды Буковинского Подолья, Покутья и Закарпатской Гуцульщины (рис. 5).

Рис. 5. Динамика уровней ПКП для локальных ЭХТ Буковинского Подолья (кривая 1), Покутья (кривая 2) и Закарпатской Гуцульщины (кривая 3) (Схема автора)



По оси абсцисс обозначены годы. По оси ординат – уровни (Y) пассионарно-креативного потенциала. Звездочками на кривых ПКП обозначены точки, соответствующие моментам пассионарных толчков. Уровни ПКП привязаны к фазам ЭХТ. В частности, фаза зарождения начинается на 0 уровне (отметка Y_0), первичного развития – на 1 уровне (отметка Y_1), креативного подъема – на 2 уровне ПКП. Фазу реверберации характеризует тенденция к уменьшению ПКП и его падение ниже 2 уровня. Тенденция к увеличению ПКП указывает на наступление фазы актуализации; по достижении 2 уровня ПКП наступает фаза креативного подъема.

Данная схема является очень условной. Она не учитывает вызванные различными факторами незначительные колебания ПКП. Но даже в ее таком, идеализированном, представлении мы можем увидеть ряд закономерностей, самые очевидные из которых:

1. Перепады ПКП для всех локальных ЭХТ имеют схожие тенденции;
2. ПКП в трех первых фазах (зарождения, первичного развития, креативного подъема) во всех локальных ЭХТ уверенно возрастает;
3. Уровни ПКП характеризуются динамикой;
4. Хронологические рамки фаз локальных ЭХТ отличаются вариативностью;
5. Длительность этапа ЭХТ зависима от уровня ПКП. Чем выше ПКП – тем быстрее формируется новая парадигма ЭХТ и тем короче этап ЭХТ;
6. Значительное понижение ПКП не означает «умирание» традиции.

Метод исследования динамики уровней ПКП (с ее графической визуализацией) дает возможность отслеживать неравномерно распределенные в хронотопе ЭХТ энергетические перепады, с которыми непосредственно связаны разнокачественные изменения. При выявлении и исследовании ключевых феноменов ЭХТ такие изменения можно прогнозировать.

В заключение подытожим: этническая художественная традиция – система по формированию,

отбору, усвоению, передаче и развитию достижений художественной культуры, носителем которой является определенная этническая общность.

Согласно системно-историческому подходу, ЭХТ – это система, которая проходит этапы эволюционного развития. Каждому этапу соответствует определенное восприятие мира и конгениальная ему парадигма народного творчества. Каждый из этапов можно изучать как самостоятельное художественное явление. Согласно системно-ресурсному подходу, ЭХТ – это система, движущей силой которой является пассионарно-креативный потенциал, способный влиять на масштабы и качество творчества. Различным уровням ПКП соответствуют определенные фазы ЭХТ: зарождения, первичного развития, креативного подъема, реверберации, актуализации. Все локальные традиции имеют индивидуальные хронологические рамки и разную продолжительность фаз ПКП, объяснение чему, по нашему убеждению, нужно искать в факторах формирования, эволюционирования и актуализации ЭХТ. Исследование динамики уровней ПКП является продуктивным методом для выявления трудноуловимых (при использовании других методов) закономерностей и вариативных проявлений ЭХТ на ее морфемных, жанровых и локальных уровнях.

Список сокращений

ЭХТ — этническая художественная традиция
БДНО — бисерный декор народной одежды

Примечания

¹ Закон – причинно-следственный феномен, носящий обязательный характер.

² Закономерность – причинно-следственный феномен, которому свойственны исключения; также может иметь непостоянное или кратковременное действие.

³ Первая часть эмпирических исследований проводилась в полевых условиях с использованием методов выявления, изучения, датирования, сравнительного анализа, документирования (фотографирование и описание) артефактов, опроса бывших и современных мастеров, опроса долгожителей. Вторую часть эмпирических исследований, проводимую в стационарных условиях, составило изучение и сравнительный анализ удовлетворительно атрибутированных музейных экспонатов.

Литература

1. Анохина В. В. Культурная традиция в контексте современной социальной динамики. In: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_42_10.pdf (дата обращения – 05.03.2017)
2. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990, 280 с.
3. Гумилев Л. Искусство и этнос: Постановка проблемы. In: Декоративное искусство СССР, 1972, № 1 (170), с. 36-41.
4. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004, 416 с.
5. Макарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции. In: Советская этнография, 1981, № 2, с. 78-96.
6. Найден О. С. Орнамент украинского народного рисунка. Київ: Наукова думка, 1989, 136 с.
7. Станкевич М. Е. Эволюция терминологии этноисторического наследия. In: Автентичність мистецтва: Питання теорії пластичних мистецтв. Вибрані праці. Львів: Спілка критиків та істориків мистецтва, 2004, с. 101-110.
8. Станкевич М. Е. Мистецтвознавчий аспект теорії традиції. In: Автентичність мистецтва: Питання теорії пластичних мистецтв. Вибрані праці. Львів: Спілка критиків та істориків мистецтва, 2004, с. 6582.
9. Тоффлер Э. Шок будущего. Пер. с англ. Е. Руднева, Л. Бурмистрова, И. Москвина-Тарханова и др. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004, 557 с.
10. Федорчук О. Бисер у художній структурі ансамблю буковинського народного одягу другої половини ХХ – початку ХХІ століття. In: Народознавчі зошити, 2014, № 6 (120), с. 1392-1402.
11. Федорчук О. Бисерне оздоблення народного одягу гуцулів ХІХ – початку ХХІ ст.: типологічні та художні особливості. In: Łemkowie, Bojkowie, Huculi,

Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. T. VI. Słupsk, 2016, с. 377-395.

12. Федорчук О. Етнічна мистецька традиція як об'єкт теорії декоративного мистецтва. In: Глобалізація / європеїзація і розвиток національних слов'янських культур. Матеріали конференції. <http://conference.nbuv.gov.ua/report/view/id/738> (дата обращения – 01.04.2016).

13. Федорчук О. Концепція етнічної мистецької традиції бисерного оздоблення народної ноші українців (Частина 1). In: Народознавчі зошити, 2017, № 3, с. 566-578.

14. Федорчук О. Мистецька традиція бисерного оздоблення народної ноші Покуття. In: Народознавчі зошити, 2017, № 1, с. 188-202.

15. Федорчук О. Українські народні художні вирази з бісеру: ретроспектива та сучасні тенденції. In: Мистецтвознавство, 2014, с. 103-112.

References

1. Anokhyna V. V. Kul'turnaya traditsiya v kontekste sovremennoy sotsyal'noy dynamiki. In: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_42_10.pdf (vized: 05.03.2017).
2. Humyliyov L. N. Neohrafiya étnosa v ystorycheskyy peryod. L.: Nauka, 1990, 280 s.
3. Gumiliyov L. Iskusstvo i etnos: Postanovka problemy. In: Dekorativnoye iskusstvo SSSR, 1972, № 1 (170), s. 36-41.
4. Gumiliyov L. N. Konets i vnov' nachalo: Populyarnye lektsyy po narodovedenyyu. M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004, 416 s.
5. Makaryan É. S. Uzlovye problemy teoryy kul'turnoy traditsyy. In: Sovetskaya étnohrafiya, 1981, № 2, s. 78-96.
6. Nayden O. S. Ornament ukrayins'koho narodnoho rozplysu. Kyiv: Naukova dumka, 1989, 136 s.
7. Stankevych M. Ye. Evolyutsiya terminolohiyi etnomystetstvoznavstva. In: Avtentychnis' mystetstva: Pytannya teoryi plastychnykh mystetstv. Vybrani pratsi. Lviv: Spilka krytykiv ta istorykiv mystetstva, 2004, s. 101-110.
8. Stankevych M. Ye. Mystetstvoznavchyy aspekt teoryi traditsiyi. In: Avtentychnis' mystetstva: Pytannya teoryi plastychnykh mystetstv. Vybrani pratsi. Lviv: Spilka krytykiv ta istorykiv mystetstva, 2004, s. 65-82.
9. Toffler E. Shok budushchego. Per. s angl. E. Rudneva, L. Burmistrova, I. Moskvina-Tarkhanova i dr. M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004, 557 s.
10. Fedorchuk O. Biser u khudozhniy strukturi ansamblyu bukovyns'koho narodnoho odyahu druhoyi polovyny XX – pochatku XXI stolittya. In: Narodoznavchi zoshyty, 2014, № 6 (120), s. 1392-1402.
11. Fedorchuk O. Biserne ozdoblennya narodnoho odyahu hutsuliv XIX – pochatku XXI st.: typolohichni ta khudozhni osoblyvosti. In: Łemkowie, Bojkowie, Huculi, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. T. VI. Słupsk, 2016, с. 377-395.
12. Fedorchuk O. Etnichna mystets'ka tradytsiya yak ob'yeht teoryi dekoratyvnoho mystetstva. In: Globalizatsiya / yevropeyzatsiya i rozvytok natsional'nykh slov'yans'kykh kul'tur. Materialy konferentsiyi. <http://>

conference.nbu.gov.ua/report/view/id/738 (vizited – 01.04.2016).

13. Fedorchuk O. Kontsepsiya etnichnoyi mystets'koyi tradytsiyi bisernoho ozdoblennya narodnoyi noshi ukrajintsiiv (Chastyna 1). In: Narodoznavchi zoshyty, 2017, № 3, s. 566-578.

14. Fedorchuk O. Mystets'ka tradytsiya bisernoho ozdoblennya narodnoyi noshi Pokuttya. In: Narodoznavchi zoshyty, 2017, № 1, s. 188-202.

15. Fedorchuk O. Ukrayins'ki narodni khudozhni vyroby z biseru: retrospektyva ta suchasni tendentsiyi. In: Mystetstvoznavstvo, 2014, s. 103-112.

Olena Fedorciuk (Lviv, Ucraina). Doctor în studiul artelor, cercetător științific principal la Departamentul de Artă Populară. Institutul de Etnologie al Academiei Naționale de Științe a Ucrainei.

Олена Федорчук (Львов, Украина). Кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник отдела народного искусства Института народоведения Национальной академии наук Украины.

Olena Fedorchuk (Lviv, Ukraine). Candidate of Art History, Senior Researcher of the Folk Art Department of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine.

E-mail: FOlena@i.ua

CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOPSIHLOGICE ȘI ETNOISTORICE

Alexandru FURTUNĂ

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA GENEZA, EVOLUȚIA ȘI ARIA DE RĂSPÂNDIRE A UNOR SATE MĂNĂSTIREȘTI DIN ȚINUTUL IAȘI (I)

Rezumat

Considerații cu privire la geneza, evoluția și aria de răspândire a unor sate mănăstirești din ținutul Iași (I)

În studiul de față, punând la bază documente edite, au fost cercetate anumite aspecte ale problemei cu privire la geneza, evoluția și aria de răspândire a unor sate mănăstirești din ținutul Iași. Astfel, am putut constata că majoritatea localităților mănăstirești sunt de origine domnească sau boierească, mai puțin – răzeșească. Satele mănăstirești erau răspândite pe ambele maluri ale râului Prut, precum și ale afluenților săi de dreapta și stânga. Domeniul mănăstiresc avea, într-o oarecare măsură, caracter compact. Acest lucru era dictat de necesitatea efectuării unei administrări eficiente. Economia satelor mănăstirești, ca de altfel și a altor categorii de sate, se baza pe gospodăria naturală. Astfel, satele mănăstirești erau structurate în modul următor: vatră de sat, țarină, câmp, imaș, fânaș, pădure, iaz, loc de prisacă, prisacă, vad de moară, moară etc. Activitatea de muncă a locuitorilor unui sat mănăstiresc era organizată și vegheată de reprezentantul mănăstirii în administrația locală. Litigiile privind unele probleme legate de încălcarea hotarelor proprietății mănăstirești, precum și de statutul vecinilor mănăstirești, puteau fi rezolvate doar odată cu implicarea domnului Țării Moldovei.

Cuvinte-cheie: mănăstire, domn, sat, boier, răzeș, țăran, moșie, danie.

Резюме

К вопросу о генезисе, эволюции и территории распространения ряда монастырских сел Ясского цинута (I)

В настоящей статье, на основе опубликованных документов, были исследованы генезис, эволюция и территория распространения монастырских сел Ясского цинута. В результате автор смог констатировать, что большинство монастырских сел имели господарское и боярское происхождение, реже – рэзешское. Монастырские села были распространены по обоим берегам реки Прут, а также по берегам правых и левых притоков этой реки. Монастырские поместья были расположены более или менее компактно. Это было продиктовано необходимостью эффективного управления ими. Экономика монастырских сел, наравне с другими категориями сел, базировалась на натуральном хозяйстве. Это означало, что монастырские села были структурированы следующим

образом: село как таковое, пашня, поле, пастбище, сенокос, лес, озеро, брод для мельницы, мельница, место для пасеки, пасека и др. Трудовая деятельность в монастырских селах была организована и велась под наблюдением представителя монастыря в местных органах власти. Конфликты, которые возникали в случае нарушения границ монастырских земель, а также были связаны с уставом монастырей, решались лишь при вмешательстве молдавского господаря.

Ключевые слова: монастырь, господарь, село, боярин, рэзеш, крестьянин, поместье, дань.

Summary

Considerations regarding the genesis, evolution and the spreading of some monastery villages in Iași County (I)

Based on published papers, some aspects of the problem regarding the genesis, the evolution and the spreading of some monastery villages in the Iasi County have been investigated in the present study. Thus, we have found that most of the monastery localities belonged to a lord or boyar, and less were individual property. The monastic villages were spread on both banks of the Prut River, as well as on its right and left tributaries. The monastic property was compact to a certain extent. This was dictated by the need for efficient administration. The economy of the monastery villages, as well as other categories of villages, was based on the natural household. Thus, the monastery villages were structured in the following way: the hearth of the village, tilled land, the field, grazing ground, the forest, lake, place for apiary, apiary, the mill etc. The representative of the monastery in the local administration organized and watched the work of the inhabitants of a monastery village. Disputes over some issues related to the breaking of the boundaries of the monastery property, as well as the status of the monastery neighbours, could only be resolved with the involvement of the ruler of the Country of Moldova.

Key words: monastery, lord, village, boyar, individual owner, peasant, estate, tribute (tax).

În demersul de față, punând la bază documente edite, vom cerceta geneza, evoluția și aria de răspândire a unor sate mănăstirești din ținutul Iași. Căci, până în prezent, nu cunoaștem să fi fost elaborată o asemenea lucrare. De data aceasta, reieșind din volumul restrâns al studiului, ne vom axa doar pe analiza

caracterului proprietăților deținute de mănăstirile din Iași: Galata, Hlincea, Aroneanu, Sf. Sava, Trei Ierarhi, Golia și Cetățuia. Proprietățile altor mănăstiri (Frumoasa, Pobrata, Sf. Vineri, Bârnova, Agapia, Copou, Homor, Moldovița, Neamț, Dragomirna, Todereni, Socola, Precista (din Târgul Ocna), Dancul, Pângărați, Fâstici, Bistrița, Sucevița, Căpriană, Bogdana, Slatina, Dobroveț, Sf. Spiridon, Sf. Nicolae (din Botoșani), Bărboi, Varatic etc.), precum și ale Mitropoliei, sunt în curs de cercetare. Așadar, în cele ce urmează vom analiza, rând pe rând, proprietățile următoarelor mănăstiri.

I. Mănăstirea Galata, din Iași

a) Proprietăți în Braniștea domnească la Bohotin

La **4 februarie 1579**, domnul Petru Șchiopul „dă și miluiește” mănăstirea Galata cu șapte sate (cu vii, mori, cu locuri de mori, cu toate bălțile), inclusiv două – din ținutul Cărligăturii și cinci – din ocolul târgului Romanului („care aceste sate au fost domnești”) și „un hăleșteu ce să numești Mihai, în hotarul târgului Iașilor cari hăleșteu au fost drept domnescu și au fost schimbătură bătrânului Pătru vod(ă), cu Mihai pârcălabul, cu satul Mârzești și cu o prisacă în Braniști la Bohotin (braniște domnească, la confluența Jijiei cu Prutul – A. F.), undi să numești Trestioara, ca să fie moșii cu tot venitul” (subl. n. – A. F.). Mănăstirea Galata a mai fost miluită și „cu dzăce sălași di țigani” (sunt nominalizați – A. F.), „cari acești țigani au fost ai noștri derepți domnești” [8, p. 289, 752, 804].

La **1 decembrie 1585**, domnul Petru Șchiopul „însuși au zis”: „Iată domnia noastră am dat și am miluit pe sfânta rugătoare noastră ce să numești mănăstirea Galata, undi esti hramul Înălțării a D(o)mnului D(u)mnezeului și Mântuitorului nostru Is(us) Hr(i)s(tos), cu un loc de prisacă la Bohotin” (subl. n. – A. F.). Dania respectivă este însoțită de următorul blestem: „Iar cine se va ispiți a rumpi și a strica daniia și miluirea noastră, acela să fie proclat și treclat de D(o)mnul D(u)mnezeu, cel ce-au făcut ceriul și pământul și de Preacurata Maica sa și de toți sfinții care din veci au plăcut lui D(u)mnezeu și să aibă împărțășire cu Iuda și cu treclatul Ariia și cu alți necredincioși jidovi ce-au strigat asupra lui Hr(istos), sângele lui asupra lor și asupra copiilor lor, cari este și va fi” [9, p. 64-65].

La **6 mai 1598**, „...robul Stăpânului meu, Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, închinător al Treimii, Io Ieremia Movilă voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Țării Moldovei”, face știre cu următoarea carte domnească „tuturor celor care o vor vedea sau o vor auzi citindu-se, că domnia mea am binevoit cu a noastră bunăvoie și cu inima curată și luminată, din tot sufletul nostru și din tot cugetul și cu ajutorul lui Dumnezeu, și cu blagoslovenia preasfințiților părinți ai noștri, a celor

trei arhieriei ai Moldovii: chir Gheorghie Movilă mitropolit de Suceava, și Agathon episcop de Roman și Amfilofie episcop de Rădăuți, râvnind domnia mea daniilor și miluirilor domnilor de mai înainte, și am dat domnia mea și am întărit spre slava Domnului Dumnezeuului și a nou ziditei rugi, sfânta mănăstire Galata din Iași, unde este hramul Înălțării Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru, Iisus Hristos, dreptele sale ocini, și danii, și cumpărături și miluiri ale sfintei mănăstiri din privilegii de cumpăratură și danie ale sfintei mănăstiri de la Petru voievod, satele, anume (...) și o prisacă în Braniștea la Bohotin ce se numește Trestioara” (subl. n. – A. F.).

În continuare domnul spune: „Și iarăși, rugătorii noștri de la sfânta mănăstire mai sus numită să aibă a ruga neîncetat pre Domnul Dumnezeu, și să scrie pe domnia mea în sfântul pomelnic cel mare și cel mic, și pe mult iubita mamă a domniei mele, Maria, și pe doamna domniei mele, Elisavefta, și pe de Dumnezeu dăruții copii ai domniei mele, mult iubiții, Constantin Movilă voievod, și doamnele Maria, și Erina și Catirena, și pe frații domniei mele și pe sfânt răposății bunici și părinți ai domniei mele, și să aibă a ne face pomenire, din an în an, în ziua Sfântului Proroc Eremia, care este în luna mai, l-a zi, pentru mântuirea sufletului și sănătatea trupului domniei noastre” [10, p. 472-473].

b) Satele Mânzăști și Fălfăești

La **15 septembrie 1583**, domnul Petru Șchiopul miluiește „a noastră sfântă rugă, măn(ă)stir(ea) Galata, cu un sat anume Mândzăștii, pe Jijia, cu mori în Jijia, cari sat au fost al nostru drept domnescu, ascultător cătră moril(e) Iașilor și mai dinaintea au fost dat di Iancu vod(ă) sfintii măn(ă)stiri (...). Și iarăși am dat și am întărit această sfântă măn(ă)stiri Galata, cu un sat, anume Fălfăeștii pe Jijia, car(e) sat di mai sus scris au fost sat domnescu, ascultători cătră moril(e) Iașilor” [8, p. 609].

La **18 ianuarie 1596**, domnul Ieremia Movilă dă și miluiește mănăstirea Galata „cu doao sate, anume Mânzăști și Folfăești, pe pârâul Jijii, în ocol Iaș(i), ca să fie svintei mănăstiri de la domnie mea, neclătit niciodată, în veci, precum au fost și mai-nainte de la răposatul Petru voievod” [10, p. 224, 473].

Și alți domni, în anii următori, hotărăsc ca satele mănăstirii Galata, Mânzăști și Fălfăești, să fie „lăsate în pace”. Grăitor, în acest sens, este un document datat cu <1629 septembrie 1 – 1630 aprilie 29>, în care se specifică: „Mai sunt trei cărți domnești: întâi de la domnul Ștefan vodă v(ă)let 7130, alta de la Alexandru vodă sânt (sân – A. F.) Radul Vodă, 7138, și alta de la Miron Barnovsche Moghila voievod, din 7137, ca să fie puternic egumenul de Gălata a-ș(i) apăra hotarul la satu la Folfăiești, cât va fi hotarul și pre apă și pre uscatu și nime să nu gonească peștele” [13, p. 148. Vezi și doc. nr. 142].

Mănăstirea Galata deținea și un anumit număr de vecini, la care pretindea boierul Furtună. Ca urmare, la **29 ianuarie 1630**, înaintea domnului Alexandru Coconul se prezintă „egumenul și tot săborul de la sfânta mănăstire de la Galata de Sus și s-au pârât de față cu boiarul domnii mele, cu Furtuna ce au fost comis pentru niște vecini a sfintei mănăstiri den sat den Folfăiești, anume (...), zicând rugătorii domnii mele, călugării, cum că sunt vecini bătrâni și de moșie ai sfintei mănăstiri; iar Furtună comisul au zis cum că sunt a lui drepti vecini de moșie den sat den Muțești”. Reiesind din situația creată, domnul și Sfatul domnesc aleg un vornic de poartă pe care îl trimit „acolo la țeară, să socotească cu omeni buni și bătrâni, megiași denprejur, cum vor socoti cu sufletele lor, a cui vecini sunt, a sfintei mănăstiri au a Furtunii comisul”. Drept rezultat, oamenii buni și bătrâni au mărturisit „cum sunt vecini drepti de moșie a sfintei mănăstiri. Deci au rămas călugării pe Furtuna comisul denainte domnii mele și den toată lege țărâi” [13, p. 226].

c) Măleștii, pe Prut

Partea de jos „din satul Măleștii ce-s pe Prut în ținutul Iașilor” a fost vândută (cca 1609), de către preoteasă popii Măciucă, „credinciosului nostru și cinstit boiaru Chirița Dumitrachi Paleologul vel postelnic pentru 30 taleri de argintu” [18, p. 173].

La **12 ianuarie 1658**, *Macarie egumenul și soborul mănăstirii Galata de Sus fac schimb cu Ramandi, fost vistier, nepotul lui Dumitrachi Chiriță postelnic, primind de la acesta părți de ocină din siliștea Mălești pe Prut, ținutul Iași* (subl. n. – A. F.), și 100 de matce bune, cu care a cumpărat de la femeia lui Statie blănarul niște vie la Buciumi, pe Valea Cozmoae și dându-i satul Buiucani de pe Bâc, ținutul Lăpușna, care a fost mai înainte al lui Chiriță postelnic, dar l-a dăruit mănăstirii [1, p. 85].

d) Satul Rusinov (Petrița)

La **7 august 1669**, domnul Gheorghe Duca întărește mănăstirii Galata stăpânirea peste satele: Plopi, Belcești, Călugăreni pe Bahlui, ținutul Hârlău, *Rusinov(a), numit acum Petrița*, ținutul Iași, unde se împreună trei siliști, Vâlcești, ținutul Suceava, pe Siret, și Vorovești, ținutul Cărligătura, scutindu-le de dajdia mare și mică etc. Și alți domni, cum ar fi Ștefan Petriceicu, Dumitrașcu Cantacuzino, Antonie Ruset, acordă imunități fiscale locuitorilor satului Rusinov [1, p. 394, 461, 489, 514].

e) Folești, Melintia și Socii

La **16 martie 1666**, domnul Gheorghe Duca întărește uric lui Iane Hadâmbul, postelnic, stăpânirea asupra siliștilor Melintia și Folești „de cealaltă parte de Prut”, ținutul Iași, cumpărate de la Gheorghiiță, fiul lui Nicula Catargiu, fost vistier, și de la nepoata acestuia, Grozava, fata Alexandrei [1, p. 287-289].

La **22 martie 1676**, domnul Antonie Ruset întărește lui Iane Hadâmbul, postelnicul, și mănăs-

tirii Dealul Mare (metoh al Galatei de Sus – A. F.), zidită de acesta, stăpânirea peste (...) siliștea Melintia și Folești, peste Prut, ținutul Iași [2, p. 29].

La **12 iunie 1724**, domnul Mihai Racoviță reconfirmă dreptul mănăstirii Galata de a stăpâni satele Folești și Minteni (Melintia – A. F.) de peste Prut, cu tot venitul [28, p. 22].

La **5 august 1740**, domnul Grigore Ghica învoiește ca mănăstirea Galata să strângă dijme și zeciuială de pe „moșiile mănăstirii, anume: Rusova și Melintii și Foleștii și Soci ce sunt peste Prut la țin. Iașului” [27, p. 91].

La asemenea „învoială” recur, ulterior, și alți domni: Constantin Racoviță (la **24 mai 1753**), Grigore Callimachi (la **15 mai 1763**), Grigore III Ghica (la **11 iulie 1765** și **22 iulie 1766**) etc. [28, p. 26, 30, 31, 32].

În **1772-1773**, mănăstirea Galata stăpânea în ținutul Iași 5 sate: Folești (ocolul Ciuhur) și Horpaz, Galata, Miroslava, Vorovești (ocolul Codru) [30, p. 193, 198-199]; în **1803**: 2 sate – Vorovești și Miroslava și târgușorul Nicolina [5, p. 295, 298]; în **1812** – lipsesc datele [31, p. 326].

Așadar, în stadiul actual al investigațiilor, putem constata că mănăstirea Galata a stăpânit în ținutul Iași satele Mânzăști, Fălfăești, Rusinov (Petrița), Folești, Melintia, Soci, Horpaz, Galata, Miroslava, Vorovești, partea de jos a Măleștilor, prisaca Trestioara din Braniștea Bohotin, târgușorul Nicolina. Satele Mânzăști, Fălfăești, Vorovești, prisaca Trestioara au fost dani domnești, iar Foleștii, Melintia, Socii, partea de jos a Măleștilor – dani boierești.

II. Mănăstirea Hlincea (metoh al Cetățuii), din Iași

În ținutul Iași, mănăstirea respectivă, conform informațiilor documentare cunoscute, a stăpânit satul Frățienești (Frățiieni, Frățieni, Frăsuleni, Frăsânești) – „peste Prut, la gura Orbejei”. Frățieneștii au aparținut, inițial, neamului Căuia. La **25 februarie 1497**, satul este vândut „Ilenei și nepotului ei de frate, Dragotă Frățianu, pentru 70 de zloti tătărești” [7, p. 371-372].

La **12 aprilie 1639**, domnul Vasile Lupu „însuși a zis”: „...domnia mea m-am milostivit și am dat și am miluit sfânta noastră rugă și mănăstire, numită Hlincea, un de este hramul Sfântului și slăvitului mare mucenic Ghiorghie, cu un sat, anume Frățilenii, pe Prut, în ținutul Iași, pe care acest sat l-a cumpărat domnia mea de la Luca brânișter și de la Iane fost <vă>tah, pentru două sute de <zloți> ungurești, iar lor le-a fost dat de Penișoară fost vistiernic, pentru niște bani, pentru că le-a fost dator și pentru slujba lor, cu care au slujit până la moartea lui, iar lui Penișoară vistiernic i-a fost de cumpăratură de la cneaghina Mărica, cneaghina lui Dumitrache Chiriță postelnic” [17, p. 112].

La **22 februarie 1662**, domnul Eustratie Dabija dă, miluiește și întărește mănăstirii Hlincea „ai ei drepte otcine și moșii din ispisocul de danie și de miluire ce ni au arătat dela răposatul Vasile voievod, și un ispisoc de giudecată și de fierăe dela Gheorghie Ghica voievod, cum și de întăritură dela tânărul Ștefan voievod fiul lui Vasile voievod pe tot satul Frățilenii pe apa Prutului din ținutul Iașului”. De asemenea, un vad de moară pe apa Ciurbești, din jos de morile Galatei, ce este în ocolul târgului Iași [27, p. 54-55].

La **5 februarie 1755**, domnul Matei Ghica confirmă lui Vasile și Ștefan – postelnici, stăpânirea asupra unor părți din satele Frăsuleni și Miclăușeni din ținutul Iași, în urma judecății acestora cu egumenul mănăstirii Hlincea [26, p. 547-549]. În **1772-1773**, mănăstirea Hlincea stăpânea satul Hlincea (ocolul Codru) [30, p. 198]. Deci, în cazul localității Frățienești, putem urmări schimbarea formei de proprietate funciară: din proprietate boierească în proprietate domnească și din proprietate domnească – în proprietate mănăstirească.

III. Mănăstirea Aroneanu, zisă și Aron-Vodă, din Iași

Mănăstirii Aroneanu i-au aparținut unele părți din satele: Fetionești, Dănești, Tăiseni, Buciumeni, Cioropcenii, Petrești etc. Să le prezentăm pe rând.

a) Fetionești

La **8 aprilie 1631**, domnul Moisei Movilă eliberează o carte domnească, prin care dă și întărește lui Gheorghită Jora, fost pârcălab, sate, jumătăți de sate și părți de ocine, inclusiv satul Fetionești. Din respectiva carte domnească, vom cita doar fragmentul cu privire la satul Fetionești.

Astfel, Moisei Movilă spune: „Facem cunoscut cu această carte tuturor celor care o vor vedea sau o vor auzi citindu-se că pe această adevărată slugă a noastră, Gheorghită Jora fost pârcălab, l-am miluit cu deosebita noastră milă și i-am dat și i-am întărit de la noi, în țara noastră, Moldova, dreptele lui ocine și cumpărătură, din ispisoc de cumpărătură, ce a avut el de la Radul și de la Miron Barnovschi voievod, și din zapise de mărturie, iarăși de cumpărătură, ce a avut el, satul Fetioneștii și a șasea parte din Străoani, în acel hotar, pe râul Jijia, în ținutul Iași” [13, p. 538].

La **15 ianuarie 1633**, între Gheorghe Jora și mănăstirea Aroneanu, are loc un schimb de ocine și dedine. Detaliile și mecanismul efectuării acestui schimb le găsim într-o carte domnească eliberată de Alexandru Iliș, care „însuși a poruncit”: „Iată au venit, înaintea noastră și înaintea tuturor boierilor noștri moldoveni, mari și mici, rugătorii noștri, Grigorie egumen și tot soborul de la sfânta mănăstire a lui Aron voievod din țarina târgului Iași, unde este hramul arhierarhului și făcătorului de minuni al lui Hristos, Nicolae al Mirei Lichiei și sluga și boierul nostru, Gheorghe Jora pârcălab, de bunăvoia lor,

nesiliți de nimeni, nici asupriți și au schimbat între ei dreptele lor ocine și dedine, din privilegiu și alte drese ce au avut de la alți domni foști mai înainte de noi. Și au dat rugătorii noștri, călugării de la sfânta mănăstire a lui Aron voievod, slugii și boierului nostru, Ghiorghie Jora pârcălab, seliștea anume Selicicanii, pe Bașeu, care este în ținutul Dorohoi; iar sluga și boierul nostru Ghiorghie Jora pârcălab le-a dat, schimb pentru schimb, o seliște, anume Fetioneștii, care este în ținutul Iași, pe râul Jijia, cu vad de moară în Jijia.

Dar s-au tocmit înaintea noastră să stăpânească Jora pârcălab în acea seliște Fetionești un loc de prisacă și un loc de casă, iar părinții monahi să nu aibă nici o treabă în aceste locuri de prisacă și de casă”.

Drept urmare a tocmelii respective, domnul hotărăște ca Fetioneștii să-i fie mănăstirii Aroneanu „dreaptă ocină și schimb și uric și întărire, cu tot venitul, neclintit în vecii vecilor. Și altul să nu se amestice” [14, p. 341-342]. Deci, tranzacția privind schimbul de moșii se făcea înaintea domnului și tuturor boierilor mari și mici. De față trebuiau să fie și părțile contractante. Odată ce părțile contractante găseau numitor comun, respectându-și obligațiile luate, domnul elibera o carte domnească prin care oficializa schimbul de moșii sau al unor părți de moșie etc.

La **18 decembrie 1635**, domnul Vasile Lupu reconfirmă schimbul făcut între mănăstirea Aroneanu și boierul Gheorghe Jora [16, p. 329]. Același lucru îl face, la **15 iunie 1701**, domnul Constantin Duca [3, p. 12], iar la **10 martie 1704** – domnul Mihai Racoviță. În ultimul caz se specifică: „...siliștea Fetionești cu vad de moară pe Jijia, cu țarină, fânaț, pădure” (subl. n. – A. F.) [3, p. 73-74].

b) Dăneștii, pe Prut

La **30 mai 1625**, domnul Radu Mihnea eliberează o carte „precum un Ionașcu ficiorul Anghelinii, nepot lui Solomon, au vândut parte sa giumătate de sat din Dănești pe Prut, în țin(u)tu Ieșului, și giumătate din balta cu pește și cu loc de iaz în țarina lui Ionașcu Ghenghe <biv>vel log(o)f(ă)t” [11, p. 406] (vezi mai jos documentul de la 20 iulie 1667).

La **24 martie 1665**, domnul Eustratie Dabija întărește <mănăstirii Aron-Vodă> stăpânirea asupra a doi bătrâni din satul Dănești, peste Prut, cu bălți, loc de prisacă, pădure; doi bătrâni din Buciumeni pe Gârla Mare, ținutul Iași; a patra parte dintr-un bătrân din satul Tăiseni pe Prut, ținutul Iași, și un loc de casă la capul podului de piatră din Iași.

La **20 iulie 1667**, Dumitrașco Prăjescu, fost cupar, dăruiește mănăstirii Aron-Vodă și egumenului Iosif, jumătate din satul Dănești, pe Prut, ținutul Iași, cu jumătate de baltă de pește, loc de heleșteu și de moară, pentru pomenire. Acestea au fost cumpărate de unchiul său, Ionașcu Gheanghea, fost mare logofăt. Întărirea daniei respective, de către domnul Iliș Alexandru, se face la **22 iulie 1667**, iar reconfirmarea – la **14 iulie 1668**. La **6 mai 1670**, Vasile Mălai,

al doilea logofăt, dă mărturie că a ales hotarele daniei menționate mai sus. În aceeași zi, Vasile Mălai dă o altă mărturie, pentru hotărnicirea unei a patra părți din satul Dănești, a călugărilor de la mănăstirea Agapia, iar celora de la mănăstirea Aron-Vodă – jumătate din jumătate de sat, stâlpindu-se dinspre moșia lui Istratie Iepure, iuzbasa, căruia i s-a convenit a patra parte din sat [1, p. 253, 327, 353, 411].

În anii următori, mănăstirea Aroneanu cumpără și alte părți din satul Dănești, lărgindu-și pe această cale proprietățile. Astfel, la **16 ianuarie 1702**, Ghedeon, egumenul mănăstirii Agapia, vinde egumenului Ioanichie, de la mănăstirea Aron-Vodă, a patra parte din satul Dănești, cu 37 de lei, dând și zapisele vechi cu pecetea mănăstirii; la **23 septembrie 1702**, Constantin Iepure, fiul lui Vasile Iepure, fost jitnicer, și vara lui – Antimia, fiica lui Iarmurache, nepoata lui Istratie Iepure, vând egumenului Ioanichie de la mănăstirea Aron-Vodă a patra parte din satul Dănești, partea moșului lor Istratie Iepure cu vatră de sat, fânaș, țarină și baltă de pește, care este aleasă și stâlpită, cu 60 de lei bătuți; la **11 ianuarie 1704**, și alți urmași ai lui Istratie Iepure, vând egumenului Ioanichie două părți din a patra parte din satul Dănești [3, p. 29, 40, 69].

c) Tăisenii, pe Prut

Mănăstirea Aroneanu cumpără sau primește în dar anumite părți din satul Tăiseni. Spre exemplu, la **8 mai 1659**, Brohniță Leca și sora sa Cerna vând mănăstirii Aron-Vodă a patra parte dintr-un moș din Tăiseni pe Prut, cu 8 ughi; la **7 iulie 1665**, domnul Eustratie Dabija întărește mănăstirii Aron-Vodă stăpânirea asupra unor părți de moșie din satul Tăiseni; în **ianuarie 1668**, Antimia, jupâneasa lui Radu, fost mare pitar, cu fiicele sale, Maria și Dochia, dăruiesc mănăstirii Aron-Vodă un loc în satul Tăiseni, pentru pomenire [1, p. 105, 269, 339]; la **29 septembrie 1702**, nepoții lui Istratie Iepure vând mănăstirii Aron-Vodă părți de moșie din satul Tăiseni, pe apa Prutului, cu 20 de lei; la **16 octombrie 1706**, domnul Antioh Cantemir întărește uric egumenului Ioanichie al mănăstirii Aron-Vodă stăpânirea peste părți de moșie din satul Tăiseni, țin. Iași, pe apa Prutului, și anume patru părți din al șaselea bătrân, precum și trei părți din bătrânul Simenicăi [3, p. 41, 158].

d) Buciumenii (Buciumeștii) peste Prut, la Gârla cea Mare

Existau diferite forme și metode de lărgire a domeniului mănăstiresc. Grăitor, în acest sens, este cazul lui Constantin Iepure, care zălogește (la **15 octombrie 1702**) lui Ioanichie, egumenul mănăstirii Aron-Vodă, un bătrân și jumătate din moșia sa din Buciumești, peste Prut, ținutul Iași, pentru 6 lei împrumutați, până la Sf. Gheorghe, și dacă nu-i va da la zi, mănăstirea să stăpânească moșia, pentru că a dat egumenului și zapisele vechi.

Constantin Iepure însă n-a întors banii la timp. Ca urmare [**după 1702, octombrie 15**], Anița, fata Ioanei, nepota lui Iarmurachi, dă mănăstirii Aron-Vodă partea de moșie a cumnatului său Andronache, a cincea parte din doi bătrâni din siliștea Buciumenilor, peste Prut, ținutul Iași, pentru niște bani „luați rău” de vărul ei Constantin.

Peste o vreme, și anume la **28 august 1706**, Andronache cu femeia sa Anesia, nepoata lui Iepure, vând lui Ioanichie, egumenul mănăstirii Aron-Vodă, partea lor de moșie de la siliștea Buciumeni, peste Prut, la Gârla cea Mare, în țin. Iași, rămasă de la moșul lor Istratie Iepure [3, p. 43, 152].

e) Cioropcenii, pe Gârla Scumpia

Unele danii fac parte din categoria actelor de binefacere. Spre exemplu, la **26 septembrie 1656**, Vlasie Cioropcă, feciorul lui Ionașco Cioropcă din Tarăuca (?), țin. Soroca, dăruiește mănăstirii Aron-Vodă jumătate din satul Cioropcenii de pe Gârla Scumpia, țin. Iași, pentru pomenire. La **9 aprilie 1663**, domnul Eustratie Dabija întărește mănăstirii Aron-Vodă stăpânirea asupra unor sate, inclusiv o jumătate din satul Cioropcenii. Peste 5 ani de la această „întărire”, și anume la **14 iulie 1668**, domnul Iliș Alexandru scrie lui Vișan iuzbașa și altora să aleagă și să hotărnicască jumătatea de sat menționată mai sus [1, p. 65, 214, 353]. Ulterior, și alți domni întăresc mănăstirii Aron-Vodă stăpânirea asupra acelei jumătăți din satul Cioropcenii pe Gârla Scumpiei (a se vedea cartea domnească de la **20 decembrie 1703**, eliberată de Mihai Racoviță) [3, p. 67].

f) Petreștii, pe Prut

Disponem, în momentul de față, doar de un document (de la **26 iunie 1712**), din care aflăm că Maria, fata lui Dumitrașco stegariul, nepoata lui Gheorghită Colțea din Petrești, pe Prut, țin. Iași, dăruiește mănăstirii Aron-Vodă partea ei din bătrânul Lebadă, de pe ambele maluri ale Prutului, din țarină, din câmp cu fânaș și din pădure, pentru pomenire [3, p. 293].

În 1772-1773, mănăstirea Aroneanu (Aron-Vodă) stăpânea în țin. Iași satele Aron-Vodă (ocolul Copou) și Cotul lui Iepure (ocolul Turii) [30, p. 200, 201]; în 1803 – satul Stolniceni (ocolul Turii) [5, p. 285]; în 1812: „1. Moșia pre care să află această m-re, cu sat, nevândută, în purtare de grijă a m-rii; 2. Feteoneștii fără sat, iaste vândută; 3. Tăbăneștii fără sat, iaste vândută; 4. Cioropcani, cu sat, iaste vândută”. Mănăstirea a mai stăpânit, câte un sat, în ținuturile Neamț, Fălciu și Soroca [31, p. 314].

Așadar, mănăstirea Aroneanu a stăpânit în ținutul Iași, ca urmare a schimbului de moșii, cea mai mare parte din siliștea Fetionești; aproape întreg satul răzeșesc Dănești (din cumpărătură); părți din satele răzeșești Tăiseni, Buciumeni, Cioropcenii și Petrești (din cumpărătură sau acte de binefacere). Cu anii, unele moșii au fost vândute.

IV. Mănăstirea Sf. Sava, din Iași

Mănăstirea Sf. Sava a stăpânit în ținutul Iași anumite părți de sate și sate întregi, cum ar fi: Tescani, Mârzești, Șetrăreni, Vlășinești, Stolniceni cu cătunele Stroceni, Vlășineasa, Scumpia etc. Să le prezentăm pe rând.

a) Tescanii, pe Jijia

Înclinăm a crede că Tescanii, așezați „pe Dzijia, în ținutul Iașilor, la gura Ursoaiei”, a fost, din capul locului, sat răzeșesc. Ulterior, localitatea intră în stăpânirea neamului Tescanul (a se vedea documentul de la **6 februarie 1577**) [8, p. 220-221]. În anii următori, anumite părți sunt stăpânite („din cumpăratură”) de diverși proprietari (cu statut de răzeși): Maxin Șetrarul și Condrea Bucium – mare vornic de Țara de Jos (vezi documentul de la **21 august 1581**) [8, p. 483-486]; Ion Capotă și Hilip Fragozu (vezi documentul de la **8 octombrie 1590**) [9, p. 532-533]; popa Drăghici (vezi documentul de la **12 iunie 1602**) [21, p. 49]; Marco paharnicul (vezi documentul de la **29 aprilie 1606**) [22, p. 33]; Vasile Orăș, fost hatman (vezi documentele de la **8 februarie 1610** [22, p. 278-279] și **10 decembrie 1610** [22, 333-334]) etc.

În cele din urmă, răzeșii hotărâsc să „deie” satul Tescani mănăstirii Sf. Sava, în același timp înaintând și unele condiții. Elocventă, în acest sens, este cartea (de la **24 iunie 1625**) eliberată de domnul Radu Mihnea. Domnul spune: „Adec(ă) au venit înaint(ea) domniei mele și înaint(ea) a noștri moldovenești boiari, a mari și a mici, rugătorul nostru Timofei egumenul și cu tot săborul de la sfânta mănăstire ce să cheam(a) Sfeti Sava, ce iaste în târgu în Iașii, undi iasti Adormirea Presfintei și cinstitei Mariei Născătoare de Dumnezeu și cu-n zăpis de mărturie de la popa Irimia din târgu din Iașii, zicând Ioachim călugărul și de la Bircioae Cobălincova și de la Palamoae și de la mulți răzăș(i) ce au ținut satul Tescanii ci iaste în ținutul Iașului în gura Ursoae. Și acel zăpis ce l-au scris singur Ioachim călugărul zicând într-acei zăpis căci ei toți răzeșii au dat acest sat care mai sus să pomenește Tescanii, pe apa Jijii, sfintei mănăstiri unde iaste hramul S(fe)ti Sava pentru sufletul lor și a părinților lor și a părintelui călugărul de la sfânta mănăstire ca să aibă pă dâșii a scrie la sfântul mare pomelnic, care scrie într-acei zăpis al lor cu mulți oameni buni au mărturisit întăritura acelu uric ce-au avut moșul lor de la Pătru vodă pe acel sat ispisoace de la Irimia Moghila voievod, dar ei au dat sfintei mănăstiri. Așijderea, ei mărturisind cum niciodată nescaiva drese dacă s-or ivi pe acest sat să nu să crează, căci au mărturisit că câte zăpise și urice ce-au avut de întăritură și de cumpăratură pe acest sat de mai sus numit mai nainte de domnia noastră toate le-au dat sfintei mănăstiri (subl. n. – A. F.).

Deci să le fie de la domnia mea drept ocină și moșie și uric și întăritură cu tot venitul sfintei mănăstiri

acest sat ce să pomenește mai sus neclătit, nerușuit în veci de veci” [11, p. 422-423].

În cartea domnească de mai sus există și anumite neclarități. Spre exemplu, nu este îndeajuns de clar ce-l leagă pe popa Irimia de călugărul Ioachim, cine și ce documente a deținut etc. Lucrurile, în această privință, se limpezesc definitiv doar atunci când avem în față cartea domnească (de la **5 iulie 1626**) eliberată de Miron Barnovschi. Astfel, domnul Miron Barnovschi spune că a dat și a întărit mănăstirii Sf. Sava „dreapta lor ocină de danie și miluire, din zăpisul de danie și miluire, ce au avut ei de la popa Irimia din târgul Iași, și acum numit în călugărie Ioachim (subl. n. – A. F.), și de la Bercioae Cobăleanca și de la Palaleoa și de la alți răzeși ai lor, satul anume Tescanii, ce este în ținutul Iașilor, la gura Ursoae, ce este la râul Jijia, din uricul ce au avut bunicii lor de la Petru voievod și din ispisocul de la Irimia voievod” (subl. n. – A. F.) [12, p. 114-115].

Sumând informația din ambele cărți domnești (de la **24 iunie 1625** și **5 iulie 1626**), putem constata: proprietatea mănăstirească era legiferată prin zăpis de danie și miluire, urmat de o carte domnească de întăritură, lipsită de putere juridică retroactivă; donatorii trebuiau să fie incluși, pentru pomeneire, în sfântul mare pomelnic etc.

Laolaltă cu mănăstirea Sf. Sava, anumite părți din satul Tescani revin lui Fortuna – comisul cel mare. El cumpără, pe data de **15 noiembrie 1628**, din jumătate de sat a patra parte, cu tot venitul ce „să va alege din câmp și din fânaș” [12, doc. nr. 431].

b) Mârzeștii (Fântănelile)

La **20 mai 1602**, domnul Ieremia Movilă „întărește stăpânirea, ficiorilor lui Veisa, pe acele două părți, din moșie Mârzeștii (Fântănelile – A. F.)”. Părțile respective au fost vândute, la **8 martie 1604**, „boierului domniei sale, Orăș hatman, dreptu 500 taliri di argint”. Orăș mai cumpără și „a trii parti dintru acel sat Fântănelili, mai gios di Giamăn <i>, parte din sus”. Ca urmare, domnul Ieremia Movilă îi întărește hatmanului Orăș părțile cumpărate [21, p. 46, 132]. La **9 iulie 1624**, Radu Mihnea, „din mila lui dumnezeu, domn al țării Moldovei”, eliberează următoarea carte: „Adecă domnia mea m-am milostivit și am datu și am miluit svânta mănăstire ce să graiaște Svete Sava, ce iaste metoh svetei mănăstiri de la Ierusalim, cu un sat ce să cheamă Mârzeștii, la ținutul Iașilor, acel satu mai dinnainte vreme au fost a lui Orăș ce-au fost hetman și după aceea au cădzut de au fostu dreptu domnescu (subl. n. – A. F.).

Deci ca să fie de la domnia mea dare și miluire svetei mănăstiri cu tot venitul, să hie de hrană” [11, p. 289].

Astfel, până a ajunge sat mănăstiresc, Mârzeștii (Fântănelile) au fost, rând pe rând, sat boieresc și domnesc.

c) Șetrărenii, pe Turia

Șetrărenii, așezat pe Turia, ținutul Iași, a fost proprietatea lui Mihăilă șetrar. Urmașii lui, rând pe rând, vând anumite părți din acest sat. Astfel, la **24 noiembrie 1601**, Nastasia, fiica Solomie, nepoata lui Mihăilă șetrar, a vândut lui Andreiaș comișel a opta parte din tot satul Șetrăreni. La **23 decembrie 1602**, Grozav comișel și Toader diac au vândut lui Mihăilă Trifan postelnic „dreapta lor ocină și cumpărătură, pe care și-au cumpărat-o ei dela Ion Tălhar, fiul lui Crăciun, nepotul lui Mihăilă șetrar, a patra parte din jumătate din satul Șetrăreni, ce este pe Turia și cu loc de iaz în Turia”. La **25 aprilie 1604**, Mihail Trifan postelnic cumpără a patra parte din jumătate de sat din Șetrăreni; la **6 martie 1605** – a opta parte și cu două case [21, p. 24, 66, 141, 204]; la **12 iunie 1607** – a patra parte din jumătate din satul Șetrăreni [22, p. 114].

În așa fel, pe parcursul anilor, Mihail Trifan postelnic cumpără întreg satul Șetrăreni. La **25 martie 1624**, Șotropenii (Șetrărenii – A. F.), pe Turia, sunt cumpărați de către Ianachi postelnic – „de la Căzaca, cneaghina lui Trifan postelnic, și de la Rusca, sora lui Trifan postelnic, pentru o sută de taleri bătuți” [11, p. 247]. La **4 noiembrie 1632** și **6 martie 1633**, domnul Alexandru Iliăș întărește mănăstirii Sf. Sava din Iași mai multe sate, inclusiv Șetrăreni, care a fost „dreaptă ocină și cumpărătură lui Enache postelnic” [14, p. 298-299, 392-393] (detalii: vezi mai jos). La **7 septembrie 1634**, domnul Vasile Lupu „însuși a poruncit”: „Iată domnia mea am dat și am întărit rugătorilor noștri, egumenului și tuturor călugărilor de la sfânta mănăstire a Sfântului Sava, ce este în mijlocul târgului Iași, un sat, anume Șetrărenii de la Turia, unde le spune lor, la prisaca lui Ignat, care acel sat le este lor danie și miluire de la Enachi postelnic, să aibă ei a-l stăpâni pe unde le-au hotărnicit și stălpit lor (...). Ca să fie și de la domnia mea danie și întărire și uric sfinte mănăstiri a Sfântului Sava, neclintit niciodată în veci” [15, p. 288-289]. La **29 martie 1635**, domnul Vasile Lupu reconfirmă „întărirea” de mai sus [16, p. 94-95]. Astfel, satul Șetrăreni a aparținut lui Mihăilă șetrar, „bucătit” ulterior de către urmașii săi. Cel care întregeste, în anii următori, satul („din cumpărătură”) este Mihăilă Trifan postelnic. Începând cu anul 1624, satul trece în stăpânirea lui Enache postelnic. În 1632, Enache postelnic dăruiește satul Șetrăreni mănăstirii Sf. Sava.

d) Vlășineștii, pe Prut

Iane Arnăut, conform unui zapis de mărturie de la Nebojatco uricarul, dăruiește (la **30 martie 1614**) mănăstirii Sf. Sava o jumătate din satul Vlășinești [29, p. 95]. În scurt timp (cauzele nu sunt cunoscute), călugării înstrăinează dania respectivă. Detaliile acestei vânzări le găsim în următoarea carte (de la **20 aprilie 1623**): „Adică eu, Timotin egumenul, și cu tot soborul de la mănăstirea Sfântul Sava din târgul Iașului, însuși mărturisim cu această carte a

noastră că noi toți, de nimeni siliți, nici asupriți, ci de a noastră bunăvoie, am vândut jumătate de sat Vlășinești pe Prut, în ținutul Iașului, cu bălți și cu păduri, ce ne-a fost nouă danie și miluire de la Ian arnăut. De aceea, noi cu toții am vândut lui Toader șetrarul și fiilor lui, Dumitrașco și Enache, și ficei lui, Dodolina, pentru 60 de stupi de albine.

Iar dacă ar vrea vreodată cineva din frații noștri să pretindă la Toader șetrarul și la feciorii lui, acel frate al nostru să nu fie crezut (...). Și să aibă ei a-și face privilegiu domnesc” [11, p. 95].

La mijlocul secolului al XVII-lea, cea mai mare parte din Vlășinești trece în proprietatea lui Grigore Ureche. Spre exemplu, la **21 ianuarie 1644**, ca urmare a împărțirii unor moșii, „s-au vinit pre partea vornicului Ureche și a giupânesăi dumisal(e), a Luppei: (...) a opta parte den sat den Vlășinești, pre Prut, ce-s la ținutul Iașilor”. A opta parte „s-au vinit” și lui Toma – stolnicul cel mare [19, p. 217]. „Grigore Ureche cumpără, la **12 aprilie 1645**, jumătate de sat Vlășineștii, care este pe Prut, în ținutul Iași, din vatra satului, și din câmp, și cu bălți de pește și cu tot venitul, care această jumătate de sat a fost dreaptă cumpărătură părinților lor (Toader șetrar – A. F.) de la călugării sfinte mănăstirii Sfântul Sava, din târg din Iași” [20, p. 53].

Deci, o jumătate din satul Vlășinești a fost, rând pe rând, proprietate boierească, mai apoi mănăstirească, ca până la urma să devină iar proprietate boierească. Caz mai rar întâlnit.

e) Stolnicenii cu cătunele Stroiceni, Vlășineasa și Scumpia

Într-un document rezumativ, de la **7 decembrie 1613**, cu referință la satul Stolniceni, se spune: „Anastasia <Crimca>, arhiepiscop și mitropolit al Sucevei, întărește jupânesei Pascalina a lui (Lupu – A. F.) Stroici logofăt și fiului său, Ionașcu Stroicel, satul Stolniceni la gârlă, din ținutul Iași, cu toate iazurile, locurile cu mori, cumpărate de la Ianache mare postelnic cu 300 de ughi, și pentru care s-a pierdut zapisul de cumpărare, fiind dat spre păstrare doamnei Marghita, plecată în Țara Leșească. După moartea lui Stroici logofăt și a fiului său, Vasile, jupâneasa Pascalina și fiul său Ionașcu au fost năpăstuiți de Ianache mare postelnic, care a scos un zapis dat la mâna lui de Stroici logofăt pentru o datorie de 300 de taleri, pe care n-a putut-o plăti întrucât a murit, și le-a luat înapoi satul Stolniceni. Venind înaintea mitropolitului, ei au mărturisit că au plătit acei bani și au arătat și zapisul întocmit înaintea multor boieri și adevărit de Ianache mare postelnic cu semnături și peceți” [4, p. 123-124].

Din acest document reiese că Stroici logofăt ar fi pierdut satul Stolniceni din cauza unei datorii, pe care nu i-a plătit-o marelui postelnic Ianache. Însă în alt document (de la **9 februarie 1614**) se menționează că Vasile, fiul lui Stroici logofăt, a pierdut satul respectiv „pentru hiclenie”, ca, ulterior, să-i

fie dăruit lui Ianache. Iată și detaliile: „Din mila lui Dumnezeu, noi Io Ștefan voievod Tomșevici, domn al Țării Moldovei, facem cunoscut cu această carte a noastră tuturor celor ce o vor vedea sau o vor auzi cetindu-se că acest adevărat și credincios boier al nostru, pan Ianache mare postelnic, ne-a slujit adevărat drept și credincios.

De aceea văzând drept credincioasa lui slujbă către noi, domnia mea m-am milostivit și l-am miluit cu deosebita noastră milă și i-am dat un sat anume Stolniceni pe Gârlă, în ținutul Iașilor, care sat a fost a lui Vasile Stroici, ca să-i fie lui dela noi danie și miluire de vislujenie și ocină cu uric dela domnia mea cu toate hotarele lui și cu toate veniturile care i s-au hotărnicit, pe unde a stăpânit Vasile Stroici, lui și copiilor lui și întregului său neam, care i se va alege cel mai deaproape și neclintit niciodată în vecii vecilor.

Pentru că *acest sat a fost pierdut pentru hiclemie când Vasilie Stroici însuși s-a ridicat cu alții ca el și cu mulțime de Leși și Cazaci și au venit din Țara Leșească cu sabia asupra domniei mele și asupra țării domniei mele și au făcut mare război cu domnia mea la apa Jijiei. Și i-a dat sprijinitorul dumnezeu sub sabia domniei mele, unde și semnele oaselor lor stau de față ca mărturie veșnică*” [23, p. 159-160] (subl. n. – A. F.).

Și, în continuarea documentelor de la **7 decembrie 1613** și **9 februarie 1614**, vine o carte domnească de la **26 martie 1617**, în care deja se afirmă că satul Stolniceni cu cătunele sale a fost cumpărat de Ianache postelnic. În cartea respectivă se specifică: „Radul voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Țării Moldovei, am dat și am întărit credinciosului nostru boier, pan Ianache postelnic, dreapta lui cumpărătură, satul anume Stolniceni pe Gârlă și cu loc de iaz la Gârlă și cu cătunele sale: Stroiceni și Vlășineasa și alt cătun, care se cheamă Scumpia care este în ținutul Iași. Care *acel sat Stolniceni și cu cătunele sale mai sus scrise i-a fost cumpărătură dela Păscălina, cneaghina lui Stroici logofăt și de la fiul ei, Ionașco, pentru patru sute și cincizeci ughi galbeni, din privilegiul de cumpărătură pe care l-a avut Stroici logofăt dela... voievod*” [24, p. 124-25] (subl. n. – A. F.).

La **4 noiembrie 1632**, domnul Alexandru Iiaș eliberează călugărilor de la mănăstirea Sf. Sava o carte, poruncind ca „ei să fie tari și puternici cu această carte a domniei mele să stăpânească și să apere satele anume: Scumpia, Stolniceni și Șetrăreni, care sunt în ținutul Iași, cu tot venitul care se află în hotarele lor, care sate mai sus spuse au fost drepte ocine și cumpărături ale lui Enache postelnic și a dat și a miluit sfânta mănăstire, care este mai sus scrisă, cu limbă de moarte, pentru pomenirea lui și pentru sufletul părinților lui răposați” [14, p. 298-299].

„În scurtă vreme, și anume la **6 martie 1633**, Alexandru Iiaș scoate altă carte domnească, prin care dă și întărește mănăstirii Sf. Sava, care este metoh la Sfântul Ierusalim, la sfânta mănăstire care

se numește Lavra cea Mare, unde este hram iarăși Sfântul Sava sfințitul, dreptele lor ocini și danie și miluire, satul Stolniceni pe Gârlă și cu cătunele sale, Stroiceni și Vlășineasa și alt cătun care se numește Scumpia și de asemenea satul Șetrăreni (vezi și mai sus – A. F.), care sunt în ținutul Iași, care sate au fost drepte ocini și cumpărături ale răposatului Enachie postelnic pe dreptii și propriii săi bani.

Și a dat și miluit sfânta mănăstire a lui cu acele sate, dinaintea noastră și dinaintea boierilor noștri, cum scrie în testamentul lui, cu mare blestem.

Iar părinții monahi de la acea sfântă mănăstire să aibă a ruga pe Dumnezeu pentru pomenirea lui și pentru pomenirea părinților lui și să-i scrie în sfântul, marele, dumnezeiescul pomelnic, să se pomenescă la dumnezeieștile slujbe, după obiceiul bisericesc, până când va fi sfânta mănăstire.

Și altul nimeni dintre nepoții lui sau din rudele lui să nu aibă nici o treabă cu acele sate” [14, p. 392-393].

La **27 martie 1635**, domnul Vasile Lupu reconfirmă drepturile mănăstirii Sf. Sava asupra mai multor sate, inclusiv Stolniceni cu pricurile sale Stroiceni, Vlășineasa și Scumpia. Extrem de sugestiv, după formă și conținut, este preambulul cărții domnești eliberate de Vasile Lupu. Astfel, domnul declară: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Troiță sfântă, de o ființă și nedespărțită. Iată eu, robul stăpânului meu, Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru, Isus Hristos, și închinător al Troiței, din mila lui Dumnezeu, Noi, Io Vasile voievod, domn al Țării Moldovei. Facem cunoscut cu această carte a noastră, tuturor celor care o vor vedea sau o vor auzi citindu-se: iată, binecuvântat întru toate fie preabunul Dumnezeu, care întru toate este binefăcător, care m-a scos din pântecul mamei mele și mi-a dăruit Împărăția și Voievodatul Țării și, pentru prisosul bogăției milei sale, se cuvine deci a binecuvânta întotdeauna pe Dumnezeu, că Ne-a deschis nouă porțile milei sale și lumina înțelepciunii, și am văzut și am cunoscut că *nici o slavă nu stă pe pământ neclintită și neatinsă de moarte, ci ca floarea se vestejește și trece pe dinainte ca o umbră și se nimicește fiecare om*” [16, p. 94-95] (subl. n. – A. F.).

Acestea fiind spuse, să revenim la unele cărți prin care domnii „învoiesc” ca mănăstirea Sf. Sava să ia dijma și zeciuiala de pe moșia Scumpia. Cărțile respective au fost eliberate de către domnii: Iiaș Alexandru (la **25 iulie 1667**); Gheorghe Duca (la **13 mai 1670**); Ștefan Petriceicu (la **1 aprilie 1673**); Grigore III Ghica (la **25 august 1765**) etc. [28, p. 14, 15, 16, 31].

f) Cucuieții (Cucuiații)

La **25 martie 1624**, domnul Radu Mihnea dă și întărește „credinciosului și cinstului nostru boier, jupan Ianache postelnic, dreptele lui ocine și cumpărături, din dreptele lui drese: (...) satul Cucuieții, în ținutul Iași” [11, p. 245-246]. Nu cunoaștem de cât timp stăpânește mănăstirea Sf. Sava satul Cucuieți.

E posibil să fi fost dăruit mănăstirii de către Enache postelnic. Cunoaștem doar că, la **13 august 1808**, mănăstirea Sf. Sava înaintează Divanului Moldovei o jalbă privind împresurarea moșiei Cucuieți. Iar la **15 martie 1809**, Divanul Moldovei întărește stăpânirea mănăstirii Sf. Sava pe jumătate de moșie Cucuieți, ținutul Iași, enumerând și scrisorile vechi ce le are [28, p. 45].

În 1772-1773, mănăstirea Sf. Sava continuă să stăpânească în ținutul Iași satul Stolniceni [30, p. 193]; în 1812 – satele Scumpia și Stolniceni, Cucuieți, Todorești. Mănăstirea mai deținea proprietăți în ținuturile Soroca, Orhei, Fălciu, Vaslui, Roman, Hârlău și Hotin [31, p. 312]. Așadar, domeniul mănăstirii Sf. Sava s-a format în ținutul Iași, ca urmare a unor danii: din partea răzeșilor (satul Tescani, pe Jijia); din partea domnului Radu Mihnea (satul Mârzești); din partea unor boieri, cum ar fi Enache postelnic (satul Șetrăreni, pe Turia; Stolniceni, cu pricurile Stroiceni, Vlășineasa și Scumpia; posibil, Cucuieți); Iane Arnăut (jumătate din satul Vlășinești pe Prut, care, ulterior, este cumpărat de Grigore Ureche) etc.

V. Mănăstirea Trei Ierarhi (Trei Sfetitele), din Iași

a) Vasiliuții, pe Prut

Mănăstirii Trei Ierarhi i-au aparținut doar anumite părți din acest sat (detalii: vezi mai jos). Satul este atestat într-o carte domnească, din <1473 sfârșitul lui iunie – înainte de 13 septembrie>, eliberată de Ștefan voievod, domn <al Țării Moldovei>. Domnul spune: „Facem <cunoscut> cu această carte a noastră <tuturor celor care o vor vedea> sau o vor auzi citindu-se, că acest adevărat boier al nostru credincios, pan Hanco, ceașnicul nostru, și frații lui, <Gavril și I>vanco, <fiii lui...>, ne-au slujit drept și credincios. Pentru aceea, noi, văzând slujba lor dreaptă și credincioasă către noi, <i-am> miluit cu deosebita noastră milă și le-am dat și le-am întărit în țara noastră, în Moldova, ocina lor dreaptă și proprie, satele anume: Vascăuți, la obârșia Viliei, deasupra Nistrului, și *alt sat, anume Vasileuți*, pe Prut” [6, p. 286] (subl. n. – A. F.).

Din 1473 și până la **3 iulie 1776**, nu cunoaștem documente privind satul Vasiliuți. Astfel, la data respectivă, domnul Grigore III Ghica eliberează o „Carte de stăpânire pe satele Piatra și Vasiliuți”. Vom cita doar fragmentul cu privire la Vasiliuți: „De vreme ce cuvios rugătorul nostru, sfinția sa Elisăi arhimandritul și egumenul de la mănăstire Trii Sfetitelor, au arătat înainte dumisale Vasăle Razul, vel logofăt, întâi o scrisoare de mărturii de la toți boierii cei mari, ce-au fost la vălet 755 <1646>, dich(embrie) 12, întru care adiverescu că un Irimie, nepotul Comișescului, la dare sufletului său au dat danie mănăstirii Trei Sfetitelor pentru sufletul său, și au dăruit dreaptă parte lui de moșie, ce au avut în sat în Vasăliuți, la ținut Eșului, din a trie parte de sat – giământate, cât să va

alege, din vatra satului, din câmpu, din apă, din pădure și din tot locul” [25, p. 53].

b) Piatroșica (Pietrușica, Piatra), pe Ciuhur

<Înainte de 1641 (7149) ianuarie 26>, Ion, feciorul Condrii vameșul își scrie testamentul, spunând: „...am văzut boala me și mi-am adus minte de moarte și am adus duhovnic (...) și, înaintea dumlorsale, scriu și mărturisăsc satul meu Mălineștii de la țin(u)t(ul) Hotinului, și viia me ce de la Cotnar, care le am de la maica me Sofronie, să mă pome-nească pe mine și pe tatăl meu și pe maică-me și pe frații mei să mă îngroape lângă maică-me, să facă și cheltuiala îngropării mele și să caute și pe tatăl meu până când va trăi.

Aferosăsc însă și la mănăstire domnului nostru, la Trei Sfetitele, satul meu Piatra de la țin(u)t(ul) Iașului și aceasta a mamei mele ca să mă pome-nească pe mine și pe maică-me și pe tatăl meu și pe frații mei; la aceasta s-au făcut și această deiată înainte celor de mai sus boieri (...) (subl. n. – A. F.).

Și cine va strămuta aceasta, sau străin sau rude-nie, să dei răspuns la Dumnezău în zăoa înfricoșatei judecăți” [18, p. 15]. Însă, data în cauză, pentru a avea putere juridică deplină, trebuia să fie însoțită de un „uric de întăritură”. O asemenea carte de întăritură eliberează, la **27 ianuarie 1641**, domnul Vasile Lupu. Domnul spune: „Facem înștiințare precum au venit înainte noastră și înainte tuturor boierilor noștri, mari și mici, rugătorul nostru egumen de la sfânta măn(ă)st(ir)e din târgu din Iași, unde este hramul Tri Sfetitelor, Vasilie cel Mare, Grigorie Bogoslov și Ion Zlataustă, și ne-au arătat noă un zapis de la însuș(i) răposatul Ion, ficiorul Condrei vamașul, și a giupă-nesei Sofronii, fata lui Dumitru Neagoe ce au fostu pah(arnic), făcut acel zapis dinainte presfințitor arhieriei chir Varlaam mitrop(olitul) Sucevei, și Do-softei episcopul Romanului, și Anastasie episcopul Rădăuțu<lu>i și Gheorghie episcop <de> Huș(i), așijdere și înainte boierilor domnii mele Leondari vel vameș și Condre ce au fostu vameș, tatăl răposatului Ioan, de mai sus scris și Tănasi ce au fostu vel ușariu, și Necolai Condracu, și Cârste vamaș și alți boieri care s-au întâmplat atunce la moarte sa, scriindu și mărturisindu cu limba de moarte și cu mare blăstămu cum el de a sa bunăvoie, de nime sâlit, nici asuprit, au dat și au miluit cu a sa dreaptă ocenă și moșie, un sat anume Piiatra, pe Ciuhur, cu locu de hălășteu și de moară, ce-i la ținut(ul) [Iași], care acel sat s-au venit în parte celui de mai sus scris Ioan, ficiorul Condrei vameș, din parte mumei sale” [18, p. 16-17].

Respectiva carte de întăritură, eliberată de domnul Vasile Lupu, a fost păstrată cu multă grijă de către călugării de la mănăstirea Trei Ierarhi. Astfel, la depărtare de ani, și anume la 31 iulie 1776, „svinția sa Elisăi, arhimandritul și egumenul de la mănăstire Trii Sfetitele, au arătat înainte dumisale Vasăle Razul, vel logofăt (...) scrisori vechi și mărturii hotar-

nice pe satul Petra pe Ciuhur, la ținutul Eșului, cari sat este dat danie mănăstirii de la Ioan, ficiorul Condrîi vameș, și de la giupăneasa lui, Sofronia, fata lui Dumitru Neagoia, ce-au fost pah<arnic>, precum arată scrisoare lor de danie, încredințată cu multi iscălituri de boieri, din 7149 <1640>, ghen<nuarie> 27” [25, p. 53] (corect: 1641 – A. F.).

c) Avrămenii și Coiceni, pe Prut

La 27 martie 1640, Vasile Lupu sloboade o carte domnească privind daniile făcute mănăstirii Trei Ierarhi. Vom cita doar fragmentele care se referă la satele Avrămeni și Coiceni. Astfel, domnul spune: „Iată domnia mea am binevoit cu bună vrerea noastră, cu inimă curată și luminată, din tot sufletul nostru și cu ajutorul lui Dumnezeu, văzând și urmând altor domni sfântrăpoșați, pentru iubirea ce au avut-o față de Dumnezeu și de sfințele biserici și mănăstiri, de aceea și noi, cu vrerea lui Dumnezeu și cu binecuvântarea celor patru ierarhi ai noștri moldoveni: chir Varlaam arhiepiscop și mitropolit al Sucevei, și chir Dosoftei episcop de Roman, și chir Anastasie, episcop de Rădăuți, și chir Ghiorghie episcop de Huși, și cu bunăvoia întregului nostru Sfat, am luat în ajutor pe Dumnezeu și am început și am zidit sfânta noastră rugă și mănăstire în târgul nostru de scaun, Iași, în numele celor Trei Ierarhi și învățători ai lumii: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul <și> Ioan Gură de Aur (subl. n. – A. F.), și am dat și am miluit sfânta noastră rugă și mănăstire cu sate și vii, anume: (...) satul Avrămenii, ce este în ținutul Iași, cu tot venitul, care, acel sat, a fost drept de danie răposatei doamnei domniei mele Theodosca de la tatăl ei, Coste Băcioc vornic; (și satul Coiceni), pe Prut, de asemenea în ținutul Iași, care, acel sat, a fost dreaptă ocină răposatului Isac Balica hatman și s-a venit în partea doamnei domniei mele, Theodosca, pentru că ei i-a fost cea mai apropiată rudă” [17, p. 320-321] (detalii: vezi mănăstirea Frumoasa – A. F.).

În 1803, mănăstirea Trei Ierarhi stăpânea în ținutul Iași satele Copou și Rediu lui Tatar (ocolul Copoului) [5, p. 292-293], iar în 1812 – „1. Cotul cu doo sati și cu alți lăcuiitori di pin podgorii, dat în orândă; 2. Avrămenii pisti Prut fără lăcuiitori, dat în orândă; 3. Petroșica la Ciuhur fără lăcuiitori, dat în orândă; 4. Cu o părțică ce are în moșia Cărnicești”. Mănăstirea mai avea proprietăți în ținuturile: Botoșani, Cărligătura, Roman, Bacău și Tecuci [31, p. 312].

Așadar, mănăstirea Trei Ierarhi a stăpânit în ținutul Iași părți din satul Vasiliuți (danie boierească, „la dare sufletului”); Pietrușica (danie boierească, prin testament); Avrămeni și Coiceni (?) (danie domnești), Copou, Rediu lui Tatar etc.

Referințe bibliografice

1. Catalogul documentelor moldovenești (CDM) din Arhiva Istorică Centrală a Statului. Vol. III (1653–1675). București, 1968.

2. CDM din Direcția Arhivelor Centrale. Vol. IV (1676–1700). București, 1970.

3. CDM din DAC. Vol. V (1701–1720). București, 1974.

4. CDM din DAC. Supliment I (1403–1700). București, 1975.

5. Condica vistieriei Moldovei din anul 1803. Editor: C. Istrati. Iași, 2010.

6. Documenta Romaniae Historica (DRH). A. Moldova. Vol. II (1449–1486). Volum întocmit de L. Șimanschi. București, 1976.

7. DRH. A. Moldova. Vol. III (1487–1504). Volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu, N. Ciocan. București, 1980.

8. DRH. A. Moldova. Vol. VII (1571–1584). Volum întocmit de I. Caproșu. București, 2012.

9. DRH. A. Moldova. Vol. VIII (1585–1592). Volum întocmit de I. Caproșu. București, 2014.

10. DRH. A. Moldova. Vol. IX (1593–1598). Volum întocmit de P. Zahariuc, M. Chelcu, S. Văcaru, C. Chelcu, S. Grigoruță. București, 2014.

11. DRH. A. Moldova. Vol. XVIII (1623–1625). Volum întocmit de I. Caproșu și V. Constantinov. București, 2006.

12. DRH. A. Moldova. Vol. XIX (1626–1628). Volum întocmit de H. Chirca. București, 1969.

13. DRH. A. Moldova. Vol. XX (1629–1631). Volum întocmit de I. Caproșu, C. Burac. București, 2011.

14. DRH. A. Moldova. Vol. XXI (1632–1633). Volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi. București, 1971.

15. DRH. A. Moldova. Vol. XXII (1634). Volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi. București, 1974.

16. DRH. A. Moldova. Vol. XXIII (1635–1636). Volum întocmit de L. Șimanschi, N. Ciocan, G. Ignat. București, 1996.

17. DRH. A. Moldova. Vol. XXV (1639–1640). Volum întocmit de N. Ciocan, D. Agache, G. Ignat și M. Chelcu. București, 2003.

18. DRH. A. Moldova. Vol. XXV (1641–1642). Volum întocmit de I. Caproșu. București, 2003.

19. DRH. A. Moldova. Vol. XXVII (1643–1644). Volum întocmit de P. Zahariuc, C. Chelcu, M. Chelcu, S. Văcaru, N. Ciocan, D. Ciurea. București, 2005.

20. DRH. A. Moldova. Vol. XXVIII (1645–1646). Volum întocmit de P. Zahariuc, C. Chelcu, M. Chelcu, S. Văcaru, N. Ciocan, D. Ciurea. București, 2006.

21. Documente privind istoria României (DIR). A. Moldova. Veacul XVII. Vol. I (1601–1605). București, 1952.

22. DIR. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. II (1606–1610). București, 1953.

23. DIR. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. III (1611–1615). București, 1954.

24. DIR. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. IV (1616–1620). București, 1956.

25. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1775–1786) (Cărți domnești și zapise). Colecția Moldova în epoca feudalismului. Vol. X.

Volum realizat de: L. Svetlicinai, D. Dragnev, E. Bociarov.
Coordonator: D. Dragnev, membru corespondent al AȘM.
Chișinău, 2005.

26. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. V.
Acte interne (1741-1755) editate de I. Caproșu. Iași, 2002.

27. Mihail P. Documente și zapise moldovenești de la
Constantinopol (1607-1806). Iași, 1948.

28. Mihailovici P. Regestele actelor moldovenești
din arhiva de la Constantinopol a Sfântului Mormânt.
Chișinău, 1934.

29. Moldova în epoca feudalismului (MEF). Vol. III.
Documente slavo-moldovenești (1601-1640). Alcătui-
tori: D. Dragnev, A. Nichitici, L. Svetlicinaia, P. Sovietov.
Chișinău, 1982.

30. MEF. Vol. VII. Partea I. Recensămintele populației
Moldovei din anii 1772-1773 și 1774. Alcătuirea, cuvântul
introdusiv și comentariile de P. G. Dmitriev. Chișinău,
1975.

31. Tomescu C. N. Tablou de 40 mănăstiri și schituri
din Moldova și cu arătarea moșiilor ce aveau ele în 1812.
In: Revista Societății Istorico-arheologice bisericești din
Chișinău. Vol. XXIII. Chișinău, 1933.

Alexandru Furtună (Chișinău, Republica Moldo-
va). Doctor în istorie, conferențiar, Institutul de Istorie al
Academiei de Științe a Moldovei.

Александр Фуртунэ (Кишинев, Республика Мол-
дова). Доктор истории, конференциар, Институт исто-
рии Академии наук Молдовы.

Alexandr Furtuna (Chisinau, Republic of Moldova).
PhD in History, Research Associate Professor, Institute of
History of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: alexandrufurtuna32@yahoo.com

Василий САКОВИЧ,
Елизавета КВИЛИНKOVA

КУЛЬТУРНАЯ ДИСТАНЦИЯ И ПРОЦЕСС АККУЛЬТУРАЦИИ БЕЛОРУСОВ РЕСПУБЛИКИ МОЛDOVA

Rezumat

Distanța culturală și procesul de aculturație a belarușilor din Republica Moldova

În acest articol este explorată problema privind adaptarea belarușilor Republicii Moldova în noile condiții moderne. Diaspora belarusă s-a afirmat în Moldova ca grup etnic bine organizat, cu un potențial intelectual semnificativ. Cu toate că diaspora belarusă din Moldova este relativ mică sub aspect numeric, ea își are particularitățile sale de adaptare și de aculturație. În această lucrare se analizează diverse aspecte ale vieții național-culturale a belarușilor și gradul în care aceștia își păstrează limba și cultura națională. În legătură cu procesele de adaptare și de aculturație, studiate în baza materialului de teren, colectat în anul 2009 de la etnicii belaruși care locuiesc pe teritoriul Republicii Moldova, inclusiv în unitatea teritorială autonomă Găgăuzia și în zona transnistreană (nerecunoscuta Republică Moldovenească Nistreană), este abordată problema privind importanța pentru belaruși a identității etnice, lingvistice și de cetățenie, în calitatea acestora de indicatori principali ai adaptării social-psihologice. Este de subliniat faptul că în baza desfășurării procesului de adaptare sunt afinitățile culturale cu grupurile etnice care locuiesc în vecinătate. Sunt marcate rezultatele de interacțiune etno-culturală și diferențele regionale existente în aculturalizarea belarușilor din Moldova.

Cuvinte-cheie: belarușii din Republica Moldova, aculturalizare, adaptare, interacțiune etno-culturală.

Резюме

Культурная дистанция и процесс аккультурации белорусов Республики Молдова

В данной статье исследуется проблема адаптации белорусов Республики Молдова в новых, современных условиях. Белорусская диаспора утвердилась в Молдове как хорошо организованная этническая группа с высоким интеллектуальным потенциалом. Несмотря на ее относительно небольшую численность, для нее характерны свои особенности в области адаптации и аккультурации. В статье анализируются различные аспекты национально-культурной жизни белорусов и степень сохранности ими языка и национальной культуры. В связи с протекающими процессами адаптации и аккультурации, которые исследуются на основе полевого материала, собранного в 2009 г. у этнических групп белорусов, проживающих на территории Республики Молдова (в том числе в АТО Гагауз Ери и в непризнанной Приднестровской Молдавской Республике), рассматривается вопрос о

значимости для белорусов Молдовы этнической, языковой и гражданской идентичностей как важнейших индикаторов социально-психологической адаптации. Подчеркивается, что в основе положительно протекающего у них процесса адаптации лежит культурная близость с проживающими по соседству этносами. Отмечаются результаты этнокультурного взаимодействия и имеющиеся региональные различия в области аккультурации белорусов Молдовы.

Ключевые слова: белорусы Республики Молдова, аккультурация, адаптация, этнокультурное взаимодействие.

Summary

Cultural distance and process of acculturation of the Belarusians of the Republic Moldova

The article explores the problem of the adaptation of the Belarusians of Moldova to the new modern conditions. The Belarusian diaspora affirmed itself in Moldova as a well-organized ethnic group with significant intellectual potential. Although the Belarusian diaspora is relatively small in numerical terms, it has its own characteristic features of adaptation and acculturation. This paper examines various aspects of the national and cultural life of the Belarusians and the extent to which they retained their language and culture. In connection with the occurring processes of adaptation and acculturation, which are investigated on the basis of the field data collected in 2009 from ethnic Belarusians living in the Republic of Moldova, including the Gagauz Yeri (Gagauzia) and the unrecognized Pridnestrovian Moldavian Republic (Transnistria), the authors consider the issue of the significance for the Belarusians of Moldova of their ethnic, linguistic and civic identities as important indicators of socio-psychological adaptation. It is underlined, that the cultural affinity with the ethnic groups living in the neighbourhood is created on the basis of the positive passage of the adaptation process. The results of the ethno-cultural interaction and the existing regional differences in the acculturation of the Belarusians of Moldova are marked.

Key words: Belarusians of the Republic of Moldova, acculturation, adaptation, ethno-cultural interaction.

Социальная адаптация рассматривается учеными разных стран в рамках этносоциологического дискурса в контексте концепции аккультурации (Р. Редфилд, Р. Линтон и М. Херсковитц), которая определяется как замещение культуры,

происходящее в процессе постоянного контакта между различными культурными группами [15, с. 149-152]. При этом подчеркивается, что ассимиляция не является единственной формой аккультурации. Вопрос об успешности адаптации человека или этнической группы в немалой степени зависит от межнациональной толерантности и их «включенности» в процесс рецепции элементов культуры, способов и навыков ведения хозяйства, имеющихся у соседних народов.

Для того чтобы определить, какая из моделей аккультурации характерна для белорусов, будем исходить из известной в научной литературе классификации Дж. Берри, обосновавшего существование четырех моделей / стратегий аккультурации доминирующей группы [13, с. 9-25; 1; 14, с. 382-406]:

1. ассимиляция – нежелание поддерживать свои культурные традиции и стремление к повседневному взаимодействию с другими группами;

2. сепарация/сегрегация – стремление к сохранению своей культуры и избегание взаимодействия с другими культурами;

3. интеграция – заинтересованность в сохранении собственной культуры (с утратой ее неадаптивных элементов) и во взаимодействии с другими культурами;

4. маргинализация – незаинтересованность (а часто и невозможность) в сохранении собственной культуры и стремление к повседневному взаимодействию только с представителями своей группы [14, с. 382-406].

Применительно к белорусам Молдовы можно говорить о двух тенденциях – интеграции и ассимиляции [9, с. 184-300]. В некоторой степени проявляется маргинализация по отношению к своему языку и культуре.

В настоящее время большое значение приобретает изучение межкультурной адаптации, в широком смысле понимаемой как сложный процесс, в случае успешного завершения которого человек достигает соответствия (совместимости) с новой культурной средой, принимая ее традиции как свои собственные и действуя в соответствии с ними. Обычно выделяют внутреннюю сторону адаптации, выражающуюся в чувстве удовлетворенности и полноты жизни, и ее внешнюю сторону, которая проявляется в участии индивида в социальной и культурной жизни новой группы, полномправном межличностном взаимодействии с ее членами [12]. Вопрос о степени адаптации и аккультурации непосредственно связан с понятием «культурная дистанция», предложенным А. Фарнхемом и С. Бочнером. Первоначально аккультурация рассматривалась исключительно как феномен группового уровня, и лишь позднее было введено понятие «психологическая аккультурация», под которым понимается процесс

изменения в психологии индивида. Но и в этом случае имеются в виду трансформации ценностных ориентаций, ролевого поведения, социальных установок индивидов, чья группа подвергается общей аккультурации [12].

Основным источником для изучения степени адаптации и аккультурации белорусов Молдовы является полевая материал в виде углубленных интервью, собранный авторами в 2009 г. у этнических белорусов, проживающих на территории Республики Молдова (в том числе в АТО Гагауз Ери, а также в непризнанной Приднестровской Молдавской Республике¹). Для исследования были выбраны населенные пункты, находящиеся в различных регионах Молдовы, с относительно компактным и дисперсным проживанием белорусов: г. Тирасполь, г. Бендеры, г. Рыбница; г. Комрат; г. Кишинев, г. Бельцы. Основную группу составили респонденты старшего возраста.

Таким образом, в основе выборки исследуемых групп лежит принцип региональности. Это объясняется тем, что как сами трансформационные процессы, так и характер адаптации к ним представителей исследуемого нами этноса имеют в разных регионах Молдовы свои особенности. Некоторые аспекты адаптации и аккультурации белорусов Молдовы (по данным поэзии и по полевым материалам) освещены в наших предыдущих работах [4, с. 493-513; 5, с. 358-372; 2, с. 135-138; 3; 9, с. 362-381; 10, с. 69-76].

Отметим, что одним из критериев определения близости культурной дистанции является степень отличительности взаимодействующих этнических культур и отношение к ним у контактирующих групп, в результате чего устанавливаются межгрупповые отношения и взаимопонимание.

У белорусов Молдовы наиболее выражено молдавское этнокультурное влияние. Кроме того, в результате этнокультурного взаимодействия и влияния природных условий в менталитете и в чертах характера белорусов, живущих за пределами своего государства, произошли изменения. Тот факт, что белорусы, прожив длительный период в Молдове и тесно контактируя с молдаванами, стали немного другими («более шустрыми», «предприимчивыми» и т. п.), подчеркивали сами респонденты.

Живя здесь, впитываешь молдавскую ментальность².

Мы уже не чистые белорусы, мы невольно впитали часть молдавской культуры, мышления. Мы – белорусы, русские, украинцы – немного богаче стали, за счет впитывания молдавской культуры³.

Там, в Белоруссии, я – человек отсюда, а здесь я – человек оттуда. Перечисляя этносы и принимая во внимание момент адаптации, нельзя ска-

зять, что я 100% белорус, молдаванин или приднестровец⁴.

Результат произошедших изменений в характере белорусов зарубежья отмечали и на их этнической родине.

В Беларуси я себя больше чувствую своим. Но родственники оттуда говорят, что во мне уже есть молдавское – более шустрый⁵.

В зависимости от региона на процесс этнокультурного взаимодействия оказывал влияние тот или иной этнический компонент. У белорусов Кишинева и особенно Приднестровья молдавское влияние сочетается с русским, так как там, согласно высказываниям приднестровцев, идет стремительный процесс русификации. В Гагаузии довольно сильное влияние на менталитет и характер белорусов оказывает гагаузская культура.

Я – представитель Восточной Европы, но по душе чувствую себя патриотом своего региона (то есть Молдовы – авт.), и в то же время в определенной степени считаю себя представителем Гагаузии. Когда человек старается привнести в общество определенные усилия, то впитывает в кровь понятия, традиции, менталитет, историю и культуру народа; и волей-неволей становишься «заложником» атмосферы самобытности и превращаешься в человека, который чувствует себя наравне с коренным населением, а в некоторых случаях более патриотичным... Во мне есть и белорусское, и гагаузское... Душой я пропитан культурой гагаузов⁶.

Вероятно, данный пример можно рассматривать как феномен «этнического подключения», который, согласно определению С. В. Лурье, характеризуется «подключением к чужим этническим процессам отдельных лиц и групп из внешнего социокультурного окружения, которые в результате различных причин оказываются втянутыми в чужой внутриэтнический конфликт и ведут себя так, словно являются членами данного этноса, то есть оказываются способными выполнять „роль“ члена этноса во всей амплитуде его социальных контактов, как внутри, так и вне этнической группы» [11].

Вопрос о степени адаптации той или иной этнической группы связан с «переживанием» ею так называемой культурной дистанции. На данный процесс влияют такие параметры, как: объективно существующая культурная отличительность; индивидуальная способность к восприятию нового и устойчивость к стрессам. Немалое значение приобретает и личный опыт межкультурных/межэтнических контактов. В качестве психологического параметра для определения культурной дистанции выступает межэтническое восприятие.

Основой для определения культурной дистанции послужили зафиксированные нами ответы респондентов о восприятии ими существующей культурной отличительности. Анализ степени близости культур оценивался нами с учетом психологического фактора по таким параметрам, как «далекая – средняя – близкая». Таким образом, психологическая характеристика восприятия иноэтнической среды рассматривается как культурная дистанция.

Мне близки и белорусские, и молдавские песни и танцы⁷.

Танцы и песни нравятся и те, и те. Я такой международный получился⁸.

Люблю песни белорусские, украинские, молдавские. И все танцы близки⁹.

Песни, танцы – нравятся и те, и те. Жок сразу зажигает, а от белорусских танцев разворачивается душа¹⁰.

Здесь зажигательные танцы, у нас – белорусская полька; мне нравятся и те и другие¹¹.

У меня друзья и уже родственники – молдаване. Танцы и песни уже ближе молдавские – они более заводные. Я сюда приехала в 1961 г. еще ребенком. Для меня здесь все родное¹².

Часть респондентов заявила о том, что они воспринимают молдавскую культуру как местный колорит, которая представляет для них интерес своей неповторимостью.

Ближе белорусские танцы и песни. На молдавские танцы и песни смотрю с интересом как на другую культуру¹³.

Здесь нация быстрая, это чувствуется по культуре. С трепетом смотрю на молдавские национальные танцы, душа нараспашку. То, что здесь, не может быть родным, это импонирует мне, поскольку я молодой, душа радуется, хочется скакать, а то (что в Беларуси – авт.) действительно родное...¹⁴.

Некоторые респонденты, особенно состоящие в смешанном браке, демонстрировали не только лояльность по отношению к молдавской культуре, но и полное ее принятие, вплоть до добровольной ассимиляции.

Нравятся белорусские песни, но нравятся и молдавские, их чаще слышу. Молдавский язык понимаю на 20%... Мне больше нравятся молдавские обычаи, так как все кумовья собираются вместе, ходят в гости, общаются. В детях больше подерживаю молдавскую этничность¹⁵.

Ощущение близости культурной дистанции в немалой степени является следствием того, что народы бывшего СССР длительное время находились в едином культурном пространстве, в рамках которого происходила определенная нивелировка культурных различий. Данный момент отражен в высказывании респондентов:

*Большой разницы в традициях и обычаях нет. Люди старшего поколения объединены единым пространством*¹⁶.

Это дает основания говорить о том, что белорусы-переселенцы не испытали на данной территории не только «культурного шока» (К. Оберг), но даже «стресса аккультурации» (Дж. Берри). Тот факт, что культурные различия между проживающими в Молдавии этносами не являлись значимыми, нивелировал процесс психологической адаптации белорусов.

*Культура и традиции белорусов немного отличаются от молдавских*¹⁷.

*Очень мало белорусская культура различается с молдавской. У молдаван склад мыслей полуславянский*¹⁸.

Несмотря на то, что многие респонденты подчеркивали отсутствие значимых различий в культуре между белорусами и молдаванами, тем не менее, они отмечали, что некоторые обычаи вызывали у многих из них не только интерес, но недоумение и даже непонимание. Например, половая сегрегация на свадьбе (мужчины и женщины сидят раздельно)¹⁹, одаривание на свадьбах подарками всех родственников (так называемые «перевязки»), пышные и многочисленные одаривания на похоронах («поманы»), совершаемые через гроб с покойником²⁰, угощение на праздниках вином из одного стакана всех гостей поочередно²¹ и т. д.

Несмотря на то, что белорусы столкнулись в Молдове с другим этносом и культурой («*тут и самобытность другая, начиная с питания...*»²²), местная культура не была ими воспринята как «чужая».

*По душе молдавские обычаи и традиции, они интересны для меня. Например, молдавские танцы – они энергичные, душераздирающие; все в танце выдают... Молдавские праздники и традиции чужими не показались. Все было близким и родным. Было интересно – пляски, свадьбы. На похоронах одаривают через гроб*²³.

*Народы разные. И те, и другие танцы красивые. Мне больше по душе белорусское, хотя восхищаюсь и тем, что здесь*²⁴.

Показателями для определения величины культурной дистанции, на наш взгляд, выступают выявленные инокультурные заимствования. Изучение данного вопроса позволяет рассмотреть, насколько близкой или далекой воспринимается культура, к которой вынуждены адаптироваться или адаптировались мигранты.

В результате тесных контактов и установления дружеских и родственных связей ряд молдавских традиций был воспринят белорусами. Они стали составной частью их культуры, например в свадебной обрядности – традиция ку-

мовства («нанаши»), перевязки, сбор денег в корзину и т. д.

*Молдавским языком я и дети немного владеем. У дочери муж – молдаванин. Свадьбу сыграли по молдавским обычаям*²⁵.

Тот факт, что они живут среди молдаван, как бы обязывал белорусов соблюдать некоторые молдавские традиции, не относящиеся к разряду регрессивных.

*Мы придерживаемся местных традиций постольку, поскольку живем здесь. Соблюдаем некоторые из них, например, у нас на свадьбе были «нанаши»*²⁶.

Для некоторых белорусов молдавские обычаи и обряды стали частью их образа жизни. Нередко следование им происходило в результате силы общественного мнения.

*Я мужа хоронила с «поманами», со всем... Я и свадьбы детям молдавские делала, с калачами, «перевязками» (дочка вышла замуж за русского, сын женился на молдаванке). Я здесь всю жизнь прожила, я больше молдаванка, чем белоруска. Все окружение, гости мои, были из молдаван. На свадьбе «нанашки» – молдаванки; подарки, «перевязки», калачи с танцами, плясками и ход свадьбы был молдавский, и «раздевали» невесту согласно молдавской традиции... У них так делается испокон веков, и я так сделала*²⁷.

Путем включения в свою жизнь обычаев и традиций местного общества «чужаки» (то есть белорусы) пытались стать в новой этнической среде «своими» без знания языка.

Однако столь полная адаптация и аккультурация характерна не для всех белорусов. Масовые застолья и дорогие подарки рассматриваются многими из них как проявления, носящие расточительный и показной характер²⁸.

Подробное описание многих местных (молдавских и гагаузских) народных обычаев и традиций свидетельствует о том, что белорусы не только с интересом воспринимали молдавские и гагаузские традиции, но и путем включения многих из них в свою культуру быта старались стать ближе к местной среде, стать «своими».

*Соблюдаем гагаузские традиции. В день ангела-хранителя ходим к крестным сына (кумовьям) с подарками. Они устраивают пышное застолье. Здесь (в Гагаузии – авторы) много помпезности, а там (в Беларуси – авт.) все праздники проще отмечаются. Здесь подарок должен выделяться на фоне других, каждый должен показать свой подарок, все должны его увидеть. На свадьбах и крестинах дарят под музыку. Эти традиции я вполне нормально принимаю. Это весело и интересно. А то, что у белорусов, – все близко, все понимаю. Больше люблю простоту*²⁹.

Интересно отметить, что именно понимание того, что они стали немного другими, «не совсем белорусами», являлось одной из причин нежелания или скорее опасения возврата на свою этническую родину. Спустя много лет, прожитых за ее пределами, для них местная социальная среда стала ближе, понятнее, комфортнее.

Раньше было желание переехать в Беларусь. В последнее время не чувствую себя в Беларуси как бы своей. – Почему? – Наверное, я изменилась³⁰.

При этом если перемены, происходящие на территории того государства, где они живут, воспринимаются ими как объективная (хоть и далеко не всегда позитивная) реальность, то многие изменения, происходящие на этнической родине, отрицательно отражаются на психологическом состоянии человека, так как рассматриваются ими с позиций людей, ностальгирующих по прошлому. Это связано с тем, что картина их воспоминаний осталась прежней и утрата каких-то элементов нарушает ее целостность.

В настоящее время все изменилось. Жизнь внесла свои коррективы – жесткость и черствость. И это не только в Молдове, но и в Беларуси. Здесь изменения воспринимаются нормально, а там болезненно³¹.

Беларусь очень сильно изменилась, особенно за последние годы. Дороги, чистота, порядок. Но нет той энергетики, что была 35 лет назад. Старики уходят, молодежь воспринимает новые веяния жизни. Здесь это не бросается в глаза, так как я здесь живу, здесь старею, поэтому все кажется динамичным. А когда в Беларусь спустя несколько лет приезжаешь, очень сильно ощущается. И я чувствую там себя некомфортно по ощущениям. Вода в реке утекла, она другая – река детства, юности, зрелости³².

Культурная дистанция между белорусами и молдаванами, а также другими представителями местного населения отражает объективную разность взаимодействующих этнических культур. Тот факт, что она фиксируется респондентами как «близкая», свидетельствует о наличии одного из важных факторов, обеспечивающих бесконфликтность межгрупповых отношений и дающих ощущение гармонии с ближайшим окружением. Кроме того, такой фактор, как единая религиозная принадлежность (православие) во многом способствовал установлению близкой культурной дистанции и тесным контактам между представителями различных этнических групп. Наряду с этим, можно говорить о существовании в Республике Молдова условий, способствующих адаптации белорусов к местной этнокультурной среде, к которым мы относим, в первую очередь, обычаи, традиции и культуру молдавского народа.

Анализ имеющихся данных свидетельствует о том, что число проживающих за рубежом белорусов резко сокращается. Это дает основание говорить о том, что, с одной стороны, идет процесс их естественной ассимиляции, который протекает довольно активно. Потомки белорусов-мигрантов уже идентифицируют себя с мажоритарным этносом страны проживания. С другой стороны, имеет место и процесс ремиграции, то есть возврата белорусов на свою этническую родину. Он затронул белорусов, проживающих в некоторых постсоветских странах, в том числе и в Молдове. Это свидетельствует о том, что Беларусь является привлекательной для проживания.

Говоря о современной тенденции развития белорусской диаспоры в Молдове, отметим, что для нее характерно резкое сокращение ее численности. Данная тенденция усугубляется ассимиляцией белорусов, особенно второго и третьего поколений, частично посредством смешанных браков, частично в результате стремления к повышению общественного статуса с целью интеграции в молдавское общество.

Примечания

¹ Архив авторов – полевые материалы, собранные авторами Е. Н. Квилинковой и В. А. Саковичем в 2009 г. у белорусов, проживающих в Республике Молдова.

² О.Д.В., 1977 г.р., живет в г. Тирасполь с 1994 г.

³ Р.И.Е., 1930 г.р., живет в Кишиневе, в Молдове – с 1952 г.

⁴ О.Д.В., 1977 г.р., живет в г. Тирасполь с 1994 г.

⁵ З.В.А., 1965 г.р., родился и живет в г. Бельцы.

⁶ Б.В.Н., 1981 г.р., родился и живет в г. Комрат.

⁷ Н.Л.А., 1960 г.р., родилась и живет в г. Тирасполь.

⁸ Л., живет в г. Бендеры.

⁹ М.В.И., 1940 г.р., живет в г. Бендеры более 50 лет.

¹⁰ Ч.В.И. 1946 г.р., живет в г. Бендеры, в Молдове более 30 лет (с 1974 г.), в Кишиневе прожил 8 лет.

¹¹ Ш.Н.И., 1939 г.р., живет в Кишиневе, с 1989 г. – постоянно.

¹² П.В.Т., 1950 г.р., живет в г. Бельцы с 1961 г.

¹³ С.Э.Х., 1948 г.р., живет в г. Тирасполь с 1955 г.

¹⁴ О.Д.В., 1977 г.р., живет в г. Тирасполь с 1994 г.

¹⁵ Д.Л.А., 1955 г.р., жила в г. Тирасполь с 1984 г., сейчас – в г. Бендеры.

¹⁶ Ш.Н.И., 1939 г.р., живет в Кишиневе, 1989 – постоянно.

¹⁷ П.Н.И., 1948 г.р., живет в г. Тирасполь с 1972 г.

¹⁸ П.В.И., живет в г. Тирасполь, в Молдове с 1961 г.

¹⁹ Л.Т.Г., 1941 г.р., живет в г. Тирасполь с 1961 г.

²⁰ М.Е.С., 1965 г.р., живет в г. Бендеры с 1968 г.

²¹ Б.А.И., 1955 г.р., живет в г. Тирасполь с конца 80-х гг.

²² П.А.И., 1949 г.р., живет в г. Тирасполь с 1972 г., в Молдове более 37 лет.

²³ Х.В.И., 1951 г.р., живет в г. Бендеры.

²⁴ К.В.В., 1956 г.р., родился и живет в Кишиневе.

²⁵ Ч.В.И. 1946 г.р., живет в г. Бендеры, в Молдове более 30 лет с 1974 г., в Кишиневе прожил 8 лет.

²⁶ О.Д.В., 1977 г.р., живет в г. Тирасполь с 1994 г.

²⁷ П.В.Т., 1950 г.р., живет в г. Бельцы с 1961 г.

²⁸ С.В.Н., 1954 г.р., живет в Кишиневе. В Молдове с 1974 г., более 35 лет; А.П.Л., живет в г. Бельцы с 1981 г.; К.Е.А., 1958 г.р., живет в г. Бельцы с 1999 г.

²⁹ К.И.С., 1957 г.р., г. Комрат (Гагаузия), в Молдове живет с 1959 г.

³⁰ П.Г.В., 1959 г.р., живет в г. Комрат (Гагаузия) почти 30 лет.

³¹ Р.И.Е., 1930 г.р., живет в Кишиневе, в Молдове с 1952 г.

³² З.Г.А., 1948 г.р., живет в Кишиневе с 1974 г.

Литература

1. Берри Дж. У. Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы. In: http://rl-online.ru/articles/3_4-01/198.html (дата обращения – 12.05.2010).

2. Квилинкова Е. Н. Процесс адаптации белорусов Молдовы через призму гражданской идентичности. In: Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Мат-лы II Междунар. научн. конф. 26–27 мая 2010 г. Т. 2. Психология межкультурного взаимодействия. Смоленск: Универсум, 2010, с. 135-138.

3. Квилинкова Е. Н. Территориальная идентичность белорусов Молдовы через отношение к образу «Родина». In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VII. Chișinău, 2010, p. 18-21.

4. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Адаптация и аккультурация белорусов Молдовы (по данным поэзии). In: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры М.: Старый сад, 2009, с. 493-513.

5. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. «Молдавские белорусы» или «белорусы Молдовы». In: Statul Moldovenesc la 650 de ani: prioritățile administrației publice – consolidare, dezvoltare, prosperare. Materiale ale conferinței internaționale științifico-practice, 21 mai 2009. Chișinău, 2009, p. 358-372.

6. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Процесс адаптации белорусов Молдовы сквозь призму понятия «Родина». In: Anuar științific al IRIM. Vol. VII–VIII. Chișinău, 2010, p. 109-119.

7. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Белорусы Молдовы: сложности процесса интеграции и адаптации. In: Тезисы докладов. IX конгресс этнографов и антропологов России. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. Петрозаводск, 2011, с. 213.

8. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Процесс адаптации белорусов в Молдове (на основе полевых материалов опроса белорусов Молдовы). In: Anuar științific al IRIM. Vol. XI. Chișinău, 2011, p. 21-29.

9. Сакович В. А. Белорусы в этнокультурном пространстве Молдовы. Минск–Кишинев, 2011.

10. Сакович В. А., Квилинкова Е. Н. Значение языкового компонента в структуре этнического самосо-

знания белорусов Молдовы. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIX. Chișinău, 2016, p. 69-76.

11. Лурье С. В. Историческая этнология. Учебное пособие для вузов. In: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Lyrie/66.php (дата обращения – 12.05.2010).

12. Стефаненко Т. Г. Адаптация к новой культурной среде. In: <http://shulenina.narod.ru/Classiki/Stefanenko/etspy/17.html> (дата обращения – 12.05.2010).

13. Berry J. W. Social and cultural change. In: Trindis H. C. & Brislin R. (Eds.). Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 5. Social Psychology. Boston: Allyn and Bacon, 1980.

14. Berry J. W., Annis R. C. Acculturative stress: The role of ecology, culture and differentiation. In: Journal of Cross-Cultural Psychology, 1974, № 5.

15. Redfield R., Linton R., Herskovits M. Memorandum on the study of acculturation. In: American Anthropologist, 1936, № 38.

References

1. Berry Dj. U. Akkulturationsiya i psihologicheskaya adaptatsiya: obzor problem. In: http://rl-online.ru/articles/3_4-01/198.html (vized – 12.05.2010).

2. Kvilinkova E. N. Protsess adaptatsii belorusov cherez prizmu grajdanskoj identichnosti. In: Teoreticheskie problem etnicheskoy i kross-kulturnoy psihologii. Materiali Vtoroy Mejdunarodnoy konferentsii 26–27 maya 2010 g. T. 2. Psihologiya Mejkulturnogo vzaimodeystviya. Smolensk: Universum, 2010, s. 135-138.

3. Kvilinkova E. N. Territorial'naya identichnost' belorusov Moldovy cherez otnoshenie k obrazu «Rodina». In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VII. Chișinău, 2010, p. 18-21.

4. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Adaptatsiya i akkulturationsiya belorusov Moldovy (po dannim poezii). In: Kursom razvivayusheysia Moldovy. T. 7. Gostepriimstvo i yarmarki kak instituty sotsio-normativnoy kultury. M.: Staryy sad, 2009, s. 493-513.

5. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. «Moldavskiye belorusy» ili «belorusy Moldovy». In: Statul Moldovenesc la 650 de ani: prioritățile administrației publice – consolidare, dezvoltare, prosperare. Materiale ale conferinței internaționale științifico-practice 21 mai 2009. Chișinău, 2009, p. 358-372.

6. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Protsess adaptatsii belorusov Moldovy skvoz' prizmu poniatiya «Rodina». In: Anuar științific al IRIM. Vol. VII–VIII. Chișinău, 2010, p. 109-119.

7. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Belorusy Moldovy: slojnosti protsessa integratsii i adaptatsii. In: Tezisy dokladov. IX congress etnologov i antropologov Rossii. Petrozavodsk, 2011. Petrozavodsk, 4–8 iulia 2011, s. 213.

8. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Protsess adaptatsii belorusov v Moldove (na osnove polevyh materialov oprosa belorusov Moldovy). In: Anuar științific al IRIM. Vol. XI. Chișinău, 2011, p. 21-29.

9. Sakovich V. A. *Belorusy v etnokulturnom prostranstve Moldovy*. Minsk–Chişinău, 2011.

10. Sakovich V. A., Kvilinkova E. N. Znacheniyе yazykovogo komponenta v strukture etnicheskogo samosoznaniya belorusov Moldovy. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XIX. Chişinău, 2016. p. 69-76.

11. Lur'e S. V. Istoricheskaya etnologiya. Uchebnoye posobie dlia vuzov. In: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Lyrie/66.php (vizited – 12.05.2010).

12. Stefanenko T. G. Adaptatsiya k novoy kulturnoy srede. In: <http://shulenina.narod.ru/Classiki/Stefanenko/etpsy/17.html> (vizited – 12.05.2010).

13. Berry J. W. Social and cultural change. In: *Trindis H. C. & Brislin R. (Eds.). Handbook of cross-cultural psychology*. Vol. 5. Social Psychology. Boston: Allyn and Bacon, 1980.

14. Berry J. W., Annis R. C. Acculturative stress: The role of ecology, culture and differentiation. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1974, № 5.

15. Redfield R., Linton R., Herskovits M. Memorandum on the study of acculturation. In: *American Anthropologist*, 1936, № 38.

Vasili Sakovici (Minsk, Belarus). Doctor habilitat în politologie, profesor, Universitatea Națională Tehnică din Belarus.

Василий Сакович (Минск, Беларусь). Доктор политических наук, профессор, Белорусский национальный технический университет.

Vasily Sakovich (Minsk, Belarus). Habilitation in Political Sciences, Professor, Belarusian National Technical University.

E-mail: 113vs@mail.ru

Elizaveta Cvilincova (Chişinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în istorie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Елизавета Квилинкова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат истории, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Elizaveta Kvilinkova (Chisinau, Republic of Moldova). Habilitation in History, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: cvilincova@mail.ru

Svetlana PROCOP

ANSAMBLUL DE ȚIGANI DIN MOLDOVA: ISTORIA CREĂRII ȘI PRIMELE SPECTACOLE (în baza materialelor din presa locală și a documentelor de arhivă)

Rezumat

Ansamblul de țigani din Moldova: istoria creării și primele spectacole (în baza materialelor din presa locală și a documentelor de arhivă)

În acest articol este expusă istoria și premisele formării Ansamblului de țigani din Moldova, se relatează despre primele spectacole, timpul creării, care datează cu anul 1972. Materialul se bazează pe documente de arhivă, precum și pe analiza evaluărilor în presa republicană. Ansamblul a fost creat după o anumită asemănare teatrului-studio „Romen” (Moscow), în repertoriul căruia se combină cântecul, dansurile, scenele dramatice și genul povestirii. La momentul creării Ansamblului de țigani din Moldova (director artistic Leonid Cerepovschi), mai multe grupuri de dans de amatori din Moldova, inclusiv „Prietenia”, „Vântuleț”, „Miorița” și Ansamblul de Stat de Dansuri Populare „Joc”, aveau incluse în repertoriu spectacole de dans, printre care „Țigănească”, „Dansul țăganilor din Basarabia”, „Șatra de țigani” și altele. Crearea pe lângă Filarmonica moldovenească a Ansamblului de țigani din Moldova poate fi interpretată, pe de o parte, ca un mod de realizare a unui proiect care avea drept scop să răspundă aspirațiilor publicului larg, care manifesta un interes aprins față de „tema țigănească”, iar pe de altă parte a fost un fel de tentativă la nivel de stat de a implica populația romă în viața culturală a republicii.

Cuvinte-cheie: ansamblul de țigani din Moldova, primele spectacole, repertoriu, grupuri de dans de amatori.

Резюме

Ансамбль молдавских цыган: история создания и первые выступления (на материале местной прессы и архивных документов)

В настоящей статье речь идет об истории создания, предпосылках формирования и первых выступлениях Ансамбля молдавских цыган, время создания которого датируется 1972 г. Материал построен на архивных документах, а также на анализе оценок в республиканской прессе. Ансамбль был создан по некоему подобию театра-студии «Ромэн» (Москва), в репертуаре которого сочетались песни, танцы, драматические сценки и разговорный жанр. Ко времени создания Ансамбля молдавских цыган (художественный руководитель Леонид Череповский) многие танцевальные самодеятельные коллективы Молдовы, среди которых «Приетения», «Вынтулец», «Миорица», а также Государственный ансамбль народных танцев «Жок», включали в свой репертуар такие танцевальные постановки, как «Цигэняскэ», «Танец бессараб-

ских цыган», «Цыганская таборная» и др. Создание на базе Молдавской филармонии Ансамбля молдавских цыган может, с одной стороны, трактоваться, как осуществление проекта, отвечавшего сиюминутным запросам публики, которая испытывала неподдельный интерес к «цыганской теме», с другой, может расцениваться как своего рода попытка на государственном уровне приобщить цыганское население к культурной жизни республики.

Ключевые слова: ансамбль молдавских цыган, премьеры, репертуар, танцевальные самодеятельные коллективы.

Summary

Ensemble of Moldovan Gypsies: History of creation and first performances (on the basis of local press and archival documents)

This article presents the history and prerequisites of the formation and the first performances of the Ensemble of Moldovan Gypsies, whose creation dates back to 1972. The material is based on archival documents, as well as on the analysis of the reviews in the republican press. The ensemble was created after a certain resemblance to the theatre-studio „Romen” (Moscow), whose repertoire combines songs, dances, dramatic scenes and the storytelling genre. At the time of the creation of the Ensemble of Moldovan Gypsies (art-director Leonid Cherepovsky), several amateur dance groups from Moldova, among them „Prietenia”, „Vyntulets”, „Mioritsa”, and the State Folk Dance Company „Zhok”, included such dance performances as „Tsigenyaske”, „Dance of Bessarabian Gypsies”, „Gypsy Camp” etc. in their repertoire. The creation of the Ensemble of Moldovan Gypsies under the Moldavian Philharmonic can be interpreted, on the one hand, as the realization of a project that meets the immediate demands of the public, who were genuinely interested in the „gypsy theme”, on the other – it was an attempt to involve the Roma population in the cultural life of the Republic at state level.

Key words: Ensemble of Moldovan Gypsies, the repertoire, first performances, amateur dance groups.

Istoria creării Ansamblului de țigani din Moldova este strâns legată de istoria republicii noastre și de istoria fostei Uniuni Sovietice. Constituirea ansamblului de țigani din Moldova se datorează în mare parte apariției spre sfârșitul anilor '60 – începutul anilor '70 ai secolului al XX-lea, în toată lumea tendinței de creare colectivelor și ansamblurilor de estradă. Pe de

altă parte, ieșirea pe scena moldovenească a artiștilor țigani a fost un fenomen firesc, luând în considerație faptul, după cum menționează Nikolai Slicenko, că partea cea mai conștiincioasă a țiganilor întotdeauna a tins să participe în viața socială și culturală a acelei țări în care locuiau [16, p. 13].

Despre Ansamblul de țigani din Moldova pentru prima dată aflăm din presa locală și documentele de arhivă, începând cu anul 1972. Evident că ansamblul care s-a format în perioada sovietică nu putea în mod firesc să nu simtă consecințele acelei politici întreprinse de elita politică aflată la conducere.

Anul 1972 s-a evidențiat de catastrofe aviatice, de încercări de lovituri de stat în țările Americii Latine, proteste studențești antistatale, capturarea avioanelor de către teroriști, începutul scandalului Watergate, conflicte militare pe continentul african, începutul bombardamentelor aviației americane în Vietnamul de Nord etc. Totodată, în domeniul culturii, în 1972 UNESCO a adoptat Convenția privind protecția patrimoniului mondial, cultural și natural (care a intrat în vigoare în anul 1975).

În Uniunea Sovietică, în anul 1972 erau în toi pregătirile pentru sărbătorirea celor 50 de ani de la formarea URSS. În legătură cu aceasta, a fost emis un șir de ordine ale partidului și guvernului de a organiza în toate cele cincisprezece republici diverse întâlniri și manifestații artistice de amatori, festivaluri pentru tineret și studenți. Tot în acest an, în republicile fostei Uniuni aveau loc pregătirile pentru cel de-al X-lea Festival pentru tineret și studenți, care urma să aibă loc la Berlin, în 1973. Se consideră că în anii '70 festivalurile au obținut o tentă procomunistă, exprimată destul de pronunțat.

Revenind la tema anunțată, considerăm oportun să elucidăm un eveniment ce a avut loc în republica noastră care nu putea, după părerea noastră, să nu influențeze apariția la Chișinău a Ansamblului de țigani din Moldova. După cum se știe, la Chișinău, începând cu anul 1967, în fiecare an la 1 martie se desfășoară Festivalul Muzical „Mărțișor”. La festival sunt invitați artiști din toată lumea. În anul 1972, în cadrul Festivalului „Mărțișor”, care se sărbătorea în republică pentru a cincea oară, printre oaspeții din toate colțurile fostei Uniuni, a fost invitat și Ansamblul de cântece și dansuri populare de țigani de la Filarmonica din Tula. Despre acest eveniment a povestit cititorilor Boris Celâșev¹, corespondentul ziarului „Molodij Moldavii” în cadrul articolelor despre activitatea concertistică în timpul festivalului: „De parcă dintr-o stepă îndepărtată, de noapte, se aud ecourile cântecului coral țigănesc. Puternic prin pasiunea sa, măreț ca scurgerea domoală a unui mare râu. Sunetul amuțește. Focul amorțește. Dar melodia aceluși cântec, ba lină, ba guturală, cu fiecare minut se apropie de tine. Și iată că deja începi se distingi voci separate în corul zvelt și armonios. Cortina se ridică încet și

în fața spectatorilor trec țigani cu cântecul lor coral străvechi” [20] – astfel începe relatarea despre concertul oaspeților țigani din Tula. Din reportaj aflăm că directorul artistic al ansamblului – Said Osmanov – și-a dedicat 50 de ani de muncă acestei activități îndrăgite. Moderatoarea a fost Tatiana Osmanova. Repertoriul ansamblului includea cântece bine cunoscute, care răsunau și de la radio, și de pe discurile de vinil, bobinele casetofoanelor, însă în sala Filarmonei moldovenești acestea erau simțite „altfel, parcă mai aproape, mai cunoscute, mai calde”. Au răsunat melodii care reconstituie istoria, traiul și cultura popoului mereu prigonit: „Țiganul cântă despre o viață nouă” («Цыган поет о новой жизни»), „Chitara cu șapte strune” («Семиструнная гитара») în interpretarea lui Vadim Gherasimov, „Steluța” («Звездочка») interpretată de Maya Stepnaya.

„Cântecul țigănesc, menționează mai departe Boris Celâșev, este un cântec deosebit. Este și o sinteză și un simbol al pasiunilor aprinse, a iubirii fără margini cât și a urii la fel infinite; este neconținută sete de libertate. Am avut fericirea de a asculta aceste cântece în interpretarea remarcabilă a Nonei Dulchevici. O tânără țigancă care are nu doar o voce extraordinară, dar deține și o măiestrie actricească deosebită, nu pur și simplu cântă și joacă pe scenă. Ea trăiește. Și fiecare cântec interpretat de ea este un tablou viu din viața strămoșilor ei, din propria ei viață. Cântecele populare țigănești „Aprind focul” («Разжигают костер»), „Ghicitul” («Гадание»), „Țigancă moldovenească” («Цыганка-молдаванка») pe versurile de Novella Matveeva, „Cântecul țiganilor moldoveni” («Песня молдавских цыган») – toate acestea sunt ca o mărturisire pasională lirică a tinerei artiste” [20].

Nu întâmplător ne-am oprit la descrierea atât de detaliată a concertului țiganilor din Tula pe scena chișinăuiană. Evenimentele ce au urmat ne vor demonstra că apariția unui asemenea ansamblu la Chișinău a fost un fenomen firesc.

Correspondentul ziarului „Molodij Moldavii” a fost impresionat în mod deosebit de dansul țigănesc jucat de țigani din Tula: „Dansul țigănesc! Cine din scriitorii și poeții ruși nu l-au admirat, nu l-au elogiat: Pușkin și Lermontov, Tolstoi și Gorki i-au închinat imnuri de laudă. Acesta niciodată nu se trece, ci cucerește atât cunoscătorii, cât și amatorii. De aceea publicul i-a petrecut cu aplauze îndelungate pe Zemfira Chimalova, Iuriy Suvorov, Neli Salai, care l-au cucerit cu jocul lor” [20].

În interpretarea artiștilor țigani de la Filarmonica din Tula, cum ar fi cântăreața Tamara Goncar, au răsunat așa romane vechi țigănești cum ar fi „O singură dată” («Только раз»), „Vizițiile, nu goni caii” («Ямщик, не гони лошадей»), „Strălucea luna” («Луна светила»).

Biletele, după cum menționează autorul articolului, au fost toate cumpărate pentru ambele concer-

te, ce demonstrează nu doar ospitalitatea publicului moldovenesc, ci și faptul că nu este deloc indiferent față de cultura poporului țigănesc, care din vechi timpuri trăiește alături în pace și prietenie cu moldovenii, bulgarii, găgăuzii, evreii, rușii. Și poate că anume atunci, după cum cu mulți ani mai târziu mărturisește jurnaliștilor Leonid Cerepovski, a apărut ideea de a crea un colectiv profesional de dans țigănesc la Chișinău. Cel puțin, anume această sarcină și-a pus-o în față, în anul 1972, fondatorul Ansamblului de țigani din Moldova, conducătorul acestuia Leonid Cerepovski. În unul din interviurile cu ocazia marcării Zilei Romilor, 8 aprilie, în ziarul „Capitala”, el zice: „Acum este primit să se vorbească cu desconsiderare despre fosta epocă, despre administrația politică de atunci (inclusiv a republicii noastre). Nu voi contrazice, motive pentru astfel de replici existau. Cu toate acestea, îmi voi permite să amintesc că nimeni altul decât primul secretar al CC al PCM I. I. Bodiul, personal a contribuit la crearea Ansamblului de țigani din Moldova – colectivului (iertată să-mi fie lipsa de modestie!) care a dus faima nu doar a țiganilor de pe loc – cântăreți, dansatori, instrumentalisti, ci și a artei multinaționale a Moldovei” [9]. Pe de altă parte, activitatea remarcabilă a teatrului-studio „Român”, care a fost înființat în 1931 și către anul 1972 deja avea și repertoriu, și colectiv talentat: cântăreți, muzicieni, trupă de dans, ar fi putut deveni prototipul Ansamblului de țigani de la Chișinău. Teatrul muzical-dramatic de la Moscova „Român” este unul din cele mai recunoscute și mai vechi teatre de țigani din lume care funcționează până astăzi.

Pentru a aprecia la justa valoare inițiativa guvernului sovietic de atunci din republica noastră, care a susținut înființarea la Chișinău a Ansamblului de țigani din Moldova, este nevoie de a ne aminti de evenimentele acelor ani, de a reconstrui tabloul acelor vremuri, atunci când viața muzicală a republicii, și mai pe larg cea culturală, era sub un control continuu din partea statului. În primul rând, aceasta este perioada când Ansamblul de Stat de Dansuri Populare „Joc” devenise recunoscut nu doar în republică, ci și în afara ei. În 1972 „Joc” a primit Premiul de Stat al URSS, recunoscând că în spatele acestui succes stă munca întregului colectiv și, în primul rând, eforturile depuse de către artistul poporului² al RSS Moldovenești, conducătorul artistic și principalul coregraf V. Curbet, artista poporului al RSS Moldovenești, solista baletului T. D. Usaci, de către artistul poporului al RSS Moldovenești, solistul baletului I. D. Furnică, de către artistul poporului al RSS Moldovenești, solistul baletului B. V. Filipciuc. Presa de pe atunci scria: „Când se vorbește despre Moldova peste hotarele ei, atunci desigur că se pomenește despre struguri, soarele fierbinte, viori care cântă la nunți prin sate și neapărat despre «Joc» – colectivul emerit al RSS Moldovenești, Ansamblul de Stat de Dansuri Po-

ulare. După ani de activitate, «Joc» a devenit o parte integrală a plaiului nostru însorit, alături de tradițiile seculare, a devenit un vers în luminosul și mărețul poem, numele căruia este Moldova Sovietică. Secretul succesului acestui colectiv de dans constă în ceea ce, născându-se în vârtoarea poporului, acesta niciodată nu a rupt legăturile cu poporul său. Scena din capitală nu a despărțit artiștii «Jocului» de primii săi învățători și spectatori. Dansurile acestui colectiv nu sunt doar străpungătoare și scânteietoare, ci și sensibile. Scena fericită a «Jocului» este o lume întreagă, aprinsă, o lume bună a dansului popular contemporan. Și ajungând în această lume, spectatorul este luat în vârtejul muzicii, al curcubeului și al zborului. «Joc» nu este doar scena. «Joc» înseamnă și scena, și sala, unite în aceeași atmosferă, în același zâmbet sau tristețe senină, în farmecul măreței arte” [14].

Totodată n-ar trebui să uităm că ansamblul „Joc” includea în repertoriul său nu doar dansuri pur moldovenești, ci și dansuri ale popoarelor lumii. În acest context ar trebuie să luăm în considerație și rolul artei de amatori în perioada sovietică, dezvoltarea căreia avea o mare importanță în organizarea culturală a timpului liber și a odihnei tineretului, în primul rând. Această artă se deosebea, pe de o parte, prin conținutul politic, și pe de alta, prin varietatea de genuri și caracterul multinațional. În majoritatea cazurilor, colectivele de amatori apăreau pe lângă cluburi, case (palate) de cultură, fabrici, uzine, instituții de învățământ, unități militare, colhozuri, sovhozuri și întreprinderi de transport. Într-o oarecare măsură, aceste colective se apropiau după unele criterii chiar și de nivelul profesionist: aveau o trupă permanentă, un repertoriu definit, evoluau regulat în fața publicului. Pentru susținerea nivelului înalt al ansamblurilor de amatori, cele mai bune dintre acestea primeau titlul de „ansamblu al poporului”.

Unul din astfel de colective despre care scria presa moldovenească în anul 1972 este ansamblul artistic „Prietenia” [6]. Colectivul s-a format în cadrul Combinatului de Mătăsuri din Bender în anul 1956. De atunci în Palatul de Cultură se strângeau țesătoare și lăcătuși, electricieni și inspectori, laboranți și tehnicieni pentru ca să devină pentru un timp slujitorii frumosului, artiști. Din ansamblu făceau parte reprezentanți ai diverselor etnii: moldoveni, ruși, ucraineni, evrei, bulgari, găgăuzi, romi. Devizul lor era exprimat într-o frază scurtă: „Noi suntem o familie”. Nivelul înalt de profesionalism al coregrafiei a făcut colectivul renumit, în al repertoriu erau mai mult de optzeci de dansuri populare, printre care „Dansul găgăuz”, „Răzeșeasca”, „Țigănească”, „Lyavoniha” bielorusă [6].

În ianuarie 1972, la Chișinău a avut loc etapa finală a concursului republican al ansamblurilor de dansuri populare, dedicat aniversării a 50 ani de la formarea URSS. Concursul internațional de dansuri populare, dedicat acestei aniversări, urma să aibă loc

și la Moscova în același an. Fiecare republică organiza concursuri republicane, unde se depistau cei mai buni, care ulterior deveneau participanți la concursul de la Moscova. Unul dintre laureații concursului a devenit ansamblul „Vântuleț” de la Palatul de Cultură din orașul Bălți, creat în anul 1956. În anul 1965, acest colectiv își obține numele, sub care a dansat mulți ani înainte, iar peste doi ani a obținut și titlul de onoare de „ansamblu al poporului”. Autorul notei, Vladimir Marfin, jurnalist, renumit poet rus din Moldova, corespondentul ziarului „Molodioj Moldavii”, scria: „... anul 1965. Teatrul de vară din parcul orașenesc din Cernăuți este arhiplin. Astăzi aici evoluează artiștii amatori din orașul Bălți din Moldova. Spectatorii întâmpină cu ardoare fiecare interpretare, dar îndeosebi aplaudă dansatorii. Și asta este lesne de înțeles. Însăși huțulii sunt cunoscători și dansatori virtuoși. «Cadril din Podmoskovie» («Подмосковная кадрили»), «Cotovenii» («Котовцы»), «La izvor» <...> «Învârțita» sunt chemate la bis de două ori. «Dansul țiganilor basarabeni» este cerut a treia oară. Soliștii Fiodor Țâmbalari și Rădii Zverev aproape cad de pe picioare. Dar sala nu încetează și ei iarăși ies în scenă, uitând de oboseală și de tot pe lume. – Bra-vo! Bra-vo! Sunteți bravi! Ce să mai zicem – moldovenii!” [10].

O listă completă a repertoriului ansamblului, după cum menționează autorul articolului, ar ocupa prea mult loc. Se pare mai logic doar de a enumera cele mai memorabile și mai caracteristice evoluări, printre care: „Suita bulgărească”, „Țigănească de tabără”, „Tropoțica” cea temperamentală, „Fârliugul” din raioanele de sud ale țării și renumitul tradițional dans „Călușarii” și multe altele. Conducător artistic al ansamblului – Ion Negară.

În concluzie, V. Marfin scrie: „Moldova este patria unor dansuri minunate. Artiștii moldoveni au fost aplaudați și în orașele Europei, și ale Americii. Colectivele de amatori «Prietenia», «Miorița», «Hora», «Florica» dezvoltă și susțin acest succes al profesionaliștilor. «Vântuleț» este cel mai tânăr printre aceste colective renumite. <...> Va veni și luna august și pe piețele, străzile Chișinăului se vor auzi chemările la cel de-al III-lea Festival unional al ansamblurilor de dansuri populare” [10].

„De obicei, cultura sovietică este analizată în complex cu problemele ideologice și, respectiv, îi sunt aduse în prim-plan apartenența de partid, orientarea spre viitor, legăturile internaționale profunde – menționează I. Grișin, cercetător în domeniul culturologiei sociale. – Creșterea generală a nivelului de cultură al maselor ar fi trebuit să creeze acea bază solidă, sănătoasă, din care să ia naștere forțe puternice, inepuizabile pentru dezvoltarea culturii, științei și tehnicii. Se discuta problema formării oamenilor dezvoltați multilateral, oameni care ar putea să facă totul. Pentru acest scop, guvernul sovietic a decis să folosească activitatea artistică a amatorilor, care a fost

o pârgie puternică pentru educarea «omului nou» în spiritul idealurilor comuniste” [7].

Tot în acești ani, când s-a constatat dezvoltarea în masă a activității artistice de amatori, s-au manifestat și mulți interpreți talentați. Paralel cu creația artistică de amatori continua să se dezvolte și arta profesională. În anul 1972, după cum scria presa de pe atunci, compozitorul Gheorghe Neaga împlinea 50 de ani. Fiind născut într-o familie cu generații de muzicieni, Gheorghe Neaga toată viața și-a dedicat-o artei muzicale, în special măiestriei de compozitor. La acel timp, Gh. Neaga deja scrisese poemul simfonic „Danco” și era în proces de pregătire opera sa „Barbu Lăutaru” [4]. La sfârșit de an, la 6 decembrie 1972, după cum ne informează arhiva filarmonicii, a fost angajat Leonid Cerepovschi, care atunci a fost însărcinat să devină fondatorul și conducătorul artistic al primului în republică Ansamblu de stat de țigani din Moldova.

După cum vorbeam mai devreme, în fosta Uniune Sovietică, în anii 1972–1973, în toate republicile unionale s-au început festivalurile artistice de amatori. Republica noastră nu a fost o excepție. În fiecare zi ziarele republicane, îndeosebi „Molodioj Moldavii”, „Tineretul Moldovei” publicau reportaje despre aceasta. „Seara, Casa de Cultură din Strășeni este inundată de lumini. Sute de locuitori ai orașelului vin încoace pentru a participa la cercurile de creație, la bibliotecă, pentru a asculta evoluția artiștilor de la Chișinău sau a artiștilor din alte republici înfrățite. Multă lume vine îndeosebi în sala mare a Casei de Cultură când pe scenă evoluează artiștii amatori – muncitori și angajați, medici, învățători, elevi în clasele mai mari. Ei au creat un colectiv de dans, un taraf, o orchestră de estradă și studio de circ, deja îndrăgite de locuitorii din Strășeni” – se vorbea în ziar, povestind despre taraful „Ciocârliă” [18].

Anul 1973 a început cu startul Festivalului unional al tineretului sovietic sub egida „50 ani ai URSS”, în cadrul căruia au avut loc diverse evenimente, așa-numitele „rapoarte de creație” ale colectivelor artistice de amatori. În ziarele republicane se publicau regulat materiale despre desfășurarea a astfel de evenimente în republică. Se considera că activitatea artistică de amatori în cadrul Festivalului unional al tineretului sovietic „contribuie activ la îmbogățirea reciprocă a culturilor naționale, la educația internațională a tineretului și familiarizarea cu lumea frumosului” [2].

La concertele colectivelor artistice de amatori răsunau cântece moldovenești și găgăuze, ruse și ucrainene, armeneste, bulgărești, azere. „Se află în ascensiune” – așa a zis pe atunci Petru Lucinschi, care îndeplinea funcția de secretar al CC al PCM, despre colectivul de amatori „Vântuleț” de la Palatul de Cultură din Bălți, atunci când a înmănat însemnele de onoare în februarie 1973 [12].

În același an, în ziarul „Molodioj Moldavii” a apărut un articol scris de Vladimir Marfin despre Fes-

tivalul unional al tineretului sovietic. La audiențele de preselecție, doar din partea Ministerului Culturii au fost înregistrate în jur de 6 000 colective, la care participau aproape 97 000 oameni. Metodistul superior al sectorului muzical al Casei de creație populară republicane O. Milștein a remarcat: „Interesul față de muzica de estradă printre tineret crește continuu și colectivele de dans de amatori cresc ca ciupercile, lucru de care ne-am convins cu ochii noștri la preselecția din Bălți” [11]. Despre interesul sincer al spectatorului față de cultura țigănească nu doar acum, dar și în perioada sovietică mărturisește și turnarea filmelor, scrierea operelor literare, în care deseori eroii centrali erau țigani.

La sfârșitul lunii aprilie 1973, în ziarul „Molodij Moldavii” este publicat un articol mare, scris de M. Poliuhova, doctorandă a Academiei de Științe a RSSM. Este vorba despre premiera filmului „Lăutarii”. Dragostea eroului central al filmului, Toma Alistar, față de frumoasa țigancă cu ochi negri Leanca a trecut prin toată viața muzicantului ambulant și s-a întruchipat în dragostea tânărului muzicant față de vioară, de care nu se despărțea, și care a putut să transmită toate sentimentele nespuse ei, celei cu care i-a fost sortit să nu se mai întâlnească pe acest pământ vreodată. „Fiindcă atunci când Toma lua în mâini vioara și depunea în ea toată inspirația de artist, tremura în strune inima lui tânără și fierbinte” – scrie autoarea articolului [15]. În rubrica „Cronica muzelor” („Хроника муз”) a ziarului „Molodij Moldavii”, regizorul V. Belyakov, în articolul „Concursul ansamblurilor din țară”, scrie că la Moscova a avut loc concursul-preselecție a ansamblurilor de amatori de cântec și dans din republicile unionale. În anul 1972, ansamblul sovhozului „Belaya dacha” din regiunea Moscovei a primit diploma de gradul I și medalia de aur. În anul 1973, acest ansamblu predă ștafeta participării la concurs oaspeților din Moldova, celor două cele mai bune colective de tineret din raionul Comrat: ansamblului folcloric găgăuz „Dyuzava” (conducător L. Mutaf) și colectivului bulgăresc „Lale” (conducător I. Glavcev) al colhozului „Mayak”. Moscoviții și oaspeții concursului aplaudau puternic interpreților de cântece și dansuri unice ale poporului găgăuz și bulgar, povestește autorul notei. Totuși, lupta pentru diplome continua și abia în septembrie juriul a desemnat câștigătorii [3].

Fragmentul citat din presa locală a acelor timpuri ne demonstrează că societatea continua să se intereseze de dansurile și cântecele populare. Nu putem afirma că în acei ani nu se manifesta interesul față de etniile și grupurile etnice ce locuiau în Moldova. Colectivele de amatori, care se formau prin sovhozuri și colhozuri, participau la concursurile-preselecții, iar câștigătorii aveau onoarea de a participa la festivalurile internaționale și unionale. Reportajele fotografice publicate în acei ani în ziarul „Molodij Moldavii”

ne vorbesc și despre faptul că organele locale erau preocupate de problemele tineretului și participarea acestuia în viața culturală a republicii. Un reportaj interesant a fost publicat în ziarul „Molodij Moldavii” la 28 iunie 1971, despre turneul colectivului de amatori „Prietenia” de la Combinatul de Mătăsuri din or. Bender: „În acea sală totul era neobișnuit. Jumătate din spectatori erau tineri. Nebărbieriți, special îmbrăcați fără de grijă, ei vorbeau tare, ba chiar și gustau din sticlele de bere. Se părea că pe aceștia, care sunt obișnuiți cu cacofonia asurzitoare a instrumentelor electrice, nu-i poți atinge cu nimic. Dar, iată că s-a ridicat cortina și toți au avut senzația că în această seară de toamnă, în sala îmbâcsită cu fum de țigară și respirația a sute de oameni, a intrat primăvara. Pe scenă s-a revărsat un potop clocotind de culori, costume, flori aprinse de primăvară. Pe scenă era «Prietenia». Grația gingașă în mișcările fetelor se combină cu masculinitatea băieților în suita «Răzeșească», iar sala amuțită a explodat în aplauze.

Cu o aromă din străbuni este umplută suita tradițională de nuntă «Pandelaș». Acest concert s-a desfășurat în Danemarca, în timpul serbării a 50 de ani a Partidului Comunist din această țară. La sfârșitul turneului a devenit cunoscut faptul că, în timpul acestuia, în organizația «Danemarca – URSS» s-au înscris mai mult de două mii și jumătate de muncitori și angajați” [13].

După cum am menționat mai sus, ansamblul exista de 15 ani deja, fiind creat în august 1961 la Combinatul de Mătăsuri din Bender, iar peste un an a ocupat locul întâi la preselecția orașenească a colectivelor de amatori. Au mai trecut doi ani, și ansamblul primește titlul de ansamblu al poporului. În repertoriul lui sunt incluse cântece și dansuri ale popoarelor lumii. În anul 1965, colectivul a participat la celebrarea artei moldovenești la Expoziția Realizărilor Economiei Naționale (EREN) a URSS, unde i-au fost decernate o medalie memorială și o diplomă. În 1971, prin Decretul Prezidiului Sovietului Suprem al RSSM, pentru munca colosală în educația ideologică-estetică a muncitorilor și pentru marea măiestrie de interpretare, ansamblului de cântece și dansuri populare „Prietenia”, primul în toată republica, i se conferă titlul onorific de „Ansamblu emerit al RSS Moldovenești”. În acei ani, ansamblul a plecat de nenumărate ori în turnee peste hotare. „În repertoriul ansamblului, menționează autorul articolului, se regăsesc nu doar cântece și dansuri din Moldova, acesta este îmbogățit de ungurescul «Ceardaș», tirolianul dans de glumă, de ritmurile înflăcărâte ale «Rumbei» cubaneze. «Prietenia» este în neistovită căutare, curățată cu mare grijă de sedimente și tipare arta cântecului și a dansului țiganilor, găgăuzilor, bulgarilor din Basarabia, care de secole a ajuns până în zilele noastre” [13].

Cu toate că pe timpul sovietic cultura juca rolul unui anumit instrument ideologic, cu ajutorul căruia

avea loc formarea „omului nou”, precum și păstrarea patrimoniului cultural și a noilor tradiții, politica statului sovietic în domeniul culturii nu se limita doar la restaurarea monumentelor, susținerea artei clasice, renașterea meșteșugurilor populare, dar și în suportul colectivelor atât de amatori, cât și de profesioniști.

Cercetătoarea O. Bîcikova scria: „Potențialul de educație al patrimoniului cultural în colectivele de amatori este analizat ca un sistem de interacțiune a diverselor forme de activitate creativă a omului, ca un proces de învățare și formare a valorilor spirituale, de realizare a aptitudinilor și talentelor unei personalități. Realizând alegerea liberă a participanților-amatori în conformitate cu capacitățile și interesele lor, includerea armonioasă a personalității într-un sistem unic al patrimoniului etnocultural, activitatea creativă a amatorilor le permite acestora să treacă lent de la primirea culturii propriului popor la cultura popoarelor învecinate, după care și la înțelegerea culturii mondiale” [4].

Ni se pare oportun să-l menționăm în acest context pe Leonid Cerepovschi, fondatorul și con-

ducătorul artistic al Ansamblului de stat al Țiganilor din Moldova, om emerit din domeniul artei din Republica Moldova. Toată viața acestui om talentat și deosebit este strâns legată de promovarea valorilor Țigănești, a culturii dansului și cântecului Țiganilor.

După decizia luată de structurile superioare ale puterii de a crea un ansamblu de dans al Țiganilor din Moldova, în anul 1972, după cum demonstrează datele de arhivă, Leonid Cerepovschi, la 6 decembrie 1972 este angajat la Filarmonica de Stat din Moldova în postul de conducător artistic³. Și a rămas în această postură până în ultima zi de existență a ansamblului.

A trecut o lună și, în ianuarie 1973, au fost angajați primii artiști și muzicanți. În funcția de director al Ansamblului de Țigani din Moldova a fost numit Isaac Breitburg (1925–2007)⁵, iar de adjunct al acestuia – Yu. Zemșman (n. 1946). Dintr-un alt grup de administrare făceau parte acompaniatorii T. Avramenko (n. 1948) și B. Kuker (n. 1947), conducător artistic – L. Cerepovschi (n. 1948), conducător muzical – I. Burdin (1914-1999), coregraf – V. Budeev (n. 1930),

Anexa⁴

| Nr. | Numele, prenumele, anul nașterii | Data angajării | Funcția |
|-----|----------------------------------|----------------|-------------------------|
| 1 | Barachiok Parascovia, 1955 | august 1972 | Artistă a baletului |
| 2 | Bucur Nina, 1952 | august 1972 | Artistă a baletului |
| 3 | Cerepovschi Leonid, 1948 | decembrie 1972 | Conducător artistic |
| 4 | Breitburg Isaac, 1925 | ianuarie 1973 | Director |
| 5 | Zemșman Yu., 1946 | ianuarie 1973 | Director |
| 6 | Avramenko Tatiana, 1948 | ianuarie 1973 | Conducător artistic |
| 7 | Kuker B., 1947 | ianuarie 1973 | Conducător artistic |
| 8 | Burdin Izya, 1914 | ianuarie 1973 | Conducător muzical |
| 9 | Budeev V., 1930 | ianuarie 1973 | Coregraf |
| 10 | Casap D., 1946 | ianuarie 1973 | Dirijor |
| 11 | Petrov Anatoli, 1939 | ianuarie 1973 | Coregraf-regizor |
| 12 | Țurcanu N. | ianuarie 1973 | Instrumentist |
| 13 | Juk Igor | ianuarie 1973 | Instrumentist |
| 14 | Mișcoi Iacob (Ianoș), 1954 | februarie 1973 | Artist al baletului |
| 15 | Radu Gheorghe, 1947 | iulie 1973 | Artist al orchestrei |
| 16 | Bucur Veronica | iulie 1973 | Interpretă |
| 17 | Stashevskaya Nelli | iulie 1973 | Interpretă, moderatoare |
| 18 | Lejneva Tamara | iulie 1973 | Interpretă |
| 19 | Barachiok Antonina | iulie 1973 | Artistă a baletului |
| 20 | Buznea Vera | iulie 1973 | Artistă a baletului |
| 21 | Slavinskaya Rinolda | iulie 1973 | Artistă a baletului |
| 22 | Grișco Valentina | iulie 1973 | Artistă a baletului |
| 23 | Grișco Vitalie | iulie 1973 | Artist al baletului |
| 24 | Ghermec Constantin | iulie 1973 | Artist al baletului |
| 25 | Casap David | iulie 1973 | Conducător muzical |
| 26 | Caldarari Pavel, 1955 | noiembrie 1973 | Artist al baletului |



dirijor – D. Casap (n. 1946), coregraf-regizor – A. Petrov (n. 1939), instrumentiști – N. Țurcanu și I. Juk. Trupa de bază a fost angajată în ianuarie. Mai târziu, în februarie, iulie și noiembrie s-au alăturat Ia. Mișcoi (n. 1954) – artist de balet, G. Radu (n. 1947) – artist al orchestrei, P. Caldarari (n. 1955) – artist de balet.

Despre faptul că au început repetițiile Ansamblului de țigani din Moldova, cititorul chișinăuian află din ziare. Astfel, de exemplu, în ziarul „Vecernii Kishiniov” („Chișinău. Gazetă de seară”) din 18 iunie a apărut nota scrisă de L. Yakovleva, intitulată „Promite să fie interesant...” („Обещает быть интересным...”), în care se zice: „Acest ansamblu a fost creat nu demult – abia patru luni în urmă. Aproape treizeci de tineri entuziaști, în frunte cu conducătorul artistic venit de la Cernăuți la Chișinău, Leonid Cerepovschi, s-au pasionat de un scop frumos – de a crea un program integral, unit într-un singur concept, în care să se reflecte prin dans și cântec viața poporului lor. Aceasta va fi o reprezentație teatrală despre viața țiganilor din Moldova. În componența ansamblului intră tineri interpreți și dansatori, care au venit în colectiv chiar din vâltoarea vieții – din sate, colhozuri, unde ei cântau în colectivele de amatori, de la Institutul de Arte” [24]. Mai departe autoarea scrie despre aceea că ansamblul, care urmează să-și prezinte programul în fața comisiei, iar apoi și spectatorului, are emoții din motivul pentru că a fi primul întotdeauna este greu și porți o responsabilitate.

Nu a trecut nici o lună și în presă au apărut anunțuri despre pregătirile de premiera ansamblului. Ansamblul de țigani din Moldova a oferit concert după concert. Nu a reușit să treacă premiera și colectivul din nou, la 12 iulie, iese pe scena Palatului de Cultură al Sindicatelor în aceeași componență. Și tot aici, a doua zi după cel de-al doilea concert, la 13 iulie 1972, în presă a apărut un articol mare, scris de L. Doroș – „Aplauze și urări... [Primele impresii despre programul Ansamblului de țigani din Moldova] în ziarul „Vecernii Kishiniov”: „Poate că astăzi este încă devreme să răspundem categoric la aceste între-

bări, însă este absolut necesar să povestim cum au trecut primele concerte ale debutanților. Colectivul abia își începe calea artistică. Aceștia sunt primii lui pași. În ei se resimte o splendoare aparte a naivității, a noului, uneori vizibilă, dar sfiata debutanților atât de înțeleasă, și entuziasmul atât de sincer al tinerilor interpreți, și un stil convingător, de bun gust, cu o înțelegere exactă a sarcinilor artistice ale ansamblului din partea conducătorului artistic Leonid Cerepovschi... Iată ce este astăzi Ansamblul de țigani din Moldova. Înseamnă că colectivul are abia câteva spectacole în fața publicului de la Chișinău, iar înainte mai sunt numeroase întâlniri cu muncitorii din republică, concerte în casele de cultură, cluburi, în tabere” [8]. În continuare autorul scrie: „Prima parte a concertului este gândită ca o reprezentație teatralizată integrală despre viața țiganilor. Ea conține multe poezii, proză bună. Apropo, tot acest material literar este bine selectat, se îmbină armonios în structura întregului spectacol și este declamat minunat de moderatoarea concertului Nelli Stășevskaya. Însă cele mai importante în program sunt muzica, cântecele, dansurile. Ele sunt mai întâi triste, meditative, îndelungi, când se povestește despre pribegiile țiganilor, despre soarta deloc ușoară din trecut, când neobosită cântă vioara sau răsună o melodie fără cuvinte, născută într-o noapte înstelată la un foc țigănesc... Iar apoi împreună cu ea se naște răsăritul, se trezește câmpia fără margini, iar acolo se deslușesc urmele lăsate de căruțele țigănești și încă cântece, cântece, cântece... Acestea sunt interpretate de soliștii ansamblului V. Bucur, T. Lejneva, E. Rotaru și alții” [8].

Cea de-a doua parte a spectacolului, după cum se menționează în articol, este „un adevărat concert de estradă. În această parte soliștii baletului și-au arătat măiestria în dansurile de țigani ungurești, spaniole. Publicul l-a primit călduros și ieșirea conducătorului artistic al ansamblului Leonid Cerepovschi. O voce puternică cu un timbru frumos, temperament, un deosebit simț al gustului – toate acestea au fost apreciate de spectatori prin aplauze, flori. În mod interesant s-a arătat ca interpretă Nelli Stășevskaya [8].

Ziarele lunii iulie îi asigurau pe chișinăuieni: „Va fi interesant programul concertistic din a doua jumătate a acestei luni. În Palatul Sindicatelor va avea loc cel de-al treilea concert al noului colectiv al Filarmonei – Ansamblul de țigani din Moldova. În programul acestuia sunt incluse cântece, dansuri, romanețe vechi ale țiganilor moldoveni, ruși, unguri și spanioli. Cu un spectacol mare va evolua în fața chișinăuienilor și ansamblul de cântece și dansuri populare țigănești din Leningrad. Concertele vor avea loc la Teatrul de Vară din Parcul Central de Cultură și Odihnă” [23].

La sfârșitul lunii august a mai avut loc un concert. Gheorghe Ciocoi, fiind prezent la premiera Ansamblului de țigani din Moldova, a remarcat în reportajul său că ieșirea în scenă cu un program pre-

gătit demonstrează că ansamblul tinde să arate propriul cuvânt nou, original în dezvoltarea de astăzi a artei dansului din Moldova. Autorul reportajului se întreabă prin ce se deosebește acest ansamblu de alte trupe care de nenumărate ori ne-au vizitat republica. Prima parte a programului concertistic se deosebea printr-un amalgam de muzică, coregrafie și text. Toate acestea s-au materializat într-o poveste emoțională despre viața „copiilor soarelui”. „Această consecutivitate de momente cu caracter teatral, muzical-coregrafice, demonstrează o oarecare originalitate”. Totuși, după părerea autorului, nu s-a reușit ca toată această „cascadă” de stiluri și compoziții muzicale să fie unite într-un tot întreg.

Interpreta, maestră a genului povestirii, Nelli Stașevskaya relatează despre trecerea țăganilor de la modul nomad de viață la cel sedentar. Maestre ale vocalului care interpretează romanețe țigănești V. Bucur, E. Rotaru, T. Lejneva fac primii pași în arta țigănească. Leonid Cerepovschi este unica voce bărbătească în ansamblu, conducătorul ansamblului care, chiar dacă deține o voce minunată și puternică, presupune Gh. Ciocoi, nu poate să acopere tot spectrul de voci masculine ale cântecului țigănesc [22].

Pe fundalul primelor impresii pozitive de la cele văzute, mai ales în ceea ce privește prima parte a concertului, corespondentul ziarului „Moldova socialistă” consideră necesar să sublinieze că printre neajunsuri, care nu contribuie la formarea acțiunii scenice, care constă din cântece, muzică, dansuri și povestiri despre viața țăganilor, este așa-numita „figurație” care participă în spectacol, „însă nu se încadrează organic, și încă... doar o singură chitară... Este bine cunoscut ce rol joacă chitara în arta țigănească de interpretare” [22].

„Dacă prima parte a spectacolului se pare reușită datorită faptului că multe reprezentații muzicale au fost interpretate de Leonid Cerepovschi, atunci cea de-a doua parte este mai puțin reușită. În primul rând, dansul țăganilor unguri lasă de dorit, partea de estradă a spectacolului nu are o tematică definită”, considera autorul materialului. Acesta este de părerea că ansamblul trebuie să ia în considerare folclorul țigănesc local, care este în stare să îmbogățească considerabil repertoriul ansamblului. „Mai ales că noi avem astfel de exemple. Să zicem, renumitele opere ale folclorului țigănesc în interpretarea ansamblului «Prietenia» din Bender. Același dans în interpretarea ansamblului «Joc»”. Experiența acestor colective trebuie să servească drept reper pentru noua trupă, consideră Gh. Ciocoi [22].

După cum am menționat mai sus, la momentul creării Ansamblului de țăgani din Moldova, condus de Leonid Cerepovschi, multe colective de dans de amatori din Moldova, printre care „Prietenia”, „Vântuleț”, „Miorița” ș. a., precum și Ansamblul de Stat de Dansuri Populare „Joc” includeau în repertoriul său reprezentații țigănești, cum ar fi „Țigănească”, „Dan-

sul țăganilor basarabeni”, „Țigănească de șatră” ș. a.

Fondarea pe lângă Filarmonica Moldovenească a Ansamblului de țăgani din Moldova poate fi interpretată, pe de o parte, drept constituirea unui proiect care răspunde cerințelor de moment ale publicului ce manifesta un interes sincer față de „tema țigănească”. Pe de altă parte, aceasta a fost o tentativă la nivel de stat de a implica populația țigănească în viața culturală a republicii.

Note

¹ Boris Celășev (1921–2014) – jurnalist, scriitor, etnograf și pedagog renumit. Conferențiar, doctor în filologie, în ultimii ani de viață B. Celășev a predat la Catedra de jurnalism a Universității „T. Șevcenko” (cu sediul în Tiraspol). A activat intens în domeniul științei și cercetării, jurnalismului și, de asemenea, în procesul de popularizare a cunoștințelor literar-istorice. Este autorul a 12 cărți cu caracter istorico-literar: „В поисках редких книг”, „Находки в Молдавии”, „Заманчивые поиски”, „Поиски, встречи, находки” ș.a. La „tema țigănească” a ajuns, demonstrând un adevărat interes față de creația lui Pușkin în Moldova. De sub pana lui a ieșit reportajul „Dve Zemfiry” publicat în ziarul „Vecernii Kishiniov” la 25 septembrie 1976.

² „Artist al poporului” este un titlu care în perioada sovietică se acorda oamenilor (colectivelor) de frunte ai artei, care au merite excepționale în opera de dezvoltare a teatrului, muzicii, cinematografului și artelor plastice. Titlul de „artist al poporului” era echivalent cu „artist emerit”, spre exemplu – artist emerit, maestru emerit al artei, colectiv artistic emerit.

³ Filarmonica de Stat Moldovenească a fost fondată în anul 1940 la Chișinău cu scopul de a promova creația muzicală și măiestria interpretării. Sub egida Filarmonicii activează colective de muzică simfonică, corală, de estradă, de asemenea și ansambluri coregrafice, precum și colective artistice renumite ca orchestra simfonică din Moldova, capela corală academică „Doina”, orchestra de muzică populară „Fluieraș”, Ansamblul Academic de Dansuri Populare „Joc”, Ansamblul de Muzică Populară „Lăutarii” ș. a. Filarmonica organizează turnee pentru soliști și colective atât prin țară, cât și peste hotare. În perioada sovietică, numărul total al concertelor ajunge la 4 mii pe an. De asemenea, filarmonica contribuie la organizarea turneelor colectivelor de creație de peste hotare care vin în Moldova, efectuează o activitate de educare, familiarizare cu creația muzicală printre elevi, organizând pentru ei concerte tematice, întâlniri și seri de creație. Concertele colectivelor Filarmonicii au loc în Sala Mare și Sala Mică, în Sala cu Orgă, în Palatul „Octombrie”. În anul 2003, Filarmonica din Moldova a fost numită în cinstea lui Serghei Lunchevici. Pentru detalii vezi: Kishiniov. Entsiklopediya. Kishiniov: Glavnaya redaktsiya Moldavskoi sovetskoi entsiklopedii, 1984. p. 502-503.

⁴ Arhiva se află la Întreprinderea de Stat OCI „Moldova–Concert”. Documente despre angajați, nr. 2; dosarul nr. 376. 1973. Arhiva, care a devenit succesoare de drepturi ale întreprinderilor precedente, printre care și „Filarmonica Națională din Moldova”.

⁵ Isaac Breitburg este fiul lui Șarli (Haikel) Breitburg (1898–1990), saxofonist, clarinetist, solist, fondatorul primei în republică orchestre de jazz care, încă în ajun de război, evolua înainte de spectacole la cinematograful „Orfeum” din Chișinău (după război – Patria). Pentru detalii vezi: Хам Д. Шико Аранов и его оркестр в Сороках. In: <http://www.soroki.com/node/cultura/music/shikoaranovinsoroki.html?page=0,1>. Mulți ani mai târziu, migrând în Israel, Isaac Breitburg a scris o carte de amintiri despre primul ansamblu de jazz la Chișinău – „Șiko Aranov și orchestra lui”, care a devenit, după spusele editorului și redactorul acesteia, David Haham, „cel mai bun monument în cinstea tatălui – Șarli Breitburg, Șiko Aranov și lui însuși – Isaac Breitburg”.

Referințe bibliografice / References

1. Arhiva Intreprinderii de Stat OCI „Moldova–Concert”. Acte privind personalul, nr. 2, dosarul nr. 376. Anul 1973.
2. Balaban K. S pesnei po zhizni. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 8 (3199), 18 yanvarya 1973.
3. Belyakov V. Sorevnovanie ansamblei strany 1973. In: *Molodezhi Moldavii*, nr. 52 (3243), 1 maya 1973.
4. Bychkova O. I. Samodeyatel'nye etnokollektivny kak forma razvitiya polikul'turnogo obrazovaniya i vospitaniya. In: *Analitika kul'turologii. Elektronnoe nauchnoe izdanie*. <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/1785> (vizitat: 23.01.2017).
5. Valentinov D. Po stupenyam masterstva. Kompozitoru Georgiyu Nyage ispolnyaetsya 50 let. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 34 (3069), 18 marta 1972.
6. Grigor'ev Al. Vlyublennye v zhizn' (v rubrike Scena kluba). In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 105, 31 avgusta 1972.
7. Grishin I. Yu. Mesto samodeyatelnogo hudozhestvennogo tvorchestva v strukture sovetskoi kul'tury. In: <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/808-18-4.html> (vizitat: 23.01.2017).
8. Dorosh L. Aplodismenty i pozhelaniya [Pervye vpechatleniya o Programme ansamblya moldavskih cygan]. In: *Vechernii Kishinev*, 1973, 13 iyulya.
9. Dreizler M. Cygane umnye tolpoi iz Bessarabii kochuyut. Interv'yu s L. Cherepovskim. In: *Stolica*, nr. 67-68 (3545-3546), 2005, 8 aprelya.
10. Marfin V. Priobshenie k iskusstvu. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 38, 28 marta 1972.
11. Marfin V. Raduga talantov. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 41 (3232), 5 aprelya 1973.
12. Nabirayushie vysotu. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 23 (3214), 22 fevralya 1973.
13. Naumov V. Put' k uspehu. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 76, 28 iyunya 1973.
14. Pozdravlyаем laureatov. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 136, 11 noyabrya 1972.
15. Polyuhova M. O lyubvi i tvorchestve. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 48 (3239), 21 aprelya 1973.
16. Slichenko N. A. Rodilsya ya v tabore. M.: *Molodaya gvardiya*, 1980. 95 s.
17. Strelkov E. Poyut potomki lautarov. [Gastroli Ansamblya moldavskih cygan v g. Novosibirsk]. In: *Vechernii Novosibirsk*, 1974, 22 noyabrya.
18. Taraf «Chokyrliya». In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 3 (3194), 6 yanvarya 1973.
19. Chelyshev B. Dve Zemfiry. In: *Vechernii Kishinev*, 25 sentyabrya 1976.
20. Chelyshev B. Zhivushie s pesnei i plyaskoi. «Merci-shor» 1972. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 31, 12 marta 1971.
21. Chervinskaya A. Ritmy yunosti. In: *Molodezh' Moldavii*, nr. 132 (3323), 1973, 3 noyabrya.
22. Ciocoi G. Dans prelung la rugul visului (Despre nașterea ansamblului de țigani din Moldova). In: *Moldova Socialistă*, 1973, 29 august.
23. Shahov L. . Koncertnyi iyul'. In: *Vechernii Kishinev*, 1973, 9 iyulya.
24. Yakovleva L. Obeshaet byt' interesnym. In: *Vechernii Kishinev*, nr. 140 (2504), 1973, 18 iyunya.

Svetlana Procop (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

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

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

E-mail: svetlanaprocop@mail.ru



Înainte de premieră. Leonid Cerepovski la repetiție
(Foto: colecție privată)

Ivan DUMINICA

„MONOGRAFIILE” COMUNELOR PLASEI COMRAT, JUDEȚUL TIGHINA, DIN 1943 (II)

Rezumat

„Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina, din 1943 (II)

În articolul de față, în premieră sunt publicate așa-numitele „monografii” ale comunelor plasei Comrat, județul Tighina. Ele au fost alcătuite în anul 1943. Aceste schițe scurte conțin informații de caracter istorico-etnografic referitor la 17 comune ce faceau parte din plasa Comrat: Abaclia, Avdarma, Bașcalia, Beșghioz, Ceadâr-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Cioc-Maidan, Comrat, Dezghingea, Joltai, Gaidar, Ferapontievca, Malu-Mare, Românești, Tomai și Tvardița. Populația majoritară a acestei plase sunt bulgari și găgăuzi.

Cuvinte-cheie: monografiile comunelor, plasa Comrat, bulgari, găgăuzi.

Резюме

Исторические очерки коммун Комратского округа Тигинского уезда 1943 г. (II)

В представленной статье впервые публикуются так называемые «Монографии» (исторические очерки) коммун Комратского округа Тигинского уезда. Они были составлены местной администрацией в 1943 г. Эти краткие очерки содержат информацию историко-этнографического характера о 17 коммунах, которые входили в Комратский округ: Абаклия, Авдарма, Башкалия, Бешгиоз, Чадыр-Лунга, Кирсово, Кириет-Лунга, Чок-Майдан, Комрат, Дезгинжа, Джолтай, Гайдар, Ферапонтъевка, Малу-Маре, Ромынешть, Томай и Твардица. В данном округе большинство населения составляли болгары и гагаузы.

Ключевые слова: монографии коммун, Комратский округ, болгары, гагаузы.

Summary

Historical essays of the communes from Comrat county, Tighina district in 1943 (II)

The so-called “Monographs” of the communes from Comrat and Tighina counties are published for the first time in the present article. They were drawn up by the local administration in 1943. These brief essays contain information of the historical and ethnographic nature of about 17 communes that were part of Comrat county: Abaclia, Avdarma, Bashkalia, Ceadir-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Chiok-Maidan, Comrat, Dezghinja, Geoltai, Gaidar, Ferapontyevka, Malu-Mare, Romanesti, Tomai and Tvarditsa. The majority population in this county were Bulgarians and Gagauz.

Key words: monographs of the communes, Comrat county, Bulgarians, Gagauz.

În articolul ce urmează continuăm să publicăm documentul inedit descoperit de noi la Arhiva Națională a Republicii Moldova referitor la așa-numitele „monografii”, sau schițe istorice din anul 1943, ale comunelor ce făceau parte din plasa Comrat, județul Tighina. Menționăm că în partea întâi a articolului nostru, publicat în ediția anterioară a Revistei de Etnologie și Culturologie, am publicat „monografiile” comunelor Abaclia, Avdarma, Bașcalia, Beșghioz, Ceadâr-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Cioc-Maidan, Comrat, Dezghingea, Joltai, Gaidar [3, p. 68-78]. Partea a doua a articolului nostru cuprinde informații cu caracter istorico-etnografic referitor la trecutul unor așa localități ca: Ferapontievca, Malu-Mare, Românești, Tomai și Tvardița. La sfârșit am publicat și o descriere a găgăuzilor, pe care a făcut-o Dumitru Rusu, prim-pretorul plasei Comrat.

Anexă

XIII. Feraponteanca

Comuna a fost înființată în anul 1784, dându-se denumirea de Feraponteanca, după ziua de 27 mai – „Sf. Ferapont”, zi în care s-a înființat.

Locuitorii sunt în majoritate ucraineni, iar în anul 1833, generalul rus Inzov a instalat a[ic]i câțiva coloniști maloruși. După anul 1918, după dezrobirea Basarabiei, cu timpul în comună s-au așezat 4 familii de locuitori de origină etnică română. Numărul locuitorilor de origină etnică româ[nă] este astăzi de 42.

Toți locuitorii sunt de religie creștină ortodoxă. În anul 1862 a fost construită din piatră biserica „Sf. Ioan Teologul”. În comună mai este o școală primară construită în anul 1870, precum și o cooperativă, înființată în anul 1920, iar Căminul Cultural „Mihail Eminescu” a fost înființat în anul 1937.

Celelalte naționalități în comună sunt:

Ucraineni – 1466

Ruși – 2

Țigani – 10.

Locuitorii, în mare parte, vorbesc românește, dar și limba ucraineană, mai ales cei bătrâni. Viața din familie, din punct de vedere moral și religios, este multumitoare.

XIV. Malu-Mare

Comuna ia ființă în anul 1815. Este întemeiată de coloniști germani, aduși din regiunea Vitemberg. Este așezată în partea de sud a plasei la limita județelor Chilia Nouă și Ismail.

La înființare, satul purta numele de Chirghiz, de unde a rămas și numele pârâului ce trece prin acest sat, zicându-i și Chirghiz-Chitani¹. Din anul 1910 până în anul 1930 purta numele de Malo-Iaroslav I², iar de la 1930 a luat numele de Malu-Mare.

În anul 1864 s-a înființat o școală și biserică luterană, iar în anul 1880 s-a construit localul de primărie. În anul 1872 s-a înființat o moară cu abur de către familia Maer, iar în anul 1920 i s-a pus un motor diesel și valțuri care funcționează și în prezent.

Întreaga comună a fost locuită de germani până în toamna anului 1940, când toți s-au repatriat în Germania. În prezent, în comună sunt: români – 16, dintre care 4 funcționari, bulgari – 6, găgăuzi – 8 și 989 polonezi aduși de soviete în anul 1941 din Polonia. Populația poloneză, fiind dintr-o regiune muntoasă, nu se aclimatizează acestei regiuni, nefiind obișnuiți cu munca agricolă. Situația lor materială este foarte precară. Sunt liniștiți și se ocupă mai mult cu munca manuală. Populația aceasta adusă sub bolșevici urmează a fi trimisă la urma lor, iar comună colonizată cu elemente românești.

În această comună, statul posedă 3250 ha teren arabil, case cu care se vor împroprietări coloniștii români.

XV. Românești

Regiunea Românești – Basarabeasca este unul din cele mai cunoscute centre din sudul Basarabiei. Importanța o are din punct de vedere geografic, fiind așezat cu gara la cel mai important nod de cale ferată din Basarabia.

Populația, în majoritate români-moldoveni, care vorbesc o limbă absolut asemănătoare cu limba locuitorilor din Moldova, este amestecată cu ruși, ucraineni, bulgari și găgăuzi, care la rândul lor vorbesc românește.

Înainte de 27 iunie 1940, în comuna Românești erau 40–50 familii de nemți, buni gospodari agricoli și neîntrețuți meseriași. Odată cu cedarea Basarabiei, germanii s-au repatriat în Reich. Populația românească era în strânse legături cu germanii din aceste regiuni. Ocupația principală a tuturor locuitorilor este agricultura.

Regiunea localității Românești intră în stepa Bugeacului. Aceasta reiese și din situația pe care o crează timpul, cu toate caracteristicile sale, secetă întreaga vară, și timp ploios, toamna și primăvara. Anii de secetă variază. Când se întâmplă ca în lunile iunie și iulie să plouă, în această regiune este o recoltă admirabilă. Pământul arabil, în majoritate cernoziom, produce în anii buni până la 2500 kg grâu la ha.

Satul Românești propriu-zis a luat naștere odată cu construirea căii ferate Tighina–Galați, pe la 1870. Pe atunci mai erau câteva așezări omenești pe moșia unui boier moldovean, anume Ghimișliev. Evreii au exploatat situația, întemeind aici un centru comercial.

Organizarea administrativă rusească nu admitea ca într-un sat să fie mai mult de două prăvălii, dacă nu era biserică. Pentru ca să se poată deschide un număr mai mare de prăvălii, precum și pentru a se putea organiza un bâlci³ săptămânal, trebuia să fie în localitate o biserică creștină ortodoxă. La construcția bisericii noastre au luat parte bănește și evreii, aceasta pentru a putea deschide comerț mai mare. Comerțul a luat un mare avânt, mai cu seamă că rețeaua de căi ferate s-a înmulțit, gara ajungând un nod a 5 căi ferate.

Înainte de cedarea Basarabiei, din Românești se exportau 20–30 vagoane de cereale, 1–2 vagoane de ouă, aproape zilnic. Comerțul era în floare. În localitate era o fabrică de spirt, o moară permanentă și o centrală electrică.

Târgul Românești avea bâlci săptămânal, dând un venit mare anual. La acest târg săptămânal, pe vremuri bune veneau negustori din toată Basarabia, de unde se cumpărau vite, alimente, cereale etc.

Toată populația de muncitori la căile ferate – 2–3 mii de suflete, se alimentează cu toate cele trebuincioase din acest târg. În prezent avem următoarea populație în Românești: români – 1157, ruși – 397, ucraineni – 134, bulgari – 202, găgăuzi – 162, polonezi – 23, cehi – 10, sârbi – 3, greci – 2, estoni – 1, unguri – 6, slav – 1.

Pentru culturalizarea maselor avem două cămine culturale. Unul în localitate și altul la CFR⁴. Flăcăii fac hore în zile de sărbători și duminică. Nu avem un port național specific, îmbrăcămintea tuturor se lucrează în casă de către gospodine. Oamenii sunt în bună stare.

XVI. Tomai

Comuna Tomai ia ființă în jurul anului 1817, fiind colonizată cu populație de origine găgăuză, venită de prin părțile Varnei, din Bulgaria. Populația este adusă aici pentru a umple golurile rămase în urma retragerii elementului românesc, spre nord, care nu a putut suporta jugul tătarilor ce stăpâneau sudul Basarabiei – Bugeacul.

Primele date asupra situației le avem din 1820, în care se arată că populația satului se compune din 482 familii, toți găgăuzi. Ulterior s-au așezat în comună câteva familii de români, veniți de prin comunele din jud. Cahul, astăzi numărul lor este de 70 suflete.

În prezent populația comunei este de 4495 suflete, repartizate pe naționalități, ce prezintă astfel: români – 70, găgăuzi – 4297, ruși – 77, bulgari – 34, țigani – 24, ucraineni – 3. Toți locuitorii sunt creștini ortodocși.

Comuna are biserică din piatră, clădită în jurul anului 1864. Comuna are trei localuri de școli primare și un local propriu de primărie.

Locuitorii sunt pașnici și frecventează regulat biserica. Sectanți nu sunt în comună. Locuitorii

duc o viață patriarhală. Ocupația de căpetenie este agricultura și creșterea vitelor. Bărbatul este capul familiei și susținătorul ei. Rolul femeii este de mică importanță. Ea e supusă în totul bărbatului, se ocupă cu creșterea copiilor, gospodăria casnică și nu apare în viața publică. Elemente de folclor nu există aproape deloc. Folclorul lor e tot atât de sărac ca și vocabularul lor. Limbă literară nu au. Cântecel populare sunt împrumutate de la popoare cu care au conviețuit, de la români și bulgari.

XVII. Tvardița

Comuna este înființată între anii 1828–1830. Este așezată pe o vale ce vine dinspre comuna Chiriet-Lunga și prin care curge pârâul Chirghiz-Chitai, care se varsă în lacul Chitai. Comuna este așezată pe ambele părți ale acestui pârâu pe o lungime de 5 km.

Primii locuitori care au pus temelia comunei sunt aduși sub împărăteasa Rusiei Ecaterina, din sudul Bulgariei, pentru a coloniza aceste părți ale Bugeacului, care rămăseseră depopulate.

Denumirea comunei este luată după satul din sudul Bulgariei, de unde au venit coloniștii și care purta aceeași denumire. Acești coloniști erau toți de origine bulgară și fuseseră aduși de ruși pentru a-i scăpa de persecuțiile ce le îndurau din partea turcilor.

După doi ani de la așezare, locuitorii și-au construit local de primărie în anul 1834, iar în 1840 au pus piatra fundamentală a bisericii, pe care au terminat-o după doi ani, în 1842. Comuna are trei localități de școli primare: prima a fost construită în 1830, celelalte două în 1908. În comună există dispensar și baie comunală. Populația comunei este în număr de 5875 suflete, care repartizați pe origine sunt: români – 30, bulgari – 5815, germani – 4, țigani – 26. Toți locuitorii sunt creștini ortodocși. Populația se ocupă cu agricultura și creșterea vitelor, având o situație materială foarte bună. Locuitorii sunt buni gospodari, foarte muncitori, liniștiți și evlavioși. În viața de familie se conduc după datinile și obiceiurile bulgărești, moștenite de la predecesorii lor. După viața morală severă, poartă respectul bătrânilor și sunt foarte cinștiți.

Am văzut că populația predominantă în plasa sunt găgăuzii și bulgarii. Care este originea găgăuzilor? Până în prezent nu este precis stabilită, unii savanți îi consideră ca descendenți ai cumanilor care se numeau între ei „uzi” sau „guzi”. Alții îi consideră ca bulgari, însă vorbind o limbă foarte apropiată de limba turcă. Asemenea găgăuzi existau în Bulgaria, în partea de sud și în raioanele Varna și Silistra, și de aici ar fi fost colonizați în Bugeac. Părerea dominantă este că găgăuzii se trag dintr-un trib turcesc, care a fost învins și gonit de cumani din Bugeac și s-au refugiat în Dobrogea și Bulgaria. Aici s-au creștinat întemeind un stat cu capitala la Cavarna. Un conducător al lor a fost acel Dobrotici⁵, de la care se trage numele Dobrogei.

Statul găgăuzilor n-a durat decât vreo două veacuri, fiind prefăcut în pašalâc turcesc, odată cu întreaga Bulgaria, de Baiazid⁶ la 1383⁷. Acest popor a primit credința creștină de la bulgari. Izbucnind războaiele ruso-turce, găgăuzii începură să se împrăștie prin ținuturile vecine, trecând și în Basarabia, unde ocupau locurile părăsite de tătari. Astfel se explică că ei au venit în aceleași timpuri cu bulgarii. Motivul care i-a determinat să vină în Bugeac a fost fuga de prigonirile turcilor, ei fiind creștini.

Acești locuitori se deosebesc de celelalte neamuri prin limba lor, care se aseamănă cu cea turcă, și prin religia lor creștină. Din viața lor de nomazi le-a rămas dragostea de cai și răzburările de a da foc casei sau stogului de fân al dușmanului.

Creștinismul lor are o înrăurire mahomedană: Hagealâcul, care nu există la ceilalți creștini – găgăuzii se duc, ca și turcii, măcar o dată în viață la locurile sfinte, dacă nu la Ierusalim, cel puțin la Muntele Athos. Pe vremuri când nu exista trenul, se întovărășeau în grup de câte 40–50 căruțe și plecau astfel la locurile sfinte, după ce mai întâi se făcea Sveștania⁸ la biserică, pentru cei ce plecau.

Viața de familie a găgăuzilor este una patriarhală. Ea decurge în căminul familial, fără a se manifesta în public. Bărbatul este capul familiei, susținătorul și stăpânul casei. El are grija casei: vinde, cumpără tot ce-i necesar în gospodărie. Rolul femeii apare șters. Ea e supusă în totul bărbatului, căruia îi datorește respectul. Dar nu numai față de soțul său femeia poartă respect, ci în general față de orice bărbat. Aceasta se observă în viața satului. Atunci când o femeie se află în drum, nu trece calea bărbatului, ci îl așteaptă să treacă el înainte, chiar dacă se află la o distanță destul de apreciabilă.

Starea culturală a găgăuzilor este înapoiată, fiind lipsiți de cultură proprie și trăind sub dominația altor națiuni, găgăuzii au izbutit să-și creeze o cultură proprie. Producțiunile lor culturale, o serie de cântece cu caracter liric, basme cu conținut și expresiuni vulgare, proverbe și zicători, iată tot ce au ei ca literatură. Această literatură populară trece din generație în generație. Găgăuzii sunt nevoiți a îmbrățișa cultura poporului sub care trăiesc.

Folclorul lor este deci foarte sărac după cum sărac le este și vocabularul. Iar limbă literară nu au. Toate cântecel populare sunt împrumutate de la popoarele cu care au fost în contact. Ei au adoptat și primit folclorul românesc. Se observă că, chiar la nunțile lor, orațiile⁹ și cântările se cântă în românește. Nici dansuri proprii nu au. Ei tot așa de bine joacă sârba, hora, alunelul și altele asemănătoare. Colindele lor sunt aproape toate românești. Este interesant că, încă înainte de 1918, se învățau colinde în limba română.

Totuși, în puținele lor elemente de folclor se observă și mai ales la cântece o melodie tristă și monotonă, asemănătoare cântecelor orientale, în care-și cân-

tă amarul pribegiei și prigoanei din partea turcilor.

PRIM-PRETOR,
D. RUSU [semnătura]

[Sursa: 1, ff. 620-624].

* *La transcrierea documentului au fost păstrate particularitățile limbii documentului, nealterându-se modul de exprimare. Conținutul este publicat integral, fără prescurtări.*

Note

¹ Râul Chirghiz-Chitai.

² Satul Maloiaroslaveț I.

³ Bâlci – târg mare ce se făcea la epoci fixe, și mai ales la sărbători [2, p. 150].

⁴ CFR – Căile Ferate Române.

⁵ Dobrotici – a fost conducător bulgar (cu titlu de despot) al Țării Carvunei în perioada anilor 1347–1386. El a cucerit Dobrogea până la gurile Dunării. Țaratul lui includea 5 orașe mari, 30 de cetăți și câteva zeci de sate și mănăstirii. A mutat capitala țării din Karvuna la Caliacra. Emite monedă proprie. În 1337 a avut o flotă maritimă pe Marea Neagră. Ultimele mențiuni despre Dobrotici se întâlnesc în documentele din 1385 [4, p. 93, 100, 269].

⁶ Baiazid I (1354–1403), sultan al Imperiului Otoman.

⁷ În contextul dat, tindem că în document este strecurată o greșeală, pentru că Baiazid I în 1383 încă nu era sultan și ca urmare nu a putut să cucerească Dobrogea. Mai veridică pare a fi data legată de 1393, atunci când sudul Dobrogei a fost cucerit de otomani în frunte cu sultanul Baiazid I. De asemenea, atunci a căzut și orașul Târnovo, capitala celui de al doilea țarat bulgar [4, p. 197].

⁸ Sveștanie – sfințirea mică a apei la anumite ocaziuni (în odaia unui bolnav, la inaugurarea unei case, la deschiderea unei școli etc.) [2, p. 1142].

⁹ Orație – cuvântare în versuri pe care o ține colăcerul la ospățul de la nuntă [2, p. 872].

Referințe bibliografice

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 112, inventarul 1, dosarul 1616.
2. Candrea I.-A. Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească”. București: Editura „Cartea Românească”, 1931.
3. Duminica Iv. „Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina, din 1943 (I). In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XX. Chișinău, 2016.
4. Атанасов Г. Добруджанското деспотство. София: Фабер, 2009.

References

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 112, inventarul 1, dosarul 1616.
2. Candrea I.-A. Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească”. București: Editura „Cartea Românească”, 1931.
3. Duminica Iv. „Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina, din 1943 (I). In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XX. Chișinău, 2016.
4. Atanasov G. Dobrudzhanskoto despotstvo. Sofija: Faber, 2009.

Ivan Duminica (Chișinău, Republica Moldova).

Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

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

Ivan Duminica (Chisinau, Republic of Moldova).

PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

Victor ȚVIRCUN

FILE DIN ISTORIA NEAMULUI BANTĂȘ STABILITI ÎN IMPERIUL RUS

Rezumat

File din istoria neamului Bantăș stabiliți în Imperiul Rus

Studiul de față constituie o tentativă temerară de a elucida o problemă mai puțin studiată în știința istorică contemporană – restabilirea și analiza arborelui genealogic al neamului Bantăș din cadrul nobilimii ruse. În baza unor materiale noi din arhive, a publicațiilor de documente, precum și a unor studii speciale, autorul încearcă să suplinească lacunele și să excludă incoerențele care se mai întâlnesc în publicații dedicate problemei date. Totodată, pentru prima dată, s-a făcut o încercare de a prezenta ponderea și contribuția reprezentanților familiei Bantăș atât în istoria Imperiului Rus, cât și în relațiile acestui stat cu Țara Moldovei.

Cuvinte-cheie: neamul Bantăș, Dimitrie Cantemir, Petru cel Mare, secolul al XVIII-lea, Țara Moldovei, Imperiul Rus, genealogie, nobilime.

Резюме

Страницы истории рода Бантышей в составе российского дворянства

В настоящей публикации представлены результаты многолетних исследований автора по истории рода Бантышей в составе российского дворянства. На основе многочисленных архивных материалов, опубликованных документов и научных публикаций впервые воссоздано и представлено научному сообществу генеалогическое древо российской ветви рода Бантышей. Проведенное исследование дает возможность исправить имеющиеся неточности, относящиеся к биографии ряда представителей этого рода, и заполнить имеющиеся лакуны. Вместе с тем, впервые предпринята попытка осветить роль и место представителей рода Бантышей в истории Российской империи и Молдавского княжества.

Ключевые слова: род Бантышей, Дмитрий Кантемир, Петр I, XVIII столетие, Молдавское княжество, Российская империя, дворянство, генеалогическое древо.

Summary

Pages from the history of the Bantăș lineage within the Russian nobility

The main objective of this study is the attempt to shed light on a little researched matter in the contemporary historical science – the restoration and analysis of the genealogical tree of the Bantăș lineage within the Russian nobility. Based on a few newly discovered archival documents, as well as on the publication of documents and spe-

cial studies, the author endeavours to fill in the gaps and eliminate the inconsistencies that are encountered in the publications dedicated to the Bantăș family. It is for the first time that an attempt was made to present the weight and contribution of the representatives of the Bantas family both in the history of the Russian Empire and in the relations of this state with the Land of Moldavia.

Key words: Bantăș lineage, Dimitrie Cantemir, Peter the Great, XVIII century, Land of Moldavia, Russian Empire, genealogy, nobility.

Pe parcursul secolului al XX-lea și celui curent, cercetările din domeniul genealogiei, mai ales ale familiilor moldovenești din cadrul nobilimii ruse, au ajuns în centrul atenției mai multor istorici din România, Republica Moldova și Rusia. Ca rezultat al interesului sporit, au fost publicate și puse în larg circuit academic numeroase articole și monografii științifice dedicate diferitor familii de nobili și reprezentanților acestora [1-10; 12-15; 17, 20, 21]. Totodată, o bună parte a familiilor boierești din Țara Moldovei nu au fost reflectate în studiile nominalizate. De regulă, preocupările cercetătorilor se referă la cei care au emigrat din țară și au fondat dinastii nobiliare în afara hotarelor Moldovei, mai ales în Sfântul Imperiu Roman, Rzeczpospolita și Imperiul Rus.

În cazul familiilor moldovenești ale nobilimii ruse, neamul Bantăș ocupă un loc deosebit. Apariția primilor reprezentanți ai acestei dinastii în Rusia este legată de nereușita campanie militară a lui Petru I de la Prut (1711), înfrângerea forțelor militare comune moldo-ruse de către numeroasa oaste turco-tătară sub conducerea lui Mehmed Baltagi pașa, mare vizir al Porții Otomane, și retragerea lui D. Cantemir împreună cu suita și susținătorii săi în Rusia. Printre apropiații domnului Moldovei care au emigrat din țară se afla și căpitanul Grigore Bantăș, vărul lui D. Cantemir [18]¹. În anul 1712 el, împreună cu alți boieri moldoveni de rangul 3, conform deciziei țarului, a primit în proprietate 12 gospodării țărănești în satul Novomlinskoe, regiunea Iziium [20, c. 169]. Tot lui îi aparținea și satul Fedotkovo din uezdul Viazma, procurat de la principesa Sofia Grigorievna Dolgorukova [18, f. 104-105]. De la el pornește primul arbore genealogic al familiei Bantăș în Rusia, care a existat până în anul 1748, atunci când căpitanul Grigore s-a stins din viață [18, f. 105]². Fiind holtei, el a lăsat, prin testament, toată averea sa verei sale Maria Cantemir [6].

Al doilea și al treilea arbore al familiei Bantăș în cadrul nobilimii ruse au fost întemeiate în anul 1717. Anume în acest timp, la invitația lui Dimitrie Cantemir, în Rusia din Moldova au emigrat vărul lui – Vasili [18, f. 104] și cumnata Sofia cu feciorul Nicolai [18, f. 101-102]³.

Vasili Bantăș a pus temelie celui mai longeviv arbore a neamului Bantăș din Imperiul Rus. Ca urmare a căsătoriei lui cu Ecaterina, fiica lui Antiohie Jora [18, f. 101-102]⁴, un alt emigrant din Moldova, s-a născut un fecior, botezat cu numele Vasili [18, f. 101-102]⁵. În anul 1755 el a fost înscris în serviciul militar în cadrul Regimentului Moldovenesc de Husari, cu care a participat în campaniile și acțiunile militare din timpul războiului de 7 ani. A fost participant activ în luptele împotriva cavaleriei ușoare prusace a regelui Fridrih al II-lea. Era printre cei care au cucerit capitala Prusiei, or. Berlin, în 1760 [18, f. 113].

În timpul primului război ruso-turc din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, fiind în grad de secund-maior în regimentul de husari din Harkov, a participat în mai multe bătălii și acțiuni militare împotriva turcilor la cetățile Hotin și Cameneț, precum și lângă localitatea Lipcani [18, f. 113 și verso]. După demobilizarea din rândurile armatei, s-a angajat în serviciul civil, fiind numit guvernator al orașului Bahmut, ulterior avansat în rang de consilier de stat [18, f. 16 și verso]⁶.

Căsătorindu-se cu Sofia Arzamașeva, V. Bantăș a avut de la ea 7 copii: trei feciori – Antioh, Vasilie și Fiodor, și patru fete – Alefina, Glafira, Glafira și Anna [22]. Vasilie Bantăș junior a intrat în serviciul militar în anul 1798, în regimentul de artilerie al generalului-locotenent Marchel. A fost participant activ în diferite războaie și campanii militare din primul sfert al secolului al XIX-lea – cu Turcia și Franța. Pentru vitejia manifestată în luptele împotriva turcilor, la cucerirea cetăților Macin și Silistra a fost decorat cu ordinea Sf. Anna, clasa a 4-a și Sf. Vladimir, clasa a 4-a. În anul 1810 a fost decorat cu spada de aur cu inscripția „Pentru vitejie” [18, f. 121 și verso]. Conform dosarului personal, alături de limba rusă, posedă germana și franceza. Cunoștea bine arta fortificației și artileria. S-a retras din armată în rang de colonel-locotenent de artilerie [18, f. 101-102]. A fost holtei.

Fiodor Bantăș a început cariera sa militară în anul 1809, în rang de porucic în brigada nr. 7 de artilerie, după care la 4 februarie 1816 a fost transferat în brigada nr. 1 de artilerie de gardă. Participant activ la diferite războaie și campanii militare din primul sfert al secolului al XIX-lea – cu Turcia și Franța. S-a demobilizat din rândurile armatei în anul 1819, în rang de porucic de gardă, ce a fost egal cu rangul de maior în armată [18, f. 122 și verso]. A fost căsătorit cu Anna Merțalova, de la care a avut un fecior Alecsandru [18, f. 101-102] și două fiice, Sofia⁷ și Nadejda [18, f. 101-102]⁸.

Alecsandru a obținut studii începătoare la Izium, în casa părintească. Apoi, având protecția profesorului I. Malinovski, bun prieten al familiei, el a fost admis la studii în vestitul Liceu din Țarskoe Selo, pe care cu câteva decenii în urmă l-a absolvit geniul poeziei ruse Aleksandr Pușkin [23]⁹. După terminarea liceului și neîndelungata slujbă în serviciul militar, unde a ajuns la rang de porucic, A. Bantăș a revenit acasă, dedicându-și viața activității de gospodărie și dezvoltării sistemului de învățământ profesional.

În anul 1768, în regiunea Torsk, el a întemeiat satul Vesioloe, care ulterior a fost redenumit în Prelestnoe. Tot aici, la inițiativa și cu sprijinul financiar al lui Alecsandru, a fost deschisă școala profesională de doi ani unde se pregăteau muncitori calificați pentru uzinele și fabricile din gubernia Ekaterinoslav. Pe banii lui A. Bantăș au fost construite 7 clădiri de piatră pentru clasele de studii, precum și pentru ateliere de pregătire a strungarilor, lăcătușilor, tâmplarilor și fierarilor. Școala dispunea de o bogată bibliotecă tehnică cu diferite materiale didactice (a ars în timpul revoluției din anul 1917).

Printre lecțiile care se predau elevilor școlii, alături de limbă și Sfântul Testament, au fost și obiecte speciale – mecanica, termodinamica, tehnologia prelucrării lemnului și metalului, desenul liniar etc. [24]. La lecțiile practice elevii, cu ajutorul microscopului, studiau structura lemnului. Trei zile în săptămână, sub supravegherea profesorului, se făceau lecții de gimnastică.

Profesorilor le era destinat un bloc aparte. Fiecare apartament avea două camere mobilate cu bucatărie și depozit. Pe lângă școală a fost și un parc cu o bogată colecție de pomi fructiferi – pruni, vișini, meri, peri etc. În livadă se cultivau flori, coacăzi, zmeuri și agriși. Tot aici să afla și prisaca școlii. Merită de menționat că toate lucrările de îngrijire a parcului și livezii au fost îndeplinite exclusiv de elevi.

La sfârșitul studiilor fiecare absolvent primea din partea lui A. Bantăș cadou – o evanghelie și un ceas de buzunar. Eminenții, pe lângă acest cadou, mai primeau în dar un set de cărți tehnice [24].

Alecsandru Bantăș a avut doi feciori – Vasili [25] și Fiodor [26]. Cel mai în vârstă a făcut studii preuniversitare după graniță, apoi și-a continuat studiile la Universitatea Tehnică din Riga, obținând specialitatea de inginer-chimist. Și-a dedicat viața activității în domeniul agriculturii și serviciului public. De mai multe ori a fost ales în organele de conducere locale din gubernia Ekaterinoslav. În anul 1907 a fost ales ca deputat al Dumei de Stat a Rusiei, fiind membrul al fracțiunii octombriștilor. După anul 1917, soarta lui nu se cunoaște. Era celibatar [27].

Fiodor Bantăș a făcut carieră pe linia serviciului civil de stat. În anul 1898 a fost ales în calitate de președinte al nobilimii din regiunea Izium. Cu opt ani mai târziu a fost numit în funcția de viceguver-

nator al orașului Kostroma. Din ianuarie 1908 până februarie 1911 a deținut funcția de guvernator civil al orașului Herson, iar între anii 1911-1913 – guvernator al regiunii Irkutsk [26]¹⁰. Avea rangul de consilier de stat. A fost omorât de bolșevici în or. Harkov în anul 1919. Soția lui și copiii au reușit să emigreze din Rusia în timpul războiului civil.

A treia viță a neamului Bantâș în cadrul nobilimii ruse a fost întemeiată de către Nicolai Constantinovici Bantâș, care a sosit în Rusia în anul 1717, împreună cu mama sa Sofia, la invitația unchiului D. Cantemir. Fiind însurat cu Anna Zertis-Kamenski [6, p. 73]¹¹, a adăugat la numele său de familie și numele soției. De atunci urmașii lor purtau numele Bantâș-Kamenski.

La 16 decembrie 1737, în familia lor s-a născut feciorul botezat cu numele Nicolai. Nicolai Nicolae-vici Bantâș-Kamenski își face primele studii la școala greacă din or. Nejin, după absolvirea căreia, în anul 1745, a fost înscris la Academia Duhovnicească din Kiev, de unde, în anul 1754 s-a transferat la Academia Duhovnicească din Moscova. Odată cu deschiderea primei universități din Rusia, a fost înscris aici la studii, pe care a absolvit-o în anul 1762. Tot în același an s-a început activitatea în calitate de actuar la arhiva Colegiului de Politică Externă al Rusiei. Aflându-se sub tutela vestitului istoric G. F. Miller, tânărul N. Bantâș-Kamenski a început cercetările arheografice, aducând în ordine diplomele vechi ale cneștilor din Moscova și Novgorod, precum și documente ale mănăstirii Kiev-Pecersk [19, t. II, c. 469].

După aceasta a urmat un studiu istoric privind documentele despre relațiile dintre Rusia și Turcia, care se păstrează la arhiva Colegiului, efectuat la comanda împărătesei Ecaterina a II-a.

Avea strânse legături cu unchiul său Serghei (Șerban) Cantemir. O bună perioadă de timp a trăit în moșia lui Ciornaia Griazi (actualmente regiunea Țarițano în or. Moscova). În anul 1775 S. Cantemir a cumpărat nepotului său o casă de piatră în Moscova și i-a dăruit 150 de țărani șerbi, fapt care i-a permis lui N. Bantâș să se căsătorească, în același an, cu Maria Kuprianova [19, t. II, c. 469]. De la această căsătorie el a avut un fecior – Dimitrie [19, t. II, c. 460-468], care a urmat meseria tatălui, manifestându-se în egală măsură excelent și eficient în domeniile științific și cel al serviciului de stat.

Este important de menționat contribuția lui N. Bantâș atât pentru istoria Rusiei, cât și pentru istoria Moldovei. Alături de numeroase documente publicate privind rapoartele politice și diplomatice ale Rusiei cu China, Polonia și alte țări [19, t. II, c. 469-471], el a sistematizat și a scos de sub tipar „Registrul documentelor despre străini sosiți în Rusia”, precum și „Registrul și descrierea documentelor tătarilor și Malorusiei” [19, t. II, c. 470]. Grație iniți-

ativei și sprijinului documentar al lui N. Bantâș, în anul 1783, la Moscova, la tipografia universității a fost editată cartea „Istoria vieții și activității lui Constantin Cantemir, principele Țării Moldovei” [11].

N. Bantâș-Kamenski cu multă generozitate și dăruință împărțea cunoștințele acumulate și materialele din arhivă cu savanți contemporani care cercetau diferite probleme din istoria veche a Rusiei. De sfaturile și asistența sa științifică s-au bucurat I. Golikov, istoricul epocii lui Petru I, M. Șerbatov, N. Novikov, mitropolitul Evghenii și alții. Primul istoriograf oficial al Rusiei N. Karamzin s-a folosit de materialele arheografice ale lui N. Bantâș-Kamenski în timpul scrierii operei sale „История Государства Российского”. Grație lui a apărut în opera respectivă uimitoarea caracteristică a lui Ștefan cel Mare: „Curajos în fața pericolului, rezistent la nevoi, modest în fericire...a fost un miracol pentru domnitori și popoare, cu forțe mici făcând fapte mari” [16, кн. II, т. VI, с. 109].

Fiind șeful Arhivei Colegiului, apoi al Ministerului de Externe al Imperiului Rus, N. Bantâș-Kamenski a contribuit mult la păstrarea și punerea în circuitul științific a multor materiale și documente istorice privind trecutul Rusiei și Moldovei.

Același lucru l-a făcut și fiul său, Dimitrie, care a început cariera sa și a continuat-o în cadrul Arhivei din Moscova a Ministerului de Externe. De sub pana lui au apărut mai multe lucrări fundamentale, cum ar fi: „Деяния знаменитых полководцев и министров, служивших в царствование Петра I”, „История Малороссии со времени возвращения края под державу Алексея Михайловича” în 4 volume, „Путешествия в Молдавию, Валахию и Сербию”, „Словарь достопамятных людей земли русской” în 5 volume și multe altele. A fost decorat cu mai multe distincții ale Imperiului Rus și ale altor state. În martie 1825 a fost numit în funcția de guvernator civil al orașului Tobolsk, funcție pe care a exercitat-o până în luna mai 1828. În perioada 1836-1838 deținea funcția de guvernator civil al guberniei Vilno [19, t. II, c. 466-467]. Avea rangul de sfetnic de taină titular. A fost căsătorit de trei ori. A avut doi feciori, Nicolai și Alecsandr, care nu au lăsat moștenitori.

Cele expuse mai sus ne oferă posibilitatea să scoatem din negura timpului și să aducem în circuitul științific mai multe fapte necunoscute despre istoria neamului Bantâș, boieri din Țara Moldovei, care în primul sfert al secolului XVIII, în virtutea condițiilor obiective, au emigrat din țară în Rusia, întemeind acolo o viță nobilă. Merită de menționat că, trăind și activând în Imperiul Rus, reprezentanții familiei Bantâș niciodată nu au uitat de țara de unde au provenit. Acest lucru se regăsește atât în serviciul militar al unora dintre ei, cât și în operele științifice ale lui Nicolai și Dimitrie Bantâș.

Note

¹ Grigore Bantâș a fost fecior al lui Mihai Bantâș, fratele lui Ana, mama lui Dimitrie Cantemir. Vezi: Российский государственный исторический архив (РГИА) – Arhiva Istorică de Stat a Rusiei. Fondul 1343, op. 17, dosarul 771, f. 101-102.

² Grigore Bantâș a fost înmormântat la Moscova în preajma bisericii Sf. Ipatie. Ibidem, f. 105 și verso.

³ S-a stabilit cu traiul în orașul Belgorod, unde a murit în anul 1759.

⁴ A decedat în anul 1764 în orașul Belgorod.

⁵ Vasile Vasilievici Bantâș s-a născut în 1745, a murit în 1812. A fost căsătorit cu Sofia Feodorovna Arzamășeva (1761–1795).

⁶ În conformitate cu Tabelul de ranguri al Imperiului Rus, rangul civil de consilier de stat se egala cu rangul de brigadir în armată.

⁷ Sofia Bantâș s-a născut în anul 1824.

⁸ Nadejda Bantâș s-a născut în anul 1834.

⁹ Anume I. Malinovski a fost acea persoană care, la plecarea lui Alexandru Bantâș din Izium la studii în liceu, l-a îndrumat cu următoarele cuvinte – „Nu uita că ești Bantâș”.

¹⁰ A fost căsătorit în anul 1893 cu Sofia Alexandrovna Evreinova (1870–1946), cu care o avut patru copii: Alexandru (03.01.1894 – 24.06.1967), Olga (03.03.1896 – 20.09.1943), Antioh (1900–1918) și Sofia (1903–1946).

¹¹ Anna Zertis-Kamenski a fost fiica lui Ștefan, un nobil din Țara Moldovei (1660–1722), care a deținut funcția de dragoman la hatmanul Ucrainei Ivan Mazepa. Fratele ei a fost Amvrosie, viitorul arhiepiscop al Moscovei, omorât de gloată în vremea ciumei în anul 1771.

Referințe bibliografice

1. Bezviconi Gh. Boierimea Moldovei dintre Prut și Nistru. București, 2004.

2. Cantacuzino I. M. O mie de ani în Balcani. București: Ed. Albatros, 1996.

3. Chirtoagă I., Chirtoagă V. Movileștii, polonezii și Sud-Estul Moldovei. In: Revista de Istorie a Moldovei, nr. 1-2 (65-66). Chișinău, 2006, p. 28-30.

4. Dinastia Cantemireștelor. Chișinău, 2008.

5. Popescu C., Matei D. Sturdzeștii. Din cronică a unei familii istorice. Fundația Culturală Magazin Istoric. București, 1995.

6. Rezachevici C. Domni și boieri. Craiovești – Basarabi, Cantacuzini și Drăculești în legătură cu zona Cumaniei. București, 2012.

7. Rezachevici C. Magnații Buczacki-Jazłowiecki și Moldova în secolele XV–XVI și ramura necunoscută a acestora, boierii moldoveni Buceațchi. Movileștii, polonezii și Sud-Estul Moldovei. In: Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3-4 (67-68). Chișinău, 2006, p. 21-26.

8. Sturdza M. Familiile boierești din Moldova și Țara Românească. Enciclopedia istorică, genealogică și biografică. Familia Cantacuzino. Vol. III. București, 2014.

9. Tvircun V. Formational ways of Moldovan genesis in the Russian nobility of the 18-th century. In: Cogito. Vol. III, nr. 1. March. București, 2011, p. 80-88.

10. Zabolotnaia L. Raporturile dinastice și rolul „diplomației de mariaj” în relațiile moldo-polone în a doua jumătate a secolului al XIV-lea – mijlocul secolului al XVII-lea. Chișinău, 2004.

11. Байер Г. З. История о жизни и делах молдавского господаря князя Константина Кантемира. М., 1783.

12. Дворянские роды Российской империи. Т. 1. СПб., 1993; т. 2, СПб., 1995, т. 3, СПб., 1995; т. 5. Лос-Анжелес, 2008.

13. Генеалогия в Сибири: История и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции 28–29 октября 2011 г. Девятые Тюменские родословные чтения. Ч. 1. Тюмень, 2011.

14. Генеалогия допетровского времени. Материалы XIV Петербургских генеалогических чтений. СПб., 2012.

15. Жукова А. В. Дворянские и купеческие роды в России. М., 2008; Петербургское купечество. Страницы семейных историй. М.–СПб., 2010.

16. Карамзин Н. М. История Государства Российского. Кн. II. Т. VI. М., 1989.

17. Петров П. Н. История родов русского дворянства. В 2-х книгах. М.: Современник, 1991.

18. Российский государственный исторический архив (РГИА) (Arhiva Istorică de Stat a Rusiei). Ф. 1343, оп. 17, д. 771.

19. Русский Биографический Словарь. Том II. Алексинский – Бестужев-Рюмин. СПб., 1900.

20. Цвиркун В. Дмитрий Кантемир. Страницы жизни в письмах и документах. СПб., 2010.

21. Цвиркун В. Пути формирования молдавских родов русского дворянства в XVIII веке. In: Историческое пространство. Проблемы истории стран СНГ. М.: Наука, 2009, с. 36-45.

22. <http://baza.vgdru.com/1/4768/> (vizitat 01.06.2017).

23. <http://rosgenea.ru/?a=2&r=4&s=%C1%E0%ED%F2%FB%F8> (vizitat 01.06.2017).

24. <http://castle-ua.com/donetskaya-oblast/116-usadba-bantyshej> (vizitat 01.06.2017).

25. <https://www.turkaramamotoru.com/ru/%D0%91%D0%B0%D0%BD%D1%82%D1%8B%D1%88> (vizitat 01.06.2017).

26. <http://www.rodovoyegnezdo.narod.ru/Kherson/governors.htm> (vizitat 01.06.2017).

27. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B0%D0%BD%D1%82%D1%8B%D1%88> (vizitat 01.06.2017).

References

1. Bezviconi Gh. Boierimea Moldovei dintre Prut și Nistru. București, 2004.

2. Cantacuzino I. M. O mie de ani în Balcani. București: Ed. Albatros, 1996.

3. Chirtoagă I., Chirtoagă V. Movileștii, polonezii și Sud-Estul Moldovei. In: Revista de Istorie a Moldovei, nr. 1-2 (65-66). Chișinău, 2006, p. 28-30.

4. Dinastia Cantemireștelor. Chișinău, 2008.

5. Popescu C., Matei D. Sturdzeștii. Din cronică a unei familii istorice. Fundația Culturală Magazin Istoric. București, 1995.

6. Rezachevici C. Domni și boieri. Craiovești – Basarabi, Cantacuzini și Drăculești în legătura cu zona Cumaniei. București, 2012.
7. Rezachevici C. Magnații Buczacki–Jazłowiecki și Moldova în secolele XV–XVI și ramura necunoscută a acestora, boierii moldoveni Buceațchi. Movileștii, polonezii și Sud-Estul Moldovei. In: Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3-4 (67-68). Chișinău, 2006, p. 21-26.
8. Sturdza M. Familiile boierești din Moldova și Țara Românească. Enciclopedia istorică, genealogică și biografică. Familia Cantacuzino. Vol. III. București, 2014.
9. Tvircun V. Formational ways of Moldovan genesis in the Russian nobility of the 18-th century. In: Cogito. Vol. III, nr. 1. March. București, 2011, p. 80-88.
10. Zabolotnaia L. Raporturile dinastice și rolul „diplomației de mariaj” în relațiile moldo-polone în a doua jumătate a secolului al XIV-lea – mijlocul secolului al XVII-lea. Chișinău, 2004.
11. Baier G. Z. Istoria jizni i delah moldavscogo gospodarea kneazia Konstantina Kantemira. M., 1783.
12. Dvorianskie rody Rossiyskoi imperii. T. 1. SPb., 1993; t. 2, SPb., 1995, t. 3, SPb., 1995; t. 5, Los-Angeles, 2008.
13. Genealogia v Siubiri: Istoria I sovremennosti. Materialy Vserossiyskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii 28–29 oktiabria 2011 g. Deviatye Tiumentskie rodoslovyne chtenia. Ch. 1. Tiumeni, 2011.
14. Genealogia dopetrovskogo vremeni. Materialy XIV Peterburgskih genealogicheskikh chtenii. SPb., 2012.
15. Jukova A. V. Dvorianskie I kupecheskie rody v Rossii. M., 2008; Peterburgskoe kupechestvo. Stranitsy semeinyh istorii. M.–SPb., 2010.
16. Karamzin N. M. Istoria Gosudarstva Rossiyskogo. Kn. II. T. VI. M., 1989.
17. Petrov P. N. Istoria rodov russkogo dvorianstva. V 2-h knigah. M.: Sovremennik, 1991.
18. Rossiyskiy gosudarstvennyi istoricheskii arhiv (RGIA) – (Arhiva Istorică de Stat a Rusiei). F. 1343, op. 17, d. 771.
19. Russkiy Biograficheskiy Slovari. Tom II. Aleksinskiy – Bestujev-Riumin. SPb., 1900.
20. Tsvirkun V. Dmitryi Kantemir. Stranitsy jizni v pisimah i documentah. SPb., 2010.
21. Tsvirkun V. Puti formirovaniia moldavskikh rodov russkogo dvorianstva v XVIII veke. In: Istoricheskoe prostranstvo. Problemy istorii stran SNG. M.: Nauka, 2009, s. 36-45.
22. <http://baza.vgdru.com/1/4768/> (visited 01.06.2017).
23. <http://rosgenea.ru/?a=2&r=4&s=%C1%E0%ED%F2%FB%F8> (visited 01.06.2017).
24. <http://castle-ua.com/donetskaya-oblast/116-usa-dba-bantyshej> (visited 01.06.2017).
25. <https://www.turkaramamotoru.com/ru/%D0%91%D0%B0%D0%BD%D1%82%D1%8B%D1%88> (visited 01.06.2017).
26. <http://www.rodovoyegnezdo.narod.ru/Kherson/governors.htm> (visited 01.06.2017).
27. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B0%D0%BD%D1%82%D1%8B%D1%88> (visited 01.06.2017).

Victor Țvircun (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în pedagogie. Doctor în istorie, profesor. Coordonator al Secției Științe Umanistice și Arte a Academiei de Științe a Moldovei.

Виктор Цвиркун (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилицат педагогикки. Доктор историкки, профессор. Координатор Отделения гуманитарных наук и искусств Академии наук Молдовы.

Victor Tsvirkun (Chisinau, Republic of Moldova). Habilitation in Pedagogy. PhD in History. Coordinator of Department of Humanitarian Science and Arts of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: tvircun_victor@yahoo.com



Palatul lui A. Bantăș în satul Prelestnoe

Oleg GALUSCENCO

THE DYNAMICS OF THE ETHNIC COMPOSITION OF THE MASSR POPULATION IN 1926-1939

Rezumat

Dinamica componenței etnice a populației RASSM (1926-1939)

Articolul este dedicat analizei dinamicii numărului populației din Republica Autonomă Moldovenească. Conform datelor recensămintelor unionale ale populației, în perioada interbelică numărul populației din Republica Autonomă Moldovenească s-a micșorat de la 572.339 persoane în 1926 până la 569.534 persoane în 1937. În 1939 numărul populației a crescut până la 599.156 persoane. Pentru comparație, sunt prezentate datele recensământului românesc din 1941, când numărul populației s-a redus până la 477.885 persoane. Principalele cauze ale scăderii numărului populației din RASSM în anii 1926-1937 au fost foametea, din anii 1932-1933 și represiunile în masă. De asemenea un rol important l-a jucat migrarea oamenilor peste granițele Republicii Autonome Moldovenești în alte regiuni ale Uniunii Sovietice. În perioada 1926-1939 numărul evreilor s-a micșorat cu 11.529 persoane, al polonezilor – cu 1.463, al moldovenilor – cu 1.437, al cehilor și slovacilor – cu 47 persoane. În același timp, numărul ucrainenilor s-a mărit cu 26.310 persoane, al rușilor – cu 12.410, al bulgarilor – cu 1.329, al germanilor – cu 1.206 persoane. Articolul a fost scris preponderent în baza izvoarelor statistice și de arhivă din perioada interbelică, în special a recensămintelor unionale din anii 1926, 1937, 1939. De asemenea, a fost utilizată literatura științifică publicată.

Cuvinte-cheie: populație, relații interetnice, RASS Moldovenească, Transnistria.

Резюме

Динамика этнического состава населения МАССР (1926-1939)

Представленная статья посвящена анализу динамики численности населения Молдавской автономной республики. По данным всесоюзных переписей населения в межвоенный период численность населения автономной республики сократилась с 572.339 человек в 1926 г. до 569.534 человек в 1937 г. В 1939 г. численность населения достигла 599.156 человек. Для сравнения приводятся данные румынской переписи 1941 г., когда численность населения сократилась до 477.885 человек. Основными причинами сокращения численности населения МАССР в 1926-1937 гг. были голод 1932-1933 гг. и массовые репрессии. Также значительную роль сыграл выезд людей за пределы автономной республики в другие регионы Советского Союза. За 1926-1939 гг. численность евреев сократилась на 11.529 человек, поляков – на 1.463, молдаван – на 1.437, чехов и словаков – на 47 человек. В то же время

численность украинцев увеличилась на 26.310 человек, русских – на 12.410, болгар – на 1.329, немцев – на 1.206 человек. Статья написана преимущественно на основе статистических и архивных источников межвоенного периода, прежде всего всеобщих переписей населения 1926 г., 1937 г. и 1939 г. Также использована ранее опубликованная научная литература.

Ключевые слова: население, межэтнические отношения, Молдавская АССР, Приднестровье.

Summary

The dynamics of the ethnic composition of the MASSR population in 1926-1939

The article is devoted to the analysis of the dynamics of the population of the Moldavian Autonomous Soviet Socialist Republic. According to the data of the all Soviet Union censuses, the number of the population of the Autonomous Republic decreased in the interwar period from 572,339 in 1926 to 569,534 people in 1937. In 1939, the number of the population has grown to 599,156 people. The data of the Romanian census of 1941 are given for comparison: the number of the population decreased to 477,885 people. The main reasons of the decreasing number of the population of MASSR in the years 1926-1937 were the famine of 1932-1933 and the mass repressions. As well, an important role was played by the migration of people beyond the borders of the Autonomous Republic to other regions of the USSR. In the period of 1926-1939, the number of Jews was reduced by 11,529 people; Poles – by 1,463; Moldovans – by 1,437, Czechs and Slovaks – by 47. At the same time, there was a rise in the number of Ukrainians – by 26,310, Russians – by 12,410, Bulgarians – by 1,329, Germans – by 1,206, etc. The article is mostly based on the statistical and archival sources of the interwar period, first of all, the general censuses of 1926, 1937 and 1939. Previously published scientific literature is also used.

Key words: population, interethnic relations, Moldavian ASSR, Transnistria.

The first documentary data on the Moldovans' appearance to the east of the Dniester refers to the XIV century. However, this river served as a boundary to the medieval Moldavian Principality. Moldavian statehood emerged in the Dniester left-bank regions only in 1924. It was then that the Moldavian Autonomous Soviet Socialist Republic was established within the borders of the Union Republic of Ukraine which, in its turn, was a component part of the USSR. The principal aim of establishing the

MASSR consisted in the urge of the Soviet leadership towards the export of revolution to Bessarabia, Romania and further on to the Balkans. This is the reason underlying the creation of an autonomous republic to be distinguished from an autonomous region. The latter would have had no constitution of its own. Consequently, there would have been no Moldovan statehood established on the Dniester left bank. The MASSR existed until August 2, 1940. On that very day, the Moldavian Union Republic (MSSR) was created by joining a part of Bessarabia and a part of the MASSR territory.

The Ukrainian leadership was compelled to agree to the creation of the MASSR under pressure from Moscow. The event was strongly influenced by I. V. Stalin, L. B. Kamenev and other USSR leaders. On October 12, 1924, V. Ya. Chubar, then Chairman of the Council of People's Commissars (CPC) of the Ukrainian SSR, made a speech at the session of the All-Ukrainian Central Executive Committee (CEC). He stated that Moldovans would comprise 58% of the 400,000 population of the newly-created MASSR. The figure did not correspond to reality. At that time, Moldovans comprised about one-third of the population of the newly created autonomous re-

public. Since November 1924, the process of its territorial enlargement had been underway. The town of Balta and a part of Balta district, Odessa region (Rus. guberniia) were handed over to it [8, p. 79, 121, 122]. Later on, a number of other populated localities were incorporated into the republic.

On September 29, 1926, the All-Ukrainian CEC adopted the decision "On border delimitation of the Moldovan Autonomous Soviet Socialist Republic". In two years, its territory grew by nearly two hundred square kilometers (or 23.7%) and reached the figure of 8,429 square kilometers. During the same period the population number grew by 153,000 persons, or by 26.7%, and reached 572,000 [6, p. 121; 1]. As a result of the territorial growth and the mechanical population increase, the share of Moldovans in the ethnic composition reduced to 30,1%.

On December 17, 1926, the All-Union population census was conducted. Its results demonstrated the constant presence of representatives of 45 ethnicities in the MASSR. There were registered 172,419 Moldovans (30.1%), 277,515 Ukrainians (48.5%), nearly 49,000 Russians and Jews each (8.5%), 10,500 Germans or 1.9% etc. (see Table 1).

Table 1

MASSR population, 1926 and 1936

| | 1926 | | Percent Rural (1926 only) | 1936 | |
|----------------|------------|---------|------------------------------|------------|---------|
| | Population | Percent | | Population | Percent |
| Ukrainians | 277,515 | 48.5 | 89.4 | 265,193 | 45.5 |
| Moldovans | 172,419 | 30.1 | 96.4 | 184,046 | 31.6 |
| Russians | 48,868 | 8.5 | 60.7 | 56,592 | 9.7 |
| Jews | 48,564 | 8.5 | 48.3 | 45,620 | 7.8 |
| Germans | 10,739 | 1.9 | 98.3 | 12,711 | 2.2 |
| Bulgarians | 6,026 | 1.0 | 98.2 | – | – |
| Poles | 4,853 | 0.8 | 73.3 | 4,450 | 0.8 |
| Roma (Gypsies) | 918 | 0.2 | 95.8 | – | – |
| Romanians | 137 | – | 77.4 | – | – |
| Other | 2,055 | 0.4 | – | 13,526 | 2.4 |
| Total | 572,114 | 100,0 | 85.6 | 582,138 | 100,0 |

Source: Charles King. *The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture*. Stanford: Hoover Institution Press, 1999, p. 54.

Residents determined their ethnic origins on the basis of their ethnic self-consciousness. The detailed reports of the census make it possible to recalculate the figures of the population's self-identification in accordance with the mother-tongue criterion. Whereas there were 172,419 Moldovans singled out on the basis of their ethnic self-consciousness, the figure deduced on the basis of their mother tongue equaled 170,263. On the basis of both criteria, 168,432 per-

sons of the whole number of those revealed declared themselves Moldovans [7, p. 53; 10].

The population density index was equal to 68 persons per 1 square kilometer. The MASSR was inhabited by two-thirds of all the Moldovans living in the Ukraine [1, p. 304]. The Moldovan population was distributed unevenly within the autonomy. It concentrated in districts adjacent to the Dniester. In two of them – Dubasari (67%) and Slobodzeya

(64.7%) Moldovans constituted an absolute majority. In Grigoriopol district Moldovans constituted a relative majority (45.7%). Ukrainians prevailed in all the other districts except Tiraspol. They constituted an absolute majority in Ananyev, Balta, Birzula, Kru-tye, KrasnyeOkna districts. In Rybnitsa and Kamenka districts, Ukrainians formed a relative majority. Russians prevailed in Tiraspol district (32.7%) [15, p. 43]. Ukrainians prevailed both among rural and urban population of the MASSR. Jews constituted the majority of the population in Balta, the republic's capital of the time. Russians formed the majority of the population in Tiraspol – the future capital of the MASSR. In both capital cities, the number of Moldavian dwellers was insignificant: 369 persons, or 1.6%, in Balta and 301 Moldavians, or 1.4%, in Tiraspol [16, p. 65; 6, p. 154, 188, 206].

In the 1930s, the territory of the MASSR underwent insignificant changes. In December 1939, only the village of Gol'mawas added and the territory was enlarged by 47.3 square kilometers. Current statistical data was published in various statistical collections and other official editions. According to their data, the population of the MASSR was constantly gaining numerical strength. The figures are: 595,800 in 1929, 603,400 in 1930, and 615,500 as of early 1933 [4, p. 22].

These were calculated figures. They were based upon the analysis of life expectancy and mortality rates in the preceding years. Statisticians were trying to trace migration processes. In 1925–1927, 18,000 persons left the MASSR for the Crimea and other parts of the Soviet Union on their own free will. Jews were the most active migrants enjoying state support. They were predominantly engaged in private commerce and could not earn their living any longer as this activity sphere was being liquidated. Germans were resettling due to rural overpopulation and insignificant dimensions of their land plots. In the period of March 1927 – May 1929, the figure of organized outflow migration from the MASSR constituted over 10,000 persons. The process bore a continuous character [5].

Emigration abroad was observed as well. In 1926, 27 Germans left the MASSR for Canada (25 persons) and for Germany (two persons). Of the 22 Jews, 12 emigrated to the USA, 6 to Canada and 4 to Argentina. Seven Poles returned to Poland and six Czechs to Czechoslovakia. One Armenian emigrated to Yugoslavia. In the year to follow, the emigration scale grew. 48 Jews, 10 Germans, 5 Poles and 2 Russians left the MASSR. Four Germans from Neudorf village, Grigoriopol district, were refused legal emigration [2].

On a line with legal emigration, a more considerable illegal emigration existed. The Dniester River was being crossed in both directions. On March 27, 1929, the Society of Bessarabians in the USSR, based

in Moscow, filed a petition to A. I. Rykov, Chairman of the USSR Council of People's Commissars, reading as follows, "According to our Odessa branch, there are 226 persons in Odessa who have fled from Bessarabia in the two recent months <...>. All the fugitives are now in the GPU. There are even more fugitives in the Odessa–Tiraspol region: up to 600 persons. According to the current agreement between the governments of the USSR and Romania, the following categories of persons are granted the right of asylum on the territory of the USSR: the military and those seeking asylum for political convictions. That is why the overwhelming majority of these fugitives are to be returned to Bessarabia. Taking into account the repressions awaiting them in case of return, the political situation in Bessarabia, and also the famine there, the Society of Bessarabians considers it undesirable to return these fugitives to Bessarabia asking your instructions to the GPU structures" [3].

As a result of the 1932–1933 collectivization and famine, many MASSR residents perished or fled across the Dniester. According to the Romanian press, by March 1932, there were over 20,000 refugees. The number of the MASSR rural dwellers is also estimated at 20,000 persons. A certain number of refugees perished during the illegal crossing of the Dniester. Many residents moved to other localities of the Soviet Union [14, p. 35].

Published statistical data as regards the MASSR population number as of January 1, 1935, estimated the figure as remaining the same as in early 1933, or 615,500. However, secret materials gave a real figure. The annual population number for 1934 was fixed at 547,900. The disparity of 67,600 persons between the official and the secret statistics may be assumed as the minimum calculated "price" of collectivization and famine. This figure demonstrates the direct and indirect losses suffered by the Moldovan population, including persons who had left the republic's territory and children unborn due to extremely low standards of living. In case we add the indices of expected population growth for 1933 and 1934 to the figure, then it would be still more considerable [4].

In the 1930s, the indices of the USSR population natural growth worsened as result of forceful collectivization, accelerated industrialization, mass famine, repressions etc. Soviet statistics based its forecasts on the indices of the high inter-war birth expectancy rate. Real figures were to be produced by the new All-Union census of January 6, 1937. The USSR population number was expected to exceed 180 million. However, these expectations did not come true. The census was declared erroneous, with its organizers subject to repressions and materials eliminated [4, p. 24].

It was only in the late 1980s that the remaining scarce census materials came to be studied. Accord-

ing to the 1937 census, the MASSR population number reached 565,994 persons. Of these 95,166 were urban dwellers and 470,828 were rural dwellers. Besides, a certain part of the MASSR population was registered during specialized censuses conducted in the Red Army and NKVD structures. 1,785 persons of contractual army corps constantly resided in the republic. 1,616 persons were serving their sentences within the NKVD system etc. Thus, the MASSR population number totaled to 569,534 persons [11].

The existing fragmentary census materials do not allow us to offer a definitive judgment as to the ethnic composition of the autonomy's population. It is suffice to point to the aggregate figure of 223,850 Moldovans registered in the Soviet Union at the time. Of these, 221,831 persons lived in the Ukraine, that is 36,000 less than recorded in 1926. If we assume that the percentage correlation between Moldovans in the Ukraine (100%) and MASSR (66.87%) was kept intact since the 1926 census, then there could be 148,338

Moldovans in the MASSR, or 26% of the population. Consequently, their number could reduce here by approximately 24,000 persons in ten years.

On September 23, 1937, the Politbureau of the VKP(b) Central Committee approved the draft resolution by the Council of People's Commissars of the USSR. The document's first article attested to the unauthentic character of the census. The second article ran as follows: "To charge the TsUNKhU with the Gosplan¹ of the USSR with conducting the All-Union population census in January 1939" [9].

The All-Union population census was conducted on January 17, 1939. It recorded 599,156 residents in the MASSR. Of these 124,012 urban dwellers and 475,144 rural ones. Moldovans in the MASSR constituted 170,982 persons (28.5%), Ukrainians – 303,825 (50.7%), Russians – 61,278 (10.2%), Jews – 37,037 (6.2%), Germans – 11,947 (2%), Bulgarians – 7,355 (1.2%) etc. (see Table 2).

Table 2

Ethnic composition of the MASSR population as reflected in the 1926 and 1939 All-Union censuses in comparison with the Romanian census data of 1941

| Ethnic group | 1926 | | 1939 | | 1941 | | 1939 corr. to 1926 | | 1941 corr. to 1926 | |
|----------------|----------------|------------|----------------|------------|----------------|------------|--------------------|---------------|--------------------|-------------|
| | No | % | No | % | No | % | No | % | No | % |
| Total | 572,339 | 100 | 599,156 | 100 | 477,885 | 100 | +26,817 | 104.69 | -94,454 | 83.5 |
| Moldovans | 172,419 | 30.13 | 170,982 | 28.54 | 156,724 | 32.80 | -1,437 | 99.17 | -15,695 | 90.9 |
| Ukrainians | 277,515 | 48.49 | 303,825 | 50.71 | 267,711 | 56.02 | +26,310 | 109.48 | -9,804 | 96.5 |
| Russians | 48,868 | 8.54 | 61,278 | 10.23 | 28,889 | 6.05 | +12,410 | 125.39 | -19,979 | 59.1 |
| Jews | 48,564 | 8.48 | 37,035 | 6.18 | 3,672 | 0.77 | -11,529 | 76.26 | -44,892 | 7.6 |
| Germans | 10,739 | 1.88 | 11,947 | 1.99 | 11,503 | 2.41 | +1,208 | 111.25 | +764 | 107.1 |
| Bulgarians | 6,026 | 1.05 | 7,355 | 1.23 | 7,142 | 1.49 | +1,329 | 122.05 | +1,116 | 118.5 |
| Poles | 4,853 | 0.85 | 3,390 | 0.57 | 1,296 | 0.27 | -1,463 | 69.85 | -3,557 | 26.7 |
| Roma (Gypsies) | 918 | 0.16 | - | - | - | - | - | - | - | - |
| Byelorussians | 365 | 0.06 | 964 | 0.16 | - | - | +599 | 264.11 | - | - |
| Czechs&Slovaks | 322 | 0.06 | 275 | 0.05 | - | - | -47 | 85.40 | - | - |
| Armenians | 287 | 0.05 | 317 | 0.05 | - | - | +30 | 110.45 | - | - |
| Romanians | 137 | 0.02 | - | - | - | - | - | - | - | - |
| Tartars | 104 | 0.02 | 333 | 0.05 | - | - | +229 | 320.19 | - | - |
| Other | 1,222 | 0.21 | 1,455 | 0.24 | 950 | 0.20 | +233 | 119.07 | -272 | 77.7 |

Sources: O. C. Галуценко. Поляки в составе населения Молдавской АССР (1924–1940). In: Polonezii în Moldova: Istorie și contemporaneitate: Culegere de studii și documente. Chișinău: Cartdidact, 2015, p. 289.

The number of respondents who considered Moldavian their mother tongue was still less: 164,081 (27.4%); with other ethnics the picture was as follows: the Ukrainian language was considered by 301,544 persons as their mother tongue (50.3%); Russian – by 88,725 (14.8%); Yiddish – by 23,788 (4%); German – by 11,485, or 2% of the total

population of the MASSR [12].

Thus, in 1939 the MASSR population number grew by 26,817 persons as compared with 1926 and by 29,622 persons as compared with 1937. In the 1926–1937 period, the population number decreased by 2,805 persons. If in 1926–1939 the average annual population growth was modest, then it

was rather considerable in 1937–1939. Could that fact be explained only in terms of the natural population growth? It is rather doubtful. It should be borne in mind that thousands or even tens of thousands of people were subject to repressions. According to the registry office, in 1934, 18,019 persons were born and 12,230 died in the MASSR, with the natural growth constituting 5,789 persons. However, as result of a rise in the standards of living and abolishing the state-run food rationing system in the year to follow, the birth rate increased and the death rate decreased. In 1937, the following figures were registered in Moldova: births – 19,166 cases, natural deaths (no shootings taken into account) – 7,510, with population natural growth thus equaling to 11,656 [13].

It is not yet possible to determine the total number of those repressed in the MASSR. According to D. Munteanu, vice-chairman of the Committee for State Security of Moldova, 5,485 persons were shot “in the years of Stalinism”. A. Usatiuc–Bulgar, chairman of the Association of Former Political Prisoners and Victims of Communist Repressions in Moldova, stated that “5,500 persons were shot, including 4,900 shot in Tiraspol before 1936”. The population number fluctuation resulted not only from this measure of execution but also from deportations outside the MASSR. P. K. Lucinschi, the then First Secretary of the Communist Party of Moldova, stressed at the 18th plenary meeting of its Central Committee that “all in all, about 75,000 inhabitants of the republic were subject to repressions, deported or convicted in the 1930–40s”. D. Munteanu quoted other figures: out of the 81,688 repressed dwellers of both autonomous and union Moldova, 51,542 persons were deported “during the years of Stalinist repressions” [6, p. 27, 28].

Conclusions

In 1924, the RCP(b) Politbureau adopted a political decision on the establishment of the MASSR on the initiative of a group of Bessarabian and Romanian communists. To execute this decision, the Ukrainian leadership formed an autonomous republic on October 12 the same year. At the very beginning, Ukrainians comprised the majority of the population there. During almost 2 years, the territory of the MASSR was growing. This resulted in the growth of the population numerical strength, but the percentage of Moldovans decreased more to reach 30.1% in 1926.

Expanding the territory of MASSR the Communist leadership regarded its borders as administrative and not state ones. It believed in the possibility of the victory of communism on a world scale. The elimination of states and even ethnics was supposed to take place, with all the peoples irrespective of their nationality to be transformed into a homogenous working class.

The first half of the 1930s witnessed a decrease in the MASSR population number. It resulted from the policy of accelerated industrialization, forceful collectivization, and mass famine. A part of the population perished, and many people were compelled to leave. In the second half of the 1930s, the economic situation of the MASSR stabilized, and there emerged a tendency of the rise in the natural population growth. The index of inflowing migration exceeded that of outflowing migration. The mass repressions of 1937–1938 dealt a heavy blow upon both the leadership and the rank-and-file inhabitants of the republic. As result of these processes, the population number totaled to about 600,000 in January 1939.

It is interesting to note that in the period of 1926–1939 there occurred a decrease in the numerical strength of individual ethnic groups: the number of Jews reduced by 11,529; Poles – by 1,463; Moldovans – by 1,437, Czechs and Slovaks – by 47. At the same time, there was a rise in the number of Ukrainians (by 26,310), Russians (by 12,410), Bulgarians (1,329), Germans (1,206) etc. These processes need further detailed study.

Notes

¹ TsUNKhU with the Gosplan – Central Directorate of Economic Record with the USSR State Planning Committee.

Bibliography

1. National Archive of the Republic of Moldova. CMF-1. F. 1, inv. 1, d. 1813, f. 73; d. 3163, f. 13-17.
2. Archives of social-political organizations in the Republic of Moldova. F. 49, inv. 1, d. 1102, f. 15.
3. Arhiva organizațiilor social-politice din Moldova. F. 49, inv. 1, d. 1421, f. 5.
4. Galușcenco O. Populația R.A.S.S.M. (1924–1940). Chișinău: Tipografia AȘM, 2001, 48 p.
5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 3316, оп. 20, д. 219, л. 5, 54, 55.
6. Молдавия. Статистические материалы. Балта: Молдавское статистическое управление, 1928, 304 с.
7. Народне господарство УСРР. Статистичний довідник. Київ: УНГО УСРС, 1935, с. 53
8. Образование Молдавской ССР и создание Коммунистической партии Молдавии. Сб. документов и материалов. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1984, 359 с.
9. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17, оп. 3, д. 992, л. 5.
10. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562, оп. 332, д. 49, л. 20.
11. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562, оп. 329, д. 142, л. 3, 26, 35.
12. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562, оп. 336, д. 374, л. 6.

13. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562, оп. 336, д. 49, л. 20; д. 109, л. 65.

14. Стратиевский К. В. Изменения в административно-территориальном делении и составе населения Молдавской АССР. 1924–1940 гг. In: Revista de Istorie a Moldovei, 1995, nr. 2, с. 24-38.

15. Стратиевский К. Национальный состав МАССР. In: Трибуна, 1988, № 23, с. 40-44.

16. Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев: Наукова думка, 1987, 383 с.

References

1. National Archive of the Republic of Moldova. CMF-1. F. 1, inv. 1, d. 1813, f. 73; d. 3163, f. 13-17.

2. Archives of social-political organizations in the Republic of Moldova. F. 49, inv. 1, d. 1102, f. 15.

3. Archives of social-political organizations in the Republic of Moldova. F. 49, inv. 1, d. 1421, f. 5.

4. Galușcenco O. Populația R.A.S.S.M. (1924–1940). Chișinău: Tipografia AȘM, 2001, 48 p.

5. Gosudarstvenyi arhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 3316, inv. 20, d. 219, f. 5, 54, 55.

6. Moldaviya. Statisticheskie materialy. Balta: Moldavskoe statisticheskoe upravlenie, 1928, 304 p.

7. Narodne gospodarstvo USRR. Statistichniy dovidnik. Kiiv: UNGO USSR, 1935, p. 53.

8. Obrazovanie Moldavskoy SSR i sozdanie Kommunisticheskoy partii Moldavii. Sb. Dokumentov i materialov. Kishinev: Kartya Moldovenyaskie, 1984, 359 p.

9. Rossiyskiy gosudarstvenyi arhiv sotsial'no-politicheskoy istorii. Fond 17, inv. 3, d. 992, f. 5.

10. Rossiyskiy gosudarstvenyi arhiv ekonomiki. F. 1562, inv. 332, d. 49, f. 20.

11. Rossiyskiy gosudarstvenyi arhiv ekonomiki. F. 1562, inv. 329, d. 142, f. 3, 26, 35.

12. Rossiyskiy gosudarstvenyi arhiv ekonomiki. F. 1562, inv. 336, d. 374, f. 6.

13. Rossiyskiy gosudarstvenyi arhiv ekonomiki. F. 1562, inv. 336, d. 49, f. 20; d. 109, f. 65.

14. Stratievskiy K. V. Izmeneniya v administrativno-territorial'nom delenii i sostave naseleniya Moldavskoy ASSR. 1924–1940 gg. In: Revista de Istorie a Moldovei, 1995, nr. 2, p. 24-38.

15. Stratievskiy K. Natsional'nyy sostav MASSR. In: Tribuna, 1988, № 23, p. 40-44.

16. Ukrainsko-moldavskie etnokul'turnye vzaimosvyazi v period sotsializma. Kiev: Naukova dumka, 1987, 383 p.

Oleg Galușcenco (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Олег Галущенко (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Oleg Galuscenco (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: galuscenco@mail.ru.

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Maria AXENTI

COMUNITĂȚILE URBANE ÎN ORAȘELE MODERNE:
DEFINIȚIE ȘI CARACTERISTICI DE BAZĂ

Rezumat

Comunitățile urbane în orașele moderne:
definiție și caracteristici de bază

În articolul de față este delimitat cadrul teoretic pentru studierea comunităților urbane în orașele moderne. Au fost studiate cele mai notorii surse din domeniul antropologiei urbane, sociologiei, urbanismului aplicat, în baza cărora a fost propusă o definiție a comunităților urbane. Modelul „orașul în trei straturi” (spațiul fizic, relațiile sociale, valorile culturale) a permis plasarea acestor comunități în stratul relațiilor sociale deoarece acestea oferă o platformă de interacțiune și comunicare între cetățeni și alți actori din mediul urban. Totodată, se poate observa faptul că comunitățile urbane se adaptează la spațiu, la infrastructura fizică a orașului și influențează formarea valorilor, emoțiilor, sentimentelor membrilor. Astfel, se poate urmări corelația și interdependența de celelalte două straturi. În calitate de caracteristici definitorii, comunitățile urbane s-au dovedit a fi autonome, orizontale, cu interese împărtășite, iar membrii acestora au anumite abilități sociale de organizare, comunicare și conceptualizare. Studiul de față servește drept bază teoretică pentru cercetarea de teren, care la moment este în derulare.

Cuvinte-cheie: oraș, comunități urbane, modelul „orașul în trei straturi”, spațiu urban, relații sociale, valori.

Резюме

Локальные сообщества в современных городах:
определение и главные характеристики

В данной статье обозначены теоретические рамки для исследования локальных сообществ в современных городах. Были изучены самые авторитетные источники из области городской антропологии, социологии, прикладной урбанистики. «Трёхслойная модель города» (физическое пространство, социальные отношения, культурные ценности) позволила обозначить место городских сообществ во втором слое социальных отношений, так как они предоставляют платформу для взаимодействия и общения горожан, а также других участников в городской жизни. Кроме того, можно заметить, как городские сообщества адаптируются к пространству, к физической инфраструктуре города, как они влияют на формирование ценностей, эмоций, чувств своих членов. Таким образом, можно проследить соотношение и взаимозависимость с другими двумя слоями. Среди главных характеристик городских сообществ можно отметить автономность, горизонтальность, общность интересов, а также на-

личие определенных социальных навыков участников: организация, коммуникация и концептуализация. Данный теоретический материал служит базой для проводимого на сегодняшний момент практического исследования.

Ключевые слова: город, городские сообщества, «трехслойная модель города», городское пространство, социальные отношения, ценности.

Summary

Urban communities in modern cities:
definition and main features

The present article presents the theoretical framework for the study of urban communities in modern cities. References to the most representative sources from urban anthropology, sociology and applied urbanism permitted to propose a definition of urban communities. The model “the city in three layers” (physical space, social relations, cultural values) helped to place these communities in the layer of social relations as they offer a platform for interaction and communication between citizens and other actors in the urban environment. In addition, it could be noticed the fact that urban communities adapt to the urban space, to the physical infrastructure of the city and influence the formation of values, emotions and feelings of its members. Therefore, we could track the correlation and interdependence with the other two layers. As main features, urban communities have proved to be autonomous, horizontal, with shared interests; their members possess social capacities of organisation, communication and conceptualisation. The present study serves as theoretical basis for the ongoing practical research.

Key words: city, urban communities, model „city in three layers”, urban space, social relations, values.

Orașele moderne reprezintă astăzi concentrații ale activității economice, relațiilor sociale, tehnologiilor informaționale care determină evoluția întregii societăți. Modul în care oamenii percep orașul, interacțiunile sociale din mediul urban, codurile culturale generate de orașeni – toate aceste subiecte sunt foarte puțin cercetate în Moldova. Procesele urbane din țara noastră necesită a fi studiate și înțelese. În articolul de față va fi întreprinsă încercarea de a defini conceptele de bază pentru analiza unui segment din viața orașului și a orașenilor – comunitățile urbane. Studiul de față stabilește cadrul teoretic pen-

tru înțelegerea acestui fenomen din orașele moderne. Au fost folosite surse din alte țări, unde studierea orașelor se află într-o etapă mai avansată. Actualitatea acestei cercetări se explică nu doar prin faptul lipsei de studii locale la această temă, ci și prin necesitatea de a fixa și de a analiza procesele actuale din mediul urban, care constituie o platformă de comunicare, interacțiune și formare a experienței sociale a mii de oameni. „Orașul întotdeauna a fost un izvor nesecat de material clinic pentru studierea naturii umane, fiindcă acesta întotdeauna a fost izvorul și concentrația schimbării sociale” [8, p. 9], scria Robert E. Park, unul dintre fondatorii sociologiei urbane. Astfel, studiul de față va plasa comunitățile urbane în contextul orașului modern și va defini caracteristicile teoretice de bază.

Studierea comunităților urbane nu poate avea loc fără studierea a însuși a mediului în care acestea există – orașul. Participarea activă a cetățenilor nu doar în calitate de „consumatori” ai orașului, ci și ca actori cu drepturi depline a început la mijlocul secolului al XX-lea. Cu adevărat revoluționar a fost postulatul filosofului și sociologului francez Henri Lefebvre în anii 1960, când aduce în discuție „dreptul la oraș” [4]. Aceasta marchează începuturile percepției orașului, în primul rând, drept un construct social. „Orașul este proiecția societății pe pământ”, scrie Lefebvre [4, p. 109]. Astfel, planificarea urbană, amenajarea clădirilor, monumentele, străzile – toate acestea constituie nu doar construcții arhitecturale, ci și reprezintă materializarea fizică a viziunilor, valorilor și normelor sociale.

Tot în această ordine de idei s-a început reconceptualizarea rolului cetățenilor în viața urbană. Dacă până acum doar arhitecții și inginerii știau în ce mod trebuie construit și planificat un oraș, atunci cu răspândirea „dreptului la oraș”, datorită eforturilor aceluiași Lefebvre și Jane Jacobs [1] s-a început legitimizarea orașenilor de rând în procesul de luare a deciziilor. Analizându-l pe Lefebvre, antropologul și geograful american David Harvey scrie: „Dreptul la oraș este mult mai mult decât libertatea individuală de a accesa resursele urbane: este un drept de a ne schimba pe noi schimbând orașul. <...> Aș vrea să demonstrez că libertatea de a crea și recrea orașele noastre și pe noi înșine este unul din cele mai prețioase și totodată cele mai neglijate drepturi ale omului” [3]. Exercițiile de putere colectivă nu înseamnă nimic altceva decât revendicarea dreptului de a participa în viața urbană, venită din partea unor inițiative orașenești care s-au mobilizat și s-au încadrat în sistemul de relații sociale. Mobilizarea, de cele mai dese ori, a preluat forma unor comunități urbane.

Ce sunt aceste comunități urbane? Pentru a le defini, trebuie să vorbim implicit despre două aspecte: indivizi și spațiu. În sociologie, antropologie, etnologie, termenul de „comunitate” a fost întotdeauna

unul central, în sânul căruia s-au petrecut procesele de formare, educare, socializare a indivizilor și care, ulterior, au servit drept obiect de studiu al acestor discipline. Spațiul, la rândul său, a fost acel factor care a diferențiat comunitățile între ele. Sociologul Robert Park oferă chiar și o formulă pentru a defini comunitățile: „ $C = f(p, t)$, unde C – este comunitatea, p – oamenii, t – teritoriul, iar rolul funcției (f) poate fi preluat consecutiv de instituții, obligativitatea normativă, suma codurilor culturale, simboluri evocative ș.a.” (Park, cit. după [5, p. 15]). Astfel, o comunitate nu poate fi concepută în afara teritoriului, fără o apartenență față de vreun spațiu. Apartenența la teritoriu, instituțiile ce contribuie la formarea comunității și alți factori culturali fac ca fiecare comunitate să fie unică în felul său. R. Park continuă: „fiecare comunitate reprezintă, într-o oarecare măsură, o formațiune culturală independentă, cu standardele sale, cu propria percepție a ceea ce este necesar, ce este acceptat și ce merită a fi respectat” [8, p. 8].

Odată cu avansarea și dezvoltarea tehnologiilor informaționale, criteriul bazat pe teritoriu devine unul tot mai dispers. Astfel, cercetătorii comunităților ajung la concluzia că „există o mulțime de forme constante ale comunităților, conectate într-o rețea complicată de asemănări parțiale și care, în combinații diverse, pot avea astfel de caracteristici precum apartenența teritorială, interese, emoții și comportament comun, autonomie și deschidere relativă, predominarea legăturilor strânse între membri. Cu toate acestea, niciuna dintre caracteristicile enumerate nu este universală, care să aparțină tuturor comunităților fără excepție” [9, p. 106].

Cert este că, atunci când vorbim despre comunități în spațiul urban, acesta din urmă joacă un rol definitoriu în geneza și caracterul acestora. Orașul, cu toată complexitatea de elemente, funcții, procese, contribuie la formarea și funcționarea comunităților urbane. În așa mod este lesne înțeles de ce „în științele sociale definirea comunităților, ce se bazează pe asocierea cu spațiul, a obținut o răspândire foarte largă” (Lynd, 1937; Young, Willmott, 1962, cit. după [9, p. 105]). Cercetătoarele E. Tykanova și A. Chochlova s-au axat pe studierea comunităților urbane din orașul Sankt Petersburg. Acestea au utilizat în cercetările lor caracteristici ale comunităților urbane, precum apartenența teritorială și identificarea cu spațiul a membrilor comunității [9, p. 106].

După cum vedem, comunitățile urbane se coagulează în raport cu spațiul urban. În sânul acestora se petrec niște interacțiuni sociale, ceea ce le încadrează, într-o oarecare măsură, într-un sistem de relații sociale. De aici putem observa că comunitățile urbane nu pot fi definite doar prin conexiunea cu teritoriul, ci se cere o abordare mai complexă a acestui fenomen. Astfel, din punct de vedere metodologic, ni se pare potrivit să apelăm la modelul „orașul în

trei straturi”, elaborat de Sveatoslav Murunov, conducătorul Centrului de Urbanism Aplicat din oraș Moscova [10]. Acest model prevede că orașul constă din trei straturi:

I. Spațiul fizic (clădiri, străzi, landsaft, râuri ș.a.). Acesta este un spațiu bine definit, obiectul de studiu al urbanismului clasic.

II. Sistemele sociale și relațiile dintre acestea. Aici se includ actorii care participă în viața orașului, care se deosebesc între ei prin puterea/influența ce o dețin și scopurile pe care le urmăresc. Printre aceștia se numără: administrația orașului, agenții economici (mari și mici), organizațiile nonguvernamentale, mass-media, orașenii, comunitățile urbane ș. a.

III. Codurile culturale sau, altfel spus, infrastructura nematerială a orașului (concepte, idei, valori, produse culturale, legende, topos), tot ceea ce orașul generează nematerial. Codurile culturale se deosebesc după topul său (filosofice, sociale) și după proporții (cartier, oraș, țară) și se percep doar emoțional. La moment, în majoritatea orașelor predomină coduri culturale globale [6], [10]¹.

Reieșind din acest model, orașul este o structură complexă, iar cele trei straturi sunt interdependente, fiecare influențând asupra formei și calității tuturor elementelor ce se conțin în aceste straturi. Atunci când toate aceste straturi interacționează, comunică, se schimbă reciproc, atunci are loc dezvoltarea orașului. Iar modul în care într-un oraș se formează și activează comunitățile urbane depinde de aceste trei straturi, adică de spațiul urban, după cum am menționat mai sus, dar și de calitatea relațiilor cu alți actori în viața orașului: de politica urbană pe care o are administrația orașului, de interesele economice pe care le urmăresc oamenii de afaceri ce investesc în oraș, în ce mod mass-media reflectă realitatea urbană, și, desigur, depinde de acele sensuri culturale care se formează și se generează în societate, de acele emoții care apar atunci când vorbim unde este „la modă” sau este periculos să te afli în oraș.

Din această perspectivă, comunitățile urbane sunt o parte componentă a orașului, plasată în cel de-al doilea strat al acestui model (relații sociale), care se formează în raport cu spațiul urban și care are capacitatea de a reproduce coduri culturale globale și de a genera coduri culturale noi, locale. Pentru cercetarea de față mai este relevant rolul pe care îl au comunitățile urbane, după părerea lui S. Murunov. Acesta le vede drept un catalizator social, care generează noi scenarii în viața urbană. Organizându-se în comunități, orașenii generează evenimente, organizează activități și în cele din urmă aceștia capătă o nouă experiență socială, se consolidează apartenența la teritoriu, se lărgește cercul de cunoștinți [7].

Pe lângă spațiu, relații sociale, cultura internă a comunităților urbane, S. Murunov mai evidențiază niște premise care sunt absolut necesare pentru ca

aceste comunități să fie lucrative și reale (comunitate reală versus comunitate virtuală), adică cu adevărat să se înscrie în stratul de relații sociale ale orașului. Este vorba de niște competențe sociale care asigură funcționalitatea comunităților urbane, și anume: 1) formarea ideologiei (formularea misiunii, scopurilor comunității), 2) comunicarea (livrarea mesajelor membrilor comunității) și 3) organizarea (logistica evenimentelor pentru o bună derulare a acestora) [7]. Aceste competențe sociale pot aparține unui singur om sau mai multor, important să fie asigurate pentru a face posibilă realizarea acțiunii/evenimentelor. În mod deosebit este subliniată comunicarea în sânul comunității. Fiind bazate pe principii democratice, în majoritatea cazurilor are loc comunicarea orizontală, ceea ce permite ca fiecare membru să se simtă egal și confortabil. V. Vakhshayn remarcă: „tot mai des comunicarea figurează în calitate de sursă de solidaritate a comunităților de tip nou” [5, p. 24]. Comunicarea, cel mai deseori, are loc prin intermediul rețelelor sociale. În decursul cercetării am observat că există comunități virtuale cu canale de comunicare bine organizate, dar ele nu părăsesc spațiul virtual și nu se fac prezente în spațiul urban real. Însă dacă comunitățile urbane există în spațiul urban real, atunci ele există neapărat și în spațiul virtual (de aici, poate, ar putea porni o altă cercetare despre relațiile dintre spațiul virtual și cel real, rolul instrumentelor media ș. a.).

Reieșind din cele expuse mai sus, în cercetarea de față a comunităților urbane vom utiliza următoarea definiție a acestora: „comunitatea urbană constituie un grup autoorganizat care prin activitățile sale îndeplinește funcția de catalizator social, iar membrii grupului au legături emoționale strânse și împărtășesc aceleași interese în limitele unui anumit spațiu urban”. Conform acestei definiții, multe dintre grupurile autoorganizate în spațiul urban ar putea fi numite comunități – fie că e grupul de tineri ce fac sport regulat în curtea blocului, fie muzicienii care se adună în parc, fie bunicuțele ce stau pe bănci în fața blocului, sau bărbații ce își dau întâlnire pentru a juca dame. Atâta timp cât au loc interacțiuni sociale, interese comune și generarea de evenimente în spațiul urban, putem vorbi de diverse comunități urbane fiindcă orașul în sine oferă condițiile pentru funcționarea acestora. Adevărată este observația lui R. Park: „în oraș, la libertate, fiecare individ, oricât de excentric ar fi, neapărat își va găsi acel mediu în care își va putea dezvolta, într-un oarecare mod, specificul naturii sale. Și o comunitate mică uneori rabdă excentricitatea, iar orașul deseori chiar o răsplătește. Fără îndoială, orașul atrage anume prin ceea ce orice tip de om – fie infractor sau cerșetor, precum și un geniu – oricând va găsi o companie, iar viciul sau talentul care era ținut mai în strâns în sânul familiei sau în granițele înguste ale unei mici societăți își gă-

sesc aici climatul moral în care va înflori” [8, p. 12].

Însăși prin faptul că orașul este o constelație complexă a spațiului, interacțiunilor sociale, culturii, varietatea comunităților urbane este corespunzătoare. Unii autori conectează apariția comunităților în orașe cu procesele de democratizare ale societății, unde, datorită consolidării participării civice, are loc formarea comunităților de activiști. „Mobilizarea inițiativelor civice apare drept un răspuns la noile scindări sociale și intensificarea polarizării ca o consecință a neoliberalismului și proceselor de globalizare, precum și a transformării puterii și autorității statului” [2, p. 13]. În așa mod, orașele oferă spațiul pentru protest, pentru contestare, ceea ce a dus la mobilizarea cetățenilor în grupuri, în comunități. Astfel, comunitățile urbane pot să difere după scopul pe care și-l propun (practicarea sportului, interese culinare, proteste față de autorități etc.), însă le putem considera comunități urbane atunci când au la bază aceleași caracteristici menționate mai sus: autoorganizare, valori și interese comune, comunicare orizontală, interacțiuni sociale, acțiuni reale în spațiul urban.

În conformitate cu definiția și metodologia propusă în studiul de față, în orașul Chișinău am putut depista mai multe comunități ce diferă după scopurile, evenimentele și sensurile culturale ce le generează. Astfel, am putea menționa: Rețeaua Civică Urbană – rețea informală de activiști care au drept scop sporirea participării civice în dezvoltarea orașului, creșterea transparenței decizionale. Cu scopuri similare vine Platforma de activiști „Pentru Chișinău” (Городская платформа «За Кишинев»), totuși, această comunitate este mai slabă, mai rar generând evenimente în spațiul urban. În Chișinău s-au coagulat niște comunități (predominant de tineri) pe lângă scenele culturale alternative, printre acestea se numără Teatrul Spălătorie, Apartament Deschis, Art-Labyrinth. Sunt și comunități profesionale, de exemplu specialiștii din IT se întâlnesc la Generator Hub, iar inginerii, tehnicienii – la Makers Moldova. Am observat și niște comunități care se deosebesc prin limba de comunicare. De exemplu, preponderent vorbitorii de limba rusă se regăsesc în comunitatea City Quest/City Quiz, datorită evenimentelor organizate de Asociația de Jocuri Intellectuale din Republica Moldova, care periodic organizează jocuri de tip detectiv pe teritoriul orașului sau organizează jocuri-teste, cu o periodicitate regulată și o participare înaltă. Pentru a descrie detaliat specificul și funcționarea comunităților urbane din or. Chișinău, este nevoie de un studiu mai aprofundat, ce urmează să fie realizat în timpul apropiat.

După cum am văzut în articolul de față, orașul este o structură complexă ce creează premise pentru

diverse procese sociale. Modelul „orașul în trei straturi” ne-a permis să facem o „disecție” o orașului, ceea ce ne-a ajutat să localizăm comunitățile urbane. Deși, în fond, comunitățile urbane se regăsesc în cel de-al doilea strat – sistemul de relații sociale – totuși acestea au tangențe directe cu primul strat – infrastructura materială, căci se regăsesc în granițele teritoriale ale orașului, cât și cu cel de-al treilea strat – infrastructura nematerială, fiindcă membrii comunității împărtășesc anumite valori și interese. Comunitățile urbane sunt diverse după scop și ideologie, însă asemănătoare după premise, comunicare, structură și impact social – de la democratizarea societății până la îmbogățirea experienței zilnice a orașenilor. În baza cadrului teoretic definit în acest articol, vor continua cercetările de teren în orașul Chișinău, unde vor fi analizate mai aprofundat comunitățile urbane, ceea ce, sperăm, va fi subiectul unei viitoare publicații.

Note

¹ Mai multe detalii despre modelul „Orașul în trei straturi” pot fi regăsite în lecția publică a lui Sveatoslav Murunov, disponibilă on-line: <https://www.youtube.com/watch?v=aay7qjlu2Ug&t=1541s> (vizitat 25.03.2017).

Referințe bibliografice

- Jacobs Jane. The death and life of great american cities. New York: Vintage Books Edition, 1992, 458 p.
- Jacobsson K. Urban Grassroots Movements in Central and Eastern Europe. New York: Routledge, 2015, 322 p.
- Harvey D. The write to the City. In: New Left Review 53, September-October 2008: <https://newleftreview.org/II/53/david-harvey-the-right-to-the-city> (vizitat 11.04.2017).
- Lefebvre H. Writings on Cities. Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1996, 251 p.
- Вахштайн В. К концептуализации сообщества: еще раз о резидентности или работа над ошибками. In: Социология власти, 2013, № 3, стр. 8-26.
- Мурунов С., Юртаева Я. Viva la urbanistas. In: Пензенский бизнес-журнал. 2015, № 9, p. 2-4.
- Мурунов С. Городские сообщества, социальное проектирование. In: https://www.academia.edu/8982391/Городские_сообщества_социальное_проектирование (vizitat 10.04.2017).
- Парк Р. Город как социальная лаборатория. In: Социологическое обозрение. Том 2, 2002, № 3, p. 3-12.
- Тыканова Е., Хохлова А. Траектория самоорганизации локальных сообществ в ситуациях оспаривания городского пространства. In: Социология власти, 2014, № 2, стр. 104-122.
- Центр Прикладной Урбанистики. Социальное проектирование. Методология и применение. In: <http://www.tboil.ru/tboilevents/files/eventfiles/1770/Соцпроектируй%20и%20Точка.pdf> (vizitat 25.03.2017).

References

1. Jacobs Jane. The death and life of great american cities. New York: Vintage Books Edition, 1992, 458 p.
2. Jacobsson K. Urban Grassroots Movements in Central and Eastern Europe. New York: Routledge, 2015, 322 p.
3. Harvey D. The write to the City. In: New Left Review 53, September-October 2008: <https://newleftreview.org/II/53/david-harvey-the-right-to-the-city>. (visited 11.04.2017).
4. Lefebvre H. Writings on Cities. Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1996, 251 p.
5. Vakhshayn V. K kontseptualizatsii soobshestva: esheo raz o rezidentnosti ili rabota nad oshibkami. In: Sotsiologiya vlasti, 2013, nr. 3, p. 8-26.
6. Murunov S. Yurtaeva Ya. Viva la urbanistas. In: Penzenskii biznes-jurnal, 2015, nr. 9, p. 2-4.
7. Murunov S. Gorodskie soobshestva, sotsial'noe proektirovanie. In: [https://www.academia.edu/8982391/Городские сообщества социальное проектирование](https://www.academia.edu/8982391/Городские_сообщества_социальное_проектирование). (visited 10.04.2017).
8. Park R. Gorod kak sotsial'naia laboratorii. In: Sotsiologicheskoe obozrenie, Vol. 2, 2002, nr. 3, p. 3-12.
9. Tykhanova E. Chochlova A. Traektorii samoorganizatsii lokal'nyh soobshestv v situatsiih osparivaniia gorodskogo prostranstva. In: Sotsiologiya vlasti, 2014, nr. 2, p. 104-122.
10. Tsentri Prikladnoi Urbanistiki. Metodologiya i primenie. In: <http://www.tboil.ru/tboilevents/files/eventfiles/1770/Соцпроектируй%20и%20Точка.pdf> (visited 25.03.2017).

Maria Axenti (Chişinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Мария Аксенти (Кишинев, Республика Молдова). Научный исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Maria Axenti (Chisinau, Republic of Moldova). Scientific researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: marya.axenti@gmail.com

Mariana RUSU

TRADIȚIA – COORDONATĂ DEFINITORIE A IDENTITĂȚII CULTURALE

Rezumat

Tradiția – coordonată definitorie a identității culturale

În procesul globalizării, promovarea tradiției și a obiceiurilor locale și zonale este un deziderat al afirmării identității cultural-naționale. Credem că cea mai mare greșeală a unui popor este să-și uite și să-și renege moștenirea culturală, acea zestre transmisă din generație în generație, mai ales în condițiile în care aceasta devine un generator de sentimente și atitudini prin care grupurile și indivizii își afirmă apartenența la o cultură. Scopul articolului este de a releva importanța tradiției atât pentru vizibilitatea noastră în contextul culturii universale, cât și pentru valorizarea și eternizarea culturii și specificității proprii, identitatea noastră ca popor putând să rămână vie numai prin conservarea moștenirii culturale. Fiecare fapt de cultură tradițională din zonele Republicii Moldova vorbește despre particularitatea și specificul nostru național, fiecare cu farmecul și specificul lor, vin să integreze patrimoniul nostru cultural în contextul celui universal. Ne propunem, astfel, să oferim câteva interpretări conceptuale ale termenului de tradiție și plasăm accentul pe valorificarea identității culturale prin tradiție. Rezumând, vom sublinia că identitatea națională se definește prin trăsături proprii, unice cum ar fi limba, cultura, religia, dar și prin respectarea obiceiurilor, tradițiilor, cutumelor specifice comunității naționale, acestea rămânând să reprezinte pentru popor adevărate forțe motrice care trebuie redescoperite, păstrate și valorificate.

Cuvinte-cheie: tradiție, identitate cultural-națională, globalizare.

Резюме

Традиция – основная определяющая культурной самобытности

В процессе глобализации продвижение традиций и местных обычаев является постулатом утверждения национальной культурной идентичности. Мы считаем, что самая большая ошибка народа – забывать и отрицать свое культурное наследие, особенно в условиях, когда оно, передаваемое из поколения в поколение, становится генератором чувств и отношений, в соответствии с которыми группы и отдельные лица подтверждают свою принадлежность к культуре. Целью данного исследования является выявление значимости традиций для нашего восприятия в контексте мировой культуры, для освоения и осмысления важности культуры и своеобразия, так как сохранение идентичности народа возможно только

при сохранении культурного наследия. Каждый факт традиционной культуры в каждом районе Молдовы говорит о нашей национальной конкретности и самобытности, каждый со своей спецификой и очарованием приводит к интеграции нашего культурного наследия в контексте универсальности. Также автор предлагает некоторые концептуальные интерпретации термина *традиции*, уделив особое внимание освоению культурной идентичности через традицию. В заключение подчеркивается, что национальная идентичность определяется своими собственными уникальными характеристиками, такими как язык, культура, религия, а также соблюдение обычаев, традиций конкретных национальных сообществ, которые являются для народа подлинными движущими силами, которые следует заново открывать, сохранять и осваивать.

Ключевые слова: традиция, национальная культурная идентичность, глобализация.

Summary

Tradition – the defining coordinate of the cultural identity

In the process of globalization, promoting the tradition and local and zonal customs is a desideratum of affirmation of cultural-national identity. We believe that the biggest mistake of one people is to forgive and to reject the cultural heritage, that dowry transmitted from generation to generation, especially when it becomes a generator of feelings and attitudes by which groups and individuals affirm their belonging to a culture. The purpose of the article is to reveal the importance of tradition for our visibility in the context of universal culture as well as for valorisation and perpetuation our own culture and specificity, our identity as a people able to remain alive only by preserving the cultural heritage. Every fact of traditional culture in the areas of the Republic of Moldova, speaks about our national specificity and specificity, every with their charm and specificity, come to integrate our cultural heritage in the context of the universal treasure. We also propose to offer some conceptual interpretations of the term of tradition we emphasize the valorisation of cultural identity through tradition. In summary, we will emphasize that national identity is defined by its own unique features such as language, culture, religion, but also by respecting customs, traditions specific to the national community, they remain to represent for the people real driving forces, which must be rediscovered, preserved and exploited.

Key words: tradition, cultural-national identity, globalization.

Identitatea națională revine ca o problemă de maximă relevanță în contextul globalizării, societățile devin vădit interesate de renașterea propriei identități naționale și caută să dea un răspuns la întrebarea „Cine suntem?”. Răspunsul la această întrebare își are rădăcinile în trăsăturile proprii ale unei națiuni, în limbă, cultură, religie, dar și în obiceiurile, tradițiile și cutumele specifice comunității naționale. Originalitatea fiecărui popor constă în modul de gândire și de concepere a lucrurilor, în credința sa, în limbă, dar în mod deosebit în tradiții și obiceiuri, deoarece acestea oglindesc cel mai bine mentalitatea și personalitatea poporului.

În secolul al XXI-lea a vorbi despre tradiție și obiceiuri, a le acorda teren de cercetare, ar părea să însemne că rămânem în urma societății, sau că privim prea mult în trecut, ori că promovăm idei perimate și că ar trebui să acordăm timp și spațiu subiectelor de actualitate, nu celor aflate la *periferiile istoriei*. Trecem însă prea ușor cu vederea faptul că tradiția reprezintă acea sumă de valori, acea experiență comunitară, în mijlocul căreia ne naștem și de la care plecăm, uităm că în obiceiurile „de acasă” se regăsesc acele imbolduri mentale, afective și spirituale care ne orientează, de multe ori, în forme mai mult sau mai puțin vizibile, opțiunile, deciziile și comportamentul.

Într-o epocă în care schimbările au o viteză uluitoare, conștientizarea, păstrarea și promovarea tradițiilor și obiceiurilor este o condiție *sine quanon* a continuității și păstrării specificului național.

Motivația fundamentală a abordării temei rezidă în importanța pe care o reprezintă tradițiile și obiceiurile pentru existența umană în general, pentru supraviețuirea popoarelor în cadrul alterității și pentru continuitatea noastră ca popor, în special. Subiectul este oportun și necesar pentru cercetare, pentru că permite de „< ...> a descurca cauzalitatea tradițiilor, a afla elementele care au contribuit la fixarea lor, de unde vin înrâuririle exterioare sau ce este particular pământului acestuia în care vedem lumina zilei și unde ne îngropăm, este cea mai utilă opera științifică pentru înțelegerea sufletului poporului nostru” [1, p. 4].

Cercetarea folclorului și a culturii tradiționale reprezintă nu doar o modalitate de autocunoaștere a unui popor, dar și o sursă de îmbogățire spirituală, o lecție de înțelepciune și învățăminte. „Lămurindu-l, nu reconstituim, prin urmare, specii vechi, ci descriem moduri de viață materială și de activitate spirituală. Modul lui material fiind obiceiurile; modul său spiritual fiind credințele” [11, p. 14].

În condițiile actuale ale globalizării, când se tinde către uniformizare și standardizare, este vital pentru promovarea noastră în spațiul statelor europene, pentru valorizarea și promovarea culturii și specificității proprii, cultivarea autenticității

tradițiilor și a obiceiurilor locale și zonale devenind un deziderat al afirmării identității culturale.

În acest context, ne referim la elementele care au contribuit la menținerea identității culturale, respectiv tradițiile și obiceiurile culturii populare, „primitive”, în accepția unora, dar nu de cultura savantă de import occidental, care și-a schimbat configurația de la o etapă istorică la alta, acceptând asertiunea că neamul nostru există în special prin făptura social-culturală a satului, adică a folclorului și a etnografiei sale [15, p. 5].

Din aceste considerente, identitatea etosului național nu poate fi înțeleasă fără a aduce în discuție ceea ce numim *folclor*, deoarece folclorul face parte din formele arhetipale de manifestare culturală și spirituală defnitorii ale identității etnice, dar și ale identității locale și zonale în diversitatea stilistică națională. În susținerea acestei idei, criticul literar Ovidiu Papadima aduce importante contribuții teoretice în legătură cu problema specificului național în domeniul folclorului, subliniind faptul că la fiecare popor el constituie o realitate incontestabilă și inconfundabilă, particularizându-se prin nuanțele și componentele specifice.

Fiecare fapt de cultură tradițională din zonele Republicii Moldova certifică particularitatea și specificul național, riturile și sărbătorile legate de „ciclul vieții omului”, de la Naștere și până la Învmormântare, sărbătorile de iarnă, religioase sau ocazionale, cu farmecul și specificul lor, integrând patrimoniul cultural în contextul celui universal. În această ordine de idei, vom menționa tradițiile și obiceiurile de iarnă, colindele, ouăle încondeiate, iile revalorificate de marii designeri, bucătăria tradițională, ospitalitatea basarabenilor, covoarele tradiționale, obiectele artistice ale meșterilor populari și alte elemente defnitorii ale culturii noastre.

În spațiul ce urmează, ne-am axat pe explicarea termenului de tradiție, care deseori este folosit eronat și în diferite contexte decât cel solicitat. Etimologia latină a cuvântului *tradiție* exprimă ideea transmiterii. Atestat în anul 1268 [16], *traditio*, derivat al verbului *tradere*, însemna „a da mai departe, a transmite” [6, p. 8], accentul plasându-se pe sensul concret, material: cel de a da ceva cuiva din mână în mână, a încredința ceva cuiva. Dintr-o altă perspectivă, bunul transmis putea fi o învățătură sau un obicei, care, în sens figurat, este tot o *traditio*. Pentru o bună perioadă de timp, utilizarea cuvântului *tradiție* a oscilat între sensul de acțiune și cel de obiect, lucru. De exemplu, în jurisprudență, la început, era utilizat cu sensul de „a livra un obiect, de-a fi transmis noului proprietar” [16], iar în accepția teologică cuvântul *traditio* este întâlnit în Cărțile Sfinte cu sensul de *a da*, de *a comunica altora*, astfel, de-a lungul timpului, în gândirea creștină termenul s-a înrădăcinat cu sensul de „a comunica învățătura transmisă prin grai viu

a adevărilor creștine” [6, p. 8]. Utilizarea cuvântului tradiție cu sensul pe care-l are astăzi a fost atestată în anul 1624 într-o traducere a lui André Maugars a lucrării lui Francis Bacon *Of the proficience and advancement of learning, divine and human* (1605), unde tradiția se definea ca „ensemble de manières de faire et d’agir qui constitue un héritage du passé” (ansamblu de obiceiuri de a face și de a cunoaște care constituie un tezaur al trecutului – trad. aut.) [14].

Între timp, definirea și interpretarea termenului s-a făcut în sociologie, culturologie, etnologie, antropologie, psihologie, religie, istorie, estetică etc., în fiecare domeniu având definiții diferite. Cea mai uzuală definiție este cea oferită de Dicționarul explicativ al limbii române, care notează că tradiția este „un ansamblu de concepții, de obiceiuri, de datini și de credințe care se statornicesc istoricește în cadrul unor grupuri sociale sau naționale și care se transmit (prin viu grai) din generație în generație, constituind pentru fiecare grup social trăsătura lui specifică” [8, p. 1101]. În așa fel, sintetizând, putem afirma că fundamentul unei culturi îl constituie anume tradiția. De altfel, ideea de specific național-cultural se referă în primul rând la tradiție și la problema unității organice a unei culturi.

În susținerea ideii că identitatea și conștiința de sine ale unei culturi au ca fundament tradiția, Henri Wald susținea că „tradiția este în cultură ceea ce ereditatea este în natură: activă, dinamică, vectorială. Și deoarece nu se poate gândi în afara unei limbi, orice creație este tradițională, dezvoltă tradiția comunității în care s-a născut și a crescut creatorul. Nu te naști nici român, nici evreu, ci devii român sau evreu pe măsură ce te înalți din natură în cultură și pătrunzi mereu mai adânc în tradiția comunității în care vorbești și gândești. Tradiția nu ține de sânge, ci de minte; nu e naturală, ci culturală” [17, p. 282].

În viziunea lui Ernest Bernea, tradiția reprezintă un lucru concret, ceea ce ne este dat, în definirea ei regăsindu-se ideea de moștenire, de trecere din generație în generație. Tradiția devine pentru el o formă și o realitate tradițională și socială, un chip al ființei colective, prezent continuu în acea ființă [3, p. 34].

La rândul său, Simion Mehedinți spunea că tradiția este „un fel de ciment ascuns care cuprinde, care strânge la un loc toți indivizii unei formațiuni etnice” și „o sumă de idei, de sentimente care dă unui popor coeziune, făcându-l să se simtă într-o unitate etnică” [10].

În încercarea de a defini tradiția, Nichifor Crainic în studiul său *Sensul tradiției* face o frumoasă paralelă între aceasta și sânge, care este privit „ca un simbol al permanenței vii în tristețea «marii treceri». Sângele însuși e o tradiție, e tradiție biologică. E ceea ce se predă, ceea ce trece de la unul la altul, de la mamă la copil, de la o generație la alta. El trece și totuși rămâne, noi rămânem și totuși trecem. Dar

atât cât suntem – un moment produs al unei serii – suntem prin tradiția permanentă a sângelui. Se poate o tradiție mai vie și mai actuală decât tradiția sângelui? Cei de ieri au fost prin el, cei de azi suntem prin el, cei de mâine vor fi prin el. El e legătura atât de vizibilă și atât de misterioasă a vieții” [5, p. 6]. În accepția sa, „tradiția noastră eternă își are sediul în popor și în expresia lui multiplă, care e cultura populara ca produs etnic. Ea stă într-un anume fel de a poetiza, într-un anume fel de a plasticiza, într-un anume fel de a cânta, într-un anume fel de a filosofa, într-o anume atitudine față de natură și față de Dumnezeu” [5, p. 6].

Ovidiu Papadima tratează și el tradiția prin prisma continuității și permanenței neamului, pentru el tradiția nu este doar un mod de a gândi, este și un fel de a trăi. „Ea nu se organizează în adevăruri abstracte, ci în închipuiri de viață și pentru viață. De aceea e o ordine etică în adâncul ei și estetică în expresiile sale. În consecință, nu va căuta deloc să-l despartă pe om de trupul lui, de viață, de pământ” [11, p. 9]. În așa fel, prin tradiție putem surprinde totalitatea umană, simultan, în unicitatea și infinita sa diversitate.

Privită din unghiul permanenței, tradiția prelungește existența fiecărui grup etnic, îi conferă durată, acțiune, implicare, vizibilitate și continuitate în sistemul valorilor. Aceasta incumbă „natura umană”, dar nu o face în mod rigid, ci modelându-o-se prin valorile culturale ce sunt interiorizate individualizat și exprimă idealuri ce aparțin unei colectivități distincte, idealuri ce pot deveni permanente. Dar, ca moștenirea culturală primită de la înaintași să poată deveni tradițională, trebuie ca cel puțin un subiect să își aducă aminte că un anumit obiect/obicei/practică/rit a existat în trecut și să vrea ca el să existe în continuare [7]. În aceste condiții, tradiția apare ca credință în valoarea ei, drept o idee care exprimă o judecată de valoare, ce se instituie în urma unui act de valorizare, care este actul de prețuire, de apreciere a produselor creației umane. Actul valorizării are loc numai la nivelul conștiinței sociale și se efectuează în virtutea unor criterii obiective, care nu sunt elaborate de individ, ci sunt condiționate în mod istoric și social.

Asupra înțelegerii noțiunii de tradiție se concentrează și Henri H. Stahl, oferind o definiție din perspectivă sociologică, potrivit căreia „tradiția” este un fenomen de durată, de statornicie a structurilor sociale materiale și spirituale, precum și de „repetiție” a acțiunilor umane, în parte prin mecanismul „imitației”, al contaminării de la om la om, în cadrul proceselor sociale specifice oricărei „conviețuirii” sociale [15, p. 251]. Potrivit autorului, tradiția este un fenomen de continuare, de rămânere pe loc, de statornicie, a unor stări de fapt, care se pot materializa în două forme de bază. Astfel, există *continuități mecanice*, care se transmit fără intervenția conștient urmărită a oamenilor și altele *conștiente*, având loc

cu participarea deliberată a oamenilor, în sânul elaborărilor mintale ținând deci de psihologia și rațiunea umană [15, p. 252].

O idee interesantă pe care o întâlnim în studiul lui H. Stahl este că tradiția se învață de la ceilalți membri ai grupului în care se intră, iar „culturile folclorice *nu se moștenesc* de la bătrâni la tineri, din generație în generație, ci *se continuă* necurmat în sânul aceluiași grup social, atâta vreme cât acest grup continuă a exista” [15].

O interpretare a tradiției din punct de vedere juridic, promovând conceptul de tradiție juridică (națională), este oferită de H. P. Glenn. Pentru el tradiția, departe de a fi moartă, este un fenomen general, „din ce în ce mai modernă, care depășește conceptul de sistem îmbătrânit” și are un caracter normativ, de conduită [9]. Utilizarea termenului de tradiție cu sensul de normă juridică/constituțională este folosită și în articolul 6.3 al Tratatului privind Uniunea Europeană (TUE), în care se menționează că „drepturile fundamentale, astfel cum sunt garantate prin Convenția europeană pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale și astfel cum rezultă din tradițiile constituționale comune statelor membre, constituie principii generale ale dreptului Uniunii”.

O interpretare în aceeași cheie a „modernității” tradiției o găsim la J. Pouillon, primul antropolog care vorbește despre tradiție la timpul prezent. Din anul 1975 el definește tradiția ca o „retro-proiecție”, invalidând astfel ipoteza esențială de „moștenire conservată”. Potrivit lui, tradiția nu este ceea ce a fost întotdeauna și nu a fost niciodată un simplu produs al trecutului, ci mai degrabă o invenție, „o interpretare a trecutului făcută în conformitate cu standardele contemporane” [12, p. 160]. „Societățile care se numesc moderne nu sunt societăți rupte de trecutul lor: ele sunt reorganizate în funcție de necesitățile prezente, găsindu-și puncte de reper în trecut”. După el, cercetători ca E. Hobsbawm și G. Lenclud au abordat acest mod de interpretare, potrivit căruia tradiția este o „invenție” a prezentului [3].

Așadar, 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. Astfel, tradiția reprezintă partea activă a moștenirii culturale, ceea ce rămâne viu din trecut, și înglobează elementele care acționează modelator asupra prezentului cultural.

Nu putem să ne opunem realității și nici procesului de inovare, modernitatea există și nu poate

fi negată, însă nu trebuie să uităm că inovația nu are sens fără tradiție. Tradiția nu trebuie identificată mecanic cu trecutul, și nici nu trebuie plasată la periferiile istoriei. Chiar dacă timpul a diluat unele credințe, obiceiuri sau ritualuri, tot el ne-a demonstrat că am rezistat și ne-am menținut ca popor prin limbă, tradiție și obiceiuri.

Abordând problema tradiției, ar trebui să încercăm să găsim o cale de mijloc, să nu fim nici *tradiționaliști*, adică să ținem de perpetuarea modelelor clasice și să negăm inovația, dar nici *moderniști*, respingând orice influență tradițională și adoptând tot ce este nou. Anume tradițiile stau la baza modelelor moderniste, fără de care societatea actuală nu ar evolua, fiind necesară păstrarea unui echilibru continuu, conform lui M. Relea, „adaptabilitatea și schimbarea e o sabie cu două tăișuri. Ea poate însemna evoluție, inteligență, finețe, suplețe, progres, după cum poate însemna lașitate, duplicitate, șiretenie, superficialitate” [13, p. 90].

Tradițiile s-au cristalizat în mod istoric, acestea conțin trăsăturile specifice ale memoriei și psihologiei naționale și sunt o componentă esențială a conștiinței de sine a poporului. În procesul identificării deosebirilor dintre popoare, obiceiurile joacă un rol decisiv, fiind una dintre cele mai caracteristice trăsături definitorii ale poporului.

Zamfir Arbure, în monografia „Basarabia în secolul XIX” (1898), analizând obiceiurile și moravurile țăranului român din Basarabia, scria că acestea „arată cât se poate de bine caracterul blajin, ospitalier și umanitar al neamului din care se trage” [2, p. 158], iar evenimentele importante din viața omului, nunta, căsătoria etc. „sunt prilejuri pentru a da pe față aceste însușiri sufletești, încât în ele, ca într-o oglindă, se reflectă caracterul său național” [2, p. 159].

În perioada totalitarismului comunist, încercarea distrugerii tradițiilor naționale a ruinat originalitatea popoarelor, a avut drept consecință deznaționalizarea și alte fenomene negative ce se resimt astăzi destul de pregnant. Paradigma sovietică în materie de „conservare și perpetuare” a tradițiilor populare a încercat să distrugă dimensiunea vie a culturii populare, nu s-a limitat doar la manipularea tradițiilor populare prin folclorizare, dar a creat și unele noi, ridicând din temelii un întreg sistem ceremonial numit „sistemul socialist de ceremonii și sărbători”. Tradițiile și obiceiurile au fost folosite ca ideologie, în scopuri politice. „Noile tradiții și obiceiuri” trebuiau să corespundă timpului [18, 19]. Astfel, „după biruința Marelui Octombrie a început decizia în masă a păturilor largi ale populației de la religie, biserică și obiceiuri arhaice. Oamenii socialiști au simțit nevoia să sărbătorească pe nou nașterea copilului”. În cinstea nașterii copilului au început să apară noi ritualuri – „octombrina, zvezdina, botezul roșu” [18, p. 88], la care colectivul „își lua obligația

să educe copilul în spiritul moralei comuniste”. Și pentru că era important ca societatea să cunoască și să respecte aceste ritualuri, se formau comisii speciale care aveau misiunea „să desfășoare o muncă de educație și de lămurire în rândurile populației în ceea ce privește conținutul și forma noilor ritualuri și obiceiuri” [18, p. 89].

Rezumând cele menționate cu privire la tradiții și obiceiuri, vom sublinia că identitatea națională se definește prin trăsăturile proprii, unice, ale unei națiuni, cum ar fi limba, cultura, religia, dar și prin respectarea obiceiurilor, tradițiilor, cutumelor specifice comunității naționale, rămânând să reprezinte pentru popor adevărate forțe motrice, iar identitatea poporului se va datora conservării moștenirilor culturale, care trebuie redescoperite, păstrate și valorificate. Identitatea cultural-națională desemnează ceea ce avem specific ca popor și reflectă modul în care ne organizăm viața privată și viața publică, exprimă modul particular de a corespunde la constantele universale ale culturii: port, credință, tradiție, limbă și istorie.

Referințe bibliografice / References

1. Arbore Al. P. Însemnătatea cercetărilor etnografice pentru cunoașterea poporului român. Institutul de Arte Grafice „Alexandru Vlahuță”. București, 1930, 59 p.
2. Arbure Z. Basarabia în secolul XIX. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1898, 790 p.
3. Bernea E. Civilizație română sătească. București: Editura Vremea, 2006, 168 p.
4. Bouju J. Tradition et identité, Enquête [En ligne], 1995, nr. 2. In: <http://enquete.revues.org/313>; DOI: 10.4000/enquete.313 (vizitat 23.04.2017).
5. Crainic N. Sensul Tradiției. In: <http://www.crestinortodox.ro/religie/sensul-traditiei-nichifor-crainic,201769579.html> (vizitat 23.04.2017).
6. Cuisenier J. La tradition populaire. Presses Universitaires de France – PUF. Paris, 1995, nr. 1740, 127 p.
7. Capcelea V. Tradiția – esența, locul și rolul ei în existența socială. Bălți, 2011, 132 p.
8. Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București: Ed. Univers Enciclopedic, 1996.
9. Glenn H. P. La tradition juridique nationale. In: *Revue internationale de droit comparé*. Année 2003, vol. 55, nr. 2, p. 263-278.
10. Filimon I.-E. Cunoașterea, păstrarea și continuarea fondului artistic, folcloric și tradițional în școală. In: *Columna*, 2015, nr. 4.
11. Papadima O. O viziune românească a lumii. Studii de folclor. Ediția a II-a, revizuită. București: Editura SAECULUM, 1995, 191 p.
12. Pouillon J. Tradition: transmission ou reconstruction. In: J. Pouillon. *Fétiches sans fétichisme*. Paris: Maspéro, 1975.
13. Ralea M. Fenomenul românesc. Ediție de Constantin Schifirneț. București: Editura Albatros, 1997.
14. Rey A. Dictionnaire Historique de la langue Française. Le Robert. Paris, 1998.
15. Stahl H. H. Eseuri critice despre cultura populară românească. București: Editura Minerva, 1983.
16. Tiphaine Liu. Tradition et transmission: quel enjeu pour l'enseignement. In: <https://publicationsliu.files.wordpress.com/2014/11/note-tradition2.pdf> (vizitat 20.04.2017).
17. Wald Henri. Confesiuni. București: Editura Hasefer, 1998, 331 p.
18. Zelenciu V., Loskutova L. Noile sărbători, datini și ritualuri. Chișinău: Cartea Moldovenească, 1986, 110 p.
19. Zelenciu V., Popovici I., Loskutova L. D. Tradiții și contemporaneitate. Chișinău: Cartea Moldovenească, 1977, 104 p.

Mariana Rusu (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Мариана Русу (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Mariana Rusu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: marinarusu202@gmail.com

IN MEMORIAM
ПАМЯТИ ЕЛЕНЫ НИКОЛАЕВНЫ УСПЕНСКОЙ – АНТРОПОЛОГА,
«ПРОЖИВАВШЕГО КУЛЬТУРУ»



Российское востоковедение и петербургская гуманитарная наука понесли тяжелую, невосполнимую утрату: 8 ноября 2015 г. в Елабуге после тяжелой болезни на 59-м году жизни скончалась Елена Николаевна Успенская, замечательный этнограф и социальный антрополог, исследователь народов Южной Азии, ведущий научный сотрудник Центра политической и социальной антропологии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, доктор исторических наук, профессор СПбГУ, автор более 100 научных работ, в том числе 5 монографий. Е. Н. Успенская была признанным знатоком духовной и материальной культуры народов Индии, вела большую исследовательскую работу, осуществляла описание материалов коллекций Кунсткамеры.

С Еленой Николаевной мы познакомились в 2007 г. Эта встреча была не случайной – мы искали специалиста по этнографии и социальной антропологии Индии в качестве научного редактора для нашей книги о культуре и происхождении цыган. Проблема заключалась в том, что нужен был специалист не только по культуре, истории и этнографии, но также по теории индийской касты – одной из сложнейших исследовательских областей. Мы не знали, что в тот период Е. Н. Успенская начала работать над главным трудом своей жизни – книгой «Антропология индийской касты» (СПб.: Наука, 2010, 558 с.), но, прочтя ее публикации, а также М. К. Кудрявцева, поняли, что хотим работать именно с ними. Как позже выяснилось, и это не было случайностью: Елена Николаевна – ученица Михаила Константиновича, который к тому времени уже ушел, из

жизни. Он начал разработку теории этнокастовой общности, которую Е. Н. Успенская довела до конца. По признанию коллег, ее новаторские исследования в корне изменили стереотипные представления о касте и специфике индийского кастового строя и внесли существенный вклад в этнологию и социальную антропологию.

До последнего времени все публикации на тему происхождения цыган выходили за рубежом; немногочисленные работы были написаны преимущественно лингвистами, что оставляло неразработанными социально-антропологические аспекты проблемы – то, что, на наш взгляд, и должно составлять краеугольный камень подобных исследований. Исходя из современных смыслов названия индийских низкокастовых групп *dom*, от которого происходят этнонимы цыган Европы и Азии (ром, дом и лом), одни ученые считают их потомками «низших каст» или «разнокастового» населения, другие вообще отрицают их связь с цыганами. Исследуя источники по истории народов древней и средневековой Индии, мы обнаружили богатейший материал, указывающий на этническое происхождение названия *dom*. Стало ясно, что для понимания истории цыган и их генезиса как народа надо исследовать социальную историю и динамику социальных структур индийских обществ.

В лице Е. Н. Успенской мы нашли не только научного редактора, но и друга, и заинтересованного коллегу. Она была человеком, который «жил внутри культуры», примеряя на себя социальные смыслы: «Мы по-настоящему понимаем культуру тогда, когда на нас распространяются ее нормы». По ее признанию, она до конца осознала, что такое кастовое общество, когда в 1996–1997 гг. вместе с супругом В. Л. Успенским жила в Японии на положении жены профессора университета и должна была соблюдать ограничения и предписания, принятые в Японии для женщин этого статуса. Мы не ошибемся, если скажем, что регулярные поездки в Индию были для Елены Николаевны не только сбором полевого материала, но жизненно необходимым пребыванием «внутри живой культуры»: свободно говоря на хинди и одеваясь в индийских традициях, Е. Н. Успенская общалась «на равных» с представителями самых разных каст. Индийские реалии были в ее интерпретации логичными и понятными. Терпимость и какая-то солнечная просветленность, свойственные индийским мудрецам, находились в основе ее отношений с людьми.

Работа по редактированию книги длилась более года. Несмотря на расстояние (Е. Н. Успенская – жительница Петербурга, мы живем в Москве), она шла легко. Это было обусловлено близостью и даже идентичностью содержания целого ряда культурных традиций цыган Европы и народов Северной Индии, а также тем, как легко взаимно «читались» нами, авторами и редактором, цыганские и индийские культурные смыслы. Такое научное общение дает иногда больше, чем чтение множества книг.

Парадоксальным образом исследование о происхождении цыган, основанное на цыгановедческой проблематике, привело нас к выводам, объяснение которым мы нашли именно в работах Е. Н. Успенской. Став нашим консультантом по исторической этнографии Индии и кастообразованию и как научный редактор Елена Николаевна внесла значимый вклад в развитие цыгановедения. Прежде всего, важную роль в составлении окончательного текста книги и в формулировании выводов сыграла разработанная Е. Н. Успенской теория этнокастовой общности.

Почти неразработанной областью является культурологическое цыгановедение. Особенности генезиса представлений цыган о нечистоте, о социальном статусе, представлений о чужом и связанных с ними социальных практик и обозначений – эти и другие вопросы активно обсуждались и разрабатывались при участии Е. Н. Успенской. Ее голос хорошо слышен в нашей книге: наиболее значимые ее замечания мы оставили в подстрочных ссылках (Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Цыгане. Происхождение и культура. Социально-антропологическое исследование / Отв. ред. Е. Н. Успенская. М.–София: Парадигма, 2009, 828 с.).

Исследование цыган представляет особую сложность в связи с тем, что в ситуации двуязычия и бикультурности цыганских общин их культуры формируются как контактные, а

значит – смешанные. Это обстоятельство было (и остается) причиной недооценки древности формирования самосознания цыган как народа, их социальных и культурных констант. Роль Е. Н. Успенской состоит в ее вкладе в осмысление этих архетипических универсальных структур. В наших сегодняшних исследованиях мы обращаемся к ним как к источнику устойчивости этнического самосознания и этнических социальных связей.

Елена Николаевна вплоть до последнего времени ездила в экспедиции в Индию, работала в европейских колониальных архивах. В последние годы наше сотрудничество развивалось медленнее, чем нам хотелось бы; она подготовила только две небольшие публикации по индолого-цыгановедческой проблематике. Одна – статья на болгарском языке (Успенска Е. Н., Смирнова-Сеславинска М. В. Индийският грихапати и ромският *pativalo manush*. In: *Andral*, № 53-54. Sofia, 2009, с. 48-52), другая – тезисы доклада на конференции Международного цыгановедческого общества (Uspenskaya E. Hindu Culture Connotations for the Roma – Gadzhe Dichotomy from Anthropological Perspective. In: *Book of Abstracts. 2014 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies*. Bratislava: Institute of Ethnology SAS, 2014, p. 115).

На этой конференции в Братиславе в сентябре 2014 г. мы увиделись с ней в последний раз. Она считала, что любые встречи и привязанности предназначены кармой, и это действительно так: нам посчастливилось разделить радость совместного творчества с прекрасным, светлым и мудрым человеком.

*Марианна СМИРНОВА-СЕСЛАВИНСКАЯ,
Георгий ЦВЕТКОВ*

JUBILEE

ЛУЧИ-СВЕТОЖАРЫ ТАТЬЯНЫ ЗАЙКОВСКОЙ (К 60-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)



В жизни у каждого человека есть свои жемчужины. У нее – любимая дочь, работа – поиск и, конечно, любовь. Их она, словно раковина-жемчужница, растила и холила. С радостью, болью и надеждой. Есть ли имя этому чуду? Одно на всех?

«Жемчужины» в ее сознании давно слились в неразделимое целое – в сложившуюся жизнь. И на вершине своей судьбы, оглядевшись, она вдруг ясно поняла: так вот оно, настоящее имя того, что так бережно пестовала: это – Счастье!

Родилась Татьяна весной. И принесла с собой в наш мир ее лучи-светожары. И все, кого осветила она однажды, несут теперь в себе тепло ее души, свет ума, отметины ее внимания.

И совсем не случайно, что в ареал научных интересов Татьяны Зайковской, доктора филологии, конференциара-исследователя, вошел язык как нить, связующая судьбы людей в языковой картине мира, увиденной ею во всем ее многообразии и многоцветье.

Словно нити мэрициора, сплелись в ее творчестве русская и молдавская речь. Она ищет и находит в них ноты дружества, блёстки народной мудрости и традиционной толерантности.

В яркую вязь, сплетенную этими языками, органично входит и болгарская нить. В 1981 году Татьяна Зайковская с отличием окончила

Софийский государственный университет (факультет славянской филологии, специальность «Болгарский язык и литература»), в следующем году – Кишиневский университет (специальность «Русский язык и литература»), определив тем самым на профессиональном уровне свои поиски в области межнациональной лингвистики. Эту связь укрепила стажировка в 2001 году при Институте болгарского языка БАН (София), а в недавнем 2012 дала о себе знать переводом книги болгарских сказок на русский язык, осуществленным ею с любовью и глубоким уважением к культурному достоянию братского народа. Активная деятельность Т. В. Зайковской в области болгаристики не прошла мимо внимания Посольства Болгарии в Республике Молдова, которое отметило ее труды своим Почетным дипломом (2014). В 1993 г. Т. В. Зайковская окончила аспирантуру при Институте русского языка РАН (Москва), а в 1994 – с блеском защитила диссертацию по проблемам молодежной речи.

Близость к человеку, его душе, исканиям выросшей смены помогли ей услышать современную речь молодежи, обнаружить источники расширения ее словарного запаса. Все это нашло отражение в монографии «Проблемы культуры молодежной речи (пути пополнения словарного состава молодежного жаргона)» (Chişinău, 2005). Работа была замечена специалистами и нашла понимание и отклик у самой молодежи.

С проблемами растущего поколения связано и ее соавторство в следующей работе – «Citind, învăț să fiu» («Читая, учусь быть») (Auxiliar didactic pentru profesori, diriginți, psihologi, școlari) («Дидактическое пособие для преподавателей, руководителей, психологов, учеников») (Chişinău, 2007).

Многолетние изыскания в области взаимодействия и взаимовлияний, проводимые в рамках Академии наук Молдовы (в Институте языка и литературы, Институте межэтнических исследований, Институте культурного наследия) вывели Татьяну Зайковскую на путь лингвокультурологии, психолингвистики и этнолингвистики, на проблемы распределения коммуникативных функций в разных социальных областях, на выявление национально-культурной составляющей в русском языке в сопоставительном анализе с болгарским и румынским. Исследователь-новатор, хорошо понимающий, что связь языка с практической деятельностью человека совершенно естественна, подчеркивает, что «макропроблематика язык – культура – этнос была основатель-

но заслонена изысканиями в области структуры языка, ограничившимися исследованиями языка „в себе и для себя”». Нельзя не видеть, замечает она, ссылаясь на исследователя Воркачева, что с конца XX века положение изменилось: «на место господствующей сциентистской, системно-структурной и статической парадигмы приходит парадигма антропоцентрическая, функциональная, когнитивная и динамическая, возвратившая человеку статус „меры всех вещей” и вернувшая его в центр мироздания»¹.

Исходя из этой новой реальности, складывающейся ныне в современной науке, и строит свои исследования Татьяна Зайковская, рассматривая человека как «культурномыслящую и культурночувствующую материю». «Человеческая индивидуальность, – замечает философ В. А. Кругликов, – живет не во временном вакууме. Благодаря способности преосуществления себя в мире духовных ценностей, человек с необходимостью погружает свою индивидуальность в культуру как в общечеловеческую память, запечатлевшую развитие духовности в результате событий культурного характера, и, обращаясь к ней как к живому, говорящему зеркалу, творит свою личность и свой образ»².

Отталкиваясь от этих методологических посылов, Т. Зайковская на поле общечеловеческой памяти ищет точки сопряжения языкового сознания русских, молдаван и болгар и прибегает к методам психолингвистических экспериментов.

Подводя итог своим исследованиям, она приходит к выводу о том, что «аксиологические вопросы лингвистики тесным образом связаны с проблемой понимания другого, с формированием диалога культур, что невозможно осуществить без осознания морально-этических установок, норм и правил иного народа, базирующихся на оценке. Современная ситуация в мире побуждает людей к поиску универсально значимых, непреходящих гуманистических ценностей посредством диалога культур»³.

В русле сказанного лежит и ее работа как одного из соавторов сборника «Узнаем друг друга лучше», созданного по проекту Центра «Prodidactica» (2005), переводчиком многих стихов и прозы для которого был и автор этих строк.

И, наконец, завершая свои рассуждения, связанные с означенной проблематикой, исследователь заключает: «Совершенно очевидным является то, что знание бытующей у другого народа системы социальных, нравственных и эстетических ценностей будет способствовать лучшему взаимопониманию на всех уровнях межкультурного диалога – от координирования действий до решения проблем, обоюдоважных для соседствующих культур. Не говоря уже о

том, что знакомство с иным миром ценностей, несомненно обогащает человека»⁴.

Известны коллективные монографии, которые украсила Т. В. Зайковская своими глубокими аналитическими статьями. Они вошли в книги: «Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии» (Chişinău, 2010) и «Этносоциологические и этнопсихологические процессы в трансформирующемся обществе: Слово и традиция» (Тирасполь, 2011). Ждет публикации сборник очерков «Национальный компонент в языке и тексте», а также монографический труд «Типология взаимопонимания: вербально-поведенческий аспект».

Основываясь на своих исследовательских разработках, Т. В. Зайковская прочитала ряд лекций в рамках спецкурсов по актуальным проблемам лингвокультурологии и этнопсихолингвистики в Славянском университете и в Педагогическом университете им. И. Крянгэ, принимала участие в экзаменационных комиссиях по защите дипломных работ и приему государственных экзаменов выпускников не только этих вузов, но и Комратского университета.

Живой интерес к быту, обычаям и народным традициям позволил Татьяне Зайковской заглянуть в глубины фольклора, раскрыть тайны народной символики, расшифровать загадку русского обряда «Стрела», восстановив его по крупицам – по строчкам старинных песен, рассыпанных по полю распространения русского фольклора исчезающих в тумане времени, но найденных в устнопоэтическом наследии русского населения Молдовы и возвращенного к жизни талантливым исследователем. Научная деятельность Т. В. Зайковской широка и многообразна. Она принимает участие в проектах Института культурного наследия, Национальной комиссии по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова, Центра «Межкультурный Диалог», Центра «Prodidactica» и др.

Результаты ее исследований достойно представляются ею на многочисленных национальных и международных конференциях и симпозиумах. Она опытный и ответственный организатор научных форумов. Большой резонанс получили в свое время организованные отделом конференции «Русские Молдовы: история, язык, культура» (1994) и «Славянские культуры в инонациональной среде» (1995), недавно успешно проведенная конференция, совместно с РЦНК, в связи с 25-летием деятельности Отдела «Этнология русских». Немало сил и энергии приложила Т. В. Зайковская, чтобы достойно представить научной общественности напряженную исследовательскую работу Отдела.

Т. В. Зайковская – активный член академического коллектива. Она – член Ученого совета ИКН АНМ (2006–2017), член редакционной коллегии «Журнала этнологии и культурологии» (2006–2009), ответственный редактор вышеуказанного издания (2010–2017), член научного профильного семинара по специальности «Этнология» – 612 (2013–2017), член экспертной комиссии «Лингвистика» Национальной Комиссии по аккредитации и аттестации (2012–2016). Труд ее отмечен пятью Почетными дипломами Академии наук Молдовы (2006, 2007, 2013, 2015, 2017). Ею опубликовано более 80 научных работ, в том числе две коллективные и одна индивидуальная монографии.

Обозревая обширное поле плодотворной научной деятельности Татьяны Викторовны Зайковской с высоты достигнутых ею результатов в

области лингвокультурологии, теории межкультурного взаимодействия и фольклорной этнопсихолингвистики, мы от всей души поздравляем видного ученого-лингвиста, одного из лучших болгаристов республики, неумоимого исследователя-новатора с очередным, успешно взятым рубежом в ее жизни и творчестве.

Пусть так же ярко и впредь горят лучи Вашей мысли – светожары, пусть по-прежнему несут они тепло Вашим близким, друзьям и коллегам, успеха, благополучия и дальнейшего процветания Вам, глубокоуважаемая и дорогая Татьяна Викторовна, новых прорывных достижений на благо нашей академической науки!

Константин ШИШКАН

RECENZII

Vitali SÎRF

**ДУМИНИКА ИВ. БЪЛГАРСКИТЕ ПРЕСЕЛНИЦИ В БЕСАРАБИЯ В КРАЯ НА ХVIII – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА ХІХ ВЕК В ИСТОРИОГРАФИЯТА.
КИШИНЕВ: S.Ș.B., 2015. 440 с.**

Știința istorică bulgară din ultimele secole a atins un nivel de elaborare destul de ridicat în problema strămutărilor forțate ale bulgarilor în Basarabia și stabilirii ulterioare a acestora în teritoriul nou, datorită numeroaselor lucrări ale savanților din diferite țări, care au și servit drept temelie pentru studiul istoriografic realizat de doctorul în istorie *Ivan Duminica*.

Monografia a fost elaborată, în viziunea noastră, la un nivel profesional pe deplin onorabil și în conformitate cu rigorile științifice. Autorul prezintă *prefața, patru capitole, încheierea* și un aparat științific sub formă de *bibliografie, listă de abrevieri și rezumat* în limbile rusă, română și engleză.

Chiar în debutul cărții, își spun cuvântul pe marginea lucrării autorului redactorii științifici ai acesteia, cunoscuții istorici bulgari *Kalcio K. Kalcev* și *Nicolai Cervencov*. Aceștia îi prezintă cititorului personalitatea autorului, activitatea științifică a acestuia pentru o perioadă de timp relativ scurtă și, în sfârșit, se opresc asupra monografiei propriu-zise, remarcând spectrul vast de calități ale acesteia și nivelul ridicat al valorii acesteia pentru știința istorică bulgară.

În *prefață*, I. Duminica definește importanța subiectului de studiu: în acesta se încearcă nu doar o simplă cercetare a contribuției concrete la studiul istoric al acestei probleme de către unii autori, dar și distribuția accentelor pe anumite subiecte de discuție, precum și expunerea aprecierii proprii pe marginea anumitor opinii și viziuni ale savanților și cercetătorilor referitoare la procesul îndelungat al strămutării bulgarilor în Basarabia și organizării vieții lor în teritoriul nou.

În *capitolul întâi*, autorul îi dezvăluie cititorului situația la tema: gradul de studiere a istoriei bulgarilor basarabeni pe parcursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea. Totodată, el efectuează o sistematizare a surselor păstrate în arhivele din Rusia, Ucraina, România, Bulgaria și Moldova și a publicării științifice a acestora, existente în prezent.

Capitolul doi este dedicat problemelor discutabile cu privire la strămutarea bulgarilor în Basarabia în perioada analizată: a) apariția și organizarea vieții la noul loc de trai a primilor strămutați; b) numărul total și componența socială ale acestora; c) periodizarea unică a valurilor de strămutare; d) locațiile din teritoriul Bulgariei contemporane, din care refugiații s-au strămutat cu traiul; e) locațiile în care aceștia au



locuit în tranzit; f) raportul dintre colonizarea populară stihinică și mișcarea de strămutare cu traiul realizată oficial; g) re-emigrarea bulgarilor în hotarele Cnezatelor Dunărene; h) relațiile reciproce ale refugiaților bulgari și boierilor moldoveni.

Capitolele trei și patru evaluează reflectarea în surse și în literatură a dezvoltării social-juridice și economice a coloniilor bulgare, precum și a progresului educativ, spiritual și politic al bulgarilor basarabeni în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

În *încheiere*, autorul prezintă concluziile, care se reduc, în fond, la enunțurile următoare: a) elaborările științifice în problema emigrării bulgarilor în Basarabia sunt diverse și, de regulă, depind de dezvoltarea istorică concretă a țării în care se efectuează; b) în pofida abundenței de lucrări în problema de studiu, care există în prezent, rămân necercetate și/sau cercetate insuficient o serie de subiecte de discuție (*v. mai sus*), pentru a căror elucidare se propune să fie antrenate nu doar documentele și materialele de arhivă noi, dar și publicațiile științifice, de popularizare a științei, care s-au aflat până acum în afara preocupărilor istoricilor.

Bibliografia este prezentată în compartimente: surse (manuscrite și publicate) și literatură (monografii, publicații sub formă de articole, teze, studii; separate sunt prezentate publicații informative).

În general, autorul a efectuat într-un mod profesionist o muncă enormă pentru examinarea problemei date. Acesta a introdus în circulație științifică

multe documente și materiale noi, în special surse românești și din istoriografia în limba română.

Este adevărat că autorul, deși a prezentat un material analitic și bibliografic bogat, nu a evitat unele omisiuni. Atrage atenția lipsa adnotării și rezumatului în limba bulgară, dar și a mențiunii că această lucrare reprezintă un text suplimentar al tezei cu același titlu, realizate de autor în anii studiilor de masterat și doctorat la Universitatea din Veliko Tărnovo „Sf. Kiril și Metodiu” (anii 2010–2014).

Titlul lucrării, în viziunea noastră, urma totuși să fie corectat, substituind sintagma strămutații bulgari prin noțiunea mai exactă bulgari-strămutați pentru a evita semnificația ambiguă a primei definiții (v. p. 15) și a extinde cadrul temporal al studiului – de la ultima treime a secolului al XVIII-lea până la mijlocul secolului al XIX-lea, cuprinzând astfel întregul proces îndelungat de strămutare de după Dunăre, legat, de regulă, de războaiele ruso-turce. În plus, în acest interval de timp de aproape un secol, se încadrează recensămintele din anii 1772–1773, 1774 și 1859, în care sunt consemnați și bulgari.

În pag. 13 se face referire la *Enciclopedia Mare a Rusiei*, dar în aceasta sunt comise inexactități evidente. Hoarda de Bugeac nu se afla în dependență de vasalitate de Hanatul Crimeii, ci era parte din acesta, adică nogaii Hoardei de Bugeac erau supuși ai Hanatului Crimeii. Sub protectoratul Imperiului Rus Hoarda de Bugeac a trecut nu în anul 1780, ci în 1770 și, în sfârșit, aceasta nu putea intra în componența Imperiului Rus propriu-zis în anul 1812, pentru că încă în 1807 se încheiase strămutarea pe etape (începând cu anul 1770) a nogailor Hoardei de Bugeac în Crimeea și în regiunea Kuban, strămutare realizată de comandamentul rus, dar și în regiunile guberniilor Ekaterinoslav și Herson.

Ar fi pe deplin bine-venită și justificată abordarea, într-un paragraf separat, a *problemei găgăuze*, în condițiile în care găgăuzii fac parte, deopotrivă cu grecii, albanezii, sârbii, din componența noțiunii de „strămutați bulgari”, dar care predomină spre deosebire de ultimii și cărora li s-a dedicat un mare număr de publicații științifice. În afară de aceasta, anume în prima jumătate a secolului al XIX-lea, găgăuzii nu numai că au fost separați oficial, în premieră, din numărul de bulgari ca un subgrup al acestora (1837)¹, dar și au fost consemnați în premieră, separat de bulgari, ca etnie independentă (1820)².

În capitoul IV, tot printr-un paragraf separat, în viziunea noastră, ar fi trebuit prezentat compartimentul *Cultură*, odată ce aceasta este pomenită în titlul capitoului.

În sfârșit, nu ar fi cazul să uităm de păstrarea, în partea analitică, a numelor autorilor și a citatelor acestora în limba rusă și alte limbi, la traducerea în limba bulgară, chiar dacă originalul ca atare este în aparență clar și explicit.

O atenție specială trebuie acordată, totuși, stilului științific și ajustării logice a scrierii, dar și corectării atât a textului rus, cât și a celui bulgar. În plus, ar fi bine ca autorul să divizeze o serie întregă de alineate în conformitate cu încheierea unui subiect și începerea celui următor. Ar trebui corectate și titlurile lucrărilor [de ex., în pag. 49, în loc de „Библиография гагаузов” trebuie să fie „Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории и культуры гагаузов”; în pag. 107, în loc de „История găgăuzilor din Basarabia”, ar trebui să fie „Besarabiealâ gagauzlarân istorieasâ (Istoria găgăuzilor din Basarabia)”; în pag. 259, în loc de „Дворянски избори”, trebuie să fie „Дворянски выборы”, critica unor autori (de ex., în pag. 103, referindu-se la o broșură dedicată s. Gaidar, ar trebui să se apeleze nu la alcătuitorul acesteia, ci la autorul părții istorice)].

Credem că în calitate de anexe la monografie ar fi pe deplin bine-venite *Indicele de nume* și cel *geografic*, precum și, ca o anexă separată, *Date biografice privind personalitățile istoricilor*, care ocupă un loc destul de extins în subsolurile paginilor și îngreunează lectura părții analitice a cărții.

Destul de multe surse și studii ce țin de subiectul studiului nu au fost incluse în lucrare (de ex., lucrările istoricilor P. G. Dmitriev³, I. F. Grec⁴, D. I. Haidarî⁵, articole ale unor etnografi⁶). În plus, au rămas în afara monografiei lucrări care conțin documente și materiale de arhivă din Turcia, care reflectă istoria Dobrogei, a Bulgariei de Nord-Est, a Cnezatelor Dunărene, editate în traducere atât în limba bulgară⁷, cât și în cea română⁸.

În pofida seriei menționate de erori și deficiențe regretabile, lucrarea lui I. Duminica produce o impresie bună. Analiza istoriografică a numeroaselor materiale de arhivă și publicații științifice, efectuată în lucrare, incontestabil, va servi la studierea în continuare a cercului de probleme care stau în fața cercetătorilor istoriei bulgarilor basarabeni.

Note

¹ Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии (1812–1861 гг.). Сб. документов. Кишинев, 1969. Ч. II, с. 179.

² Руссев Н. Д. «Формулярные ведомости Измайловского протоиерея Никиты Глизяна за 1820-й год» о церквах, священниках и жителях некоторых болгарских колоний. In: Человек в истории и культуре. Одесса, 2012. Вып. 2, с. 505.

³ Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973; Молдавия в эпоху феодализма. Сост., вступ. ст. и комм. П. Г. Дмитриева. Кишинев, 1975. Т. VII, ч. I, II, 525 с.

⁴ Грек И. Ф. Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (этногенезис гагаузов в XIX – начале XX вв. в условиях Бессарабии). In: Revista de Etnologie și

Culturologie, 2007. Vol. 2, p. 260-264; Idem. Население в болгарских и гагаузских поселениях Бессарабии в XIX – нач. XX в. по демографическим и антропомическим данным. In: Одесская болгаристика: научный ежегодник, 2007–2008, № 5–6; Idem. Гагаузы в научной и общественной деятельности историка Ивана Ивановича Мещерюка. In: Dunărea – Nistru: Științe sociale. Lingvistica. Pedagogia. Anuar. Vol. II. Cahul, 2010, p. 150-183; Ibidem. Село Гайдар: очерки истории и культуры. In: Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Одесса, 2011. Вып. 5, с. 81-312; Idem. «Черные болгары»: этническая история и историческая судьба. In: Stratum plus. Археология и культурная антропология. Санкт-Петербург–Кишинев–Одесса–Бухарест, 2013, № 6, с. 307-331; Грек. И. Ф., Руссев Н. Д. 1812 – поворотный год в истории Буджака и «задунайских переселенцев». Кишинев, 2011, 142 с.

⁵ Хайдарлы Д. И. Население Пруто-Днестровского междуречья и южных районов Левобережья Днестра в XVIII в. Этнодемографические и исторические аспекты. Кишинев, 2008, 581 с.; Idem. Молдавские цинуты центральной части Пруто-Днестровского междуречья. Численность и этнический состав населения

(конец XVI – начало XIX вв.). In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2010. Vol. V, p. 159-165.

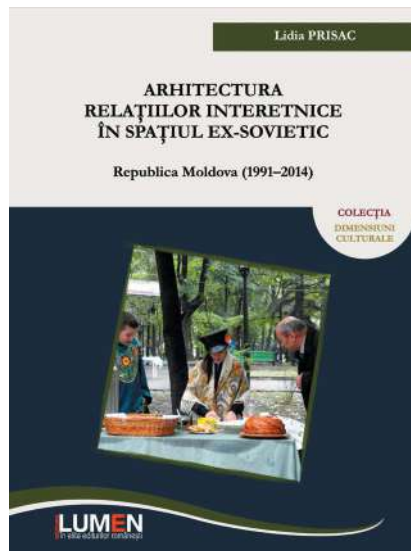
⁶ Степанов В., Петренко М. Похоронно-поминальная обрядность. In: Очерки истории и этнографии с. Кирички в Бессарабии. Одесса, 1998, с. 195-208; Банкова, Э. С. Погребальные обычаи у болгар и гагаузов Молдовы: общее и особенное. In: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Chișinău, 2002. Vol. III, p. 100-104.

⁷ Дорев П. Документи за българската история. Документи из турските държавни архиви (1564–1908). София, 1940. Ч. I; Ихчиев Д. Турски държавни документи за кърджалиите. In: Сборник за народни умотворения и книгопис. София, 1906–1907. XXII–XXIII, с. 1-71; Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. Съст., прев. и ред. Стр. Димитров. София, 1981, 427 с.

⁸ Catalogul documentelor turcești. Ed. de M. Guboglu. București, 1960. Vol. I (1558–1913); Catalogul documentelor turcești. Ed. de M. Guboglu. București, 1965. Vol. II (1455–1829); Maxim M. Culegere de texte otomane. Fasc. I. Izvoare documentare și juridice (secolele XV–XX). București, 1974, 179 p.

Adrian DOLGHI

**PRISAC L. ARHITECTURA RELAȚIILOR INTERETNICE ÎN SPAȚIUL EX-SOVIETIC:
REPUBLICA MOLDOVA (1991-2014). IAȘI: LUMEN, 2015. 326 p.**



Cartea abordează un șir de probleme complicate din istoria recentă a Republicii Moldova, și anume cadrul istoric și politic al apariției și evoluției problemei relațiilor interetnice până în anul 2014. Lucrarea, inevitabil, ținând cont de specificul problemei enunțate, este o cercetare interdisciplinară, cu caracter istoric, etnologic, sociologic, politologic, în ansamblu poate fi caracterizată ca un studiu cu caracter antropologic care abordează subiecte ce țin de mentalitate și comportamente de grup. Ca un fir roșu pe tot parcursul studiului este evidențiat locul omului, al cetățeanului de diferită etnie în contextul relațiilor complicate interetnice ale politicilor naționale ale statului sovietic dezintegrat.

Capitolul I. „Repere conceptuale, istoriografice și surse istorice” oferă cititorului introducerea teoretică și metodologică necesară pentru a înțelege la nivel științific complexul relațiilor interetnice nu doar la nivel de percepere politică sau informațională prin intermediul mass-media. Autoarea pune în discuție probleme metodologice și teoretice, aduce la lumină numeroase aspecte teoretice ignorate de o parte dintre cercetători care tratează problema relațiilor interetnice unilateral prin prisma unor șabloane ideologice perimate.

În lucrare sunt analizate și prezentate detaliat sursele și istoriografia accesibilă în diverse limbi și de diverse orientări. De asemenea, sunt identificate diferite abordări ale subiectului relațiilor interetnice, orientările geopolitice ale grupurilor de autori. Remarcăm baza izvoristică deosebit de vastă care servește drept suport temeinic pentru ideile și tezele lansate în circuitul științific. Remarcăm o documen-

tare solidă și o argumentare meticuloasă a discursului și concluziilor formulate, cu date statistice și referințe la sursele utilizate.

Analizând istoriografia problemei, înțelegem că studiul lecturat este o cercetare originală și constituie o noutate științifică. Problema relațiilor interetnice în Republica Moldova nu a constituit subiectul unui studiu monografic, ci doar a unor publicații ce au abordat aspecte ale politicii culturale, lingvistice sau anumite minorități etnice.

Considerăm că monografia trebuie să constituie un fel de „Handbook” – instrument de lucru și carte de căpătâi pentru persoanele care studiază problema, abordează etniile conlocuitoare în politicile și activitățile lor (autoritățile publice centrale și locale).

Autoarea, pe bună dreptate, identifică originea unui șir de probleme ale relațiilor interetnice în politica națională a statului sovietic în procesul de constituire a unui om nou – politici care au consecințe de lungă durată în componența etnică a Republicii Moldova, mentalitatea și comportamentele populației, de asemenea și în opțiunile politice ale populației. Autoarea insistă, în concluziile formulate, că o parte din populație mai este încă influențată de implicarea și susținerea unui imperiu în decădere, fapt care determină procesele etno-culturale, politice și economice în Republica Moldova.

O observație importantă din primele pagini ale capitolului II: „Relațiile interetnice în contextul luptei pentru suveranitatea și independența Republicii Moldova” (pp. 79-106) este că grupurile politice, pentru a obține dividende de ordin politic, au manipulat cu problema identitară și cu cea a relațiilor interetnice în scopuri electorale și politice. Populația de diferite etnii a fost manipulată în acest sens de diferite grupuri care au urmărit alte obiective decât cele declarate – problemele reale ale populației rămânând de fapt nesoluționate. La fel și fosta metropolă – menționează autoarea.

Elucidând un subiect dificil ca cel al relațiilor interetnice, autoarea analizează istoria recentă a Republicii Moldova prin prisma evoluției discursului identitar, procesul legislativ și politic care s-a referit la problema identității etnice și lingvistice, relațiilor interetnice în general în Republica Moldova. Printre rânduri se remarcă interconexiunea dintre problema relațiilor interetnice și dezvoltarea în ansamblu a societății, întrucât sunt create bariere artificiale în comunicare, relațiile economice, integrarea unor reprezentanți ai minorităților etnice în societate.

Datele statistice utilizate reflectă un adevăr trist că identitatea formală a populației majoritare în actele oficiale și contextul formal juridic este cea moldovenească – stare de lucruri determinată de factorul politic și geopolitic – deși este demonstrat în numeroase studii, și în studiul recențat, că este o identitate artificială propagată populației din RSSM (și RASSM) de statul sovietic în vederea atingerii obiectivelor politicii externe imperiale. Dar și după anul 1991 este continuată păstrarea în actele juridice și legislative, dar și de identitate etnică, a identității moldovenești, din considerente că problema rămâne una sensibilă și este utilizată în scopuri politice de partidele care se succed la guvernare.

În concluzii autoarea sintetizează etapele identificate în dinamica relațiilor interetnice, prezentând caracteristicile definitorii ale fiecăreia, care ilustrează istoria recentă a Republicii Moldova prin prisma politicilor și abordărilor etno-culturale și etno-lingvistice.

Aici ținem să reproducem integral concluzia fundamentală a studiului: „Relațiile interetnice din Republica Moldova, timp de peste douăzeci de ani, au fost și sunt determinate de politizarea excesivă a subiectului «de consens interetnic». Deși creat artificial, pe substratul dezintegrării URSS și mișcării de eliberare națională, și plasat în categoria instrumentelor de manipulare politică, subiectul «(dez) acordului interetnic» a devenit avantajos mai ales în perimetrul conturării statului moldovenesc la sfârșitul anilor 1980 pe ruinele colosului sovietic forțelor subversive care s-au poziționat împotriva cursului proromânesc de dezvoltare a acestuia” (p. 213).

Lecturând studiul, înțelegem mai bine relațiile interetnice și factorii care le influențează în sens negativ în Republica Moldova. Depășirea problemelor relațiilor interetnice, constituirea unei națiuni civice în Republica Moldova, inclusiv prin integrarea

deplină a minorităților etnice în societate, este posibilă, subînțelegem din cuprinsul cărții, prin înlăturarea factorilor distructivi, care împiedică armonizarea relațiilor. Considerăm că cetățeanul trebuie să cunoască și să înțeleagă factorii reali ai acutizării relațiilor interetnice în Republica Moldova, din anul 1991 până în prezent, și nu doar pe cei propagați prin diverse mijloace de grupurile politice interesate.

Studiul monografic respectă rigorile editării lucrărilor științifice, fiind tipărit la o editură științifică din România, de asemenea este și rezultatul cercetărilor de doctorat ale autoarei. În acest sens, lucrarea se încadrează în lista demersurilor științifice cu autoritate, într-un domeniu care este necesar de a fi studiat de cercetători deoarece abordează problema relațiilor interetnice în ansamblu. Anexele bogate, alcătuite din scheme, diagrame, tabele și fotografii la tema elucidată, întregesc demersul științific și îl fac să fie mai convingător și pe înțelesul cititorului.

Relevând problema științifică soluționată, menționăm că autoarea contribuie la elucidarea procesului legislativ și politic în raport cu problema identitară, lingvistică și a relațiilor interetnice. De asemenea, sunt identificați factorii și împrejurările care au determinat anumite evoluții în plan etno-cultural și etno-politic în Republica Moldova. Lucrarea reprezintă în general un studiu original și autentic referitor la relațiile interetnice în Republica Moldova (1991–2014). Recomandăm autoarei să identifice posibilitatea editării studiului monografic într-un tiraj accesibil publicului larg din considerentul că lucrarea reprezintă o cercetare neobișnuită și poate influența pozitiv atât politicile în domeniul relațiilor interetnice, integrării minorităților etnice, cât și abordările actorilor relațiilor interetnice.

Acestea sunt câteva reflecții asupra cărții, prin care îndemn, astfel, cititorul să o lectureze și să mediteze critic asupra mesajelor și rândurilor parcurse.

Виталий КАЗАНЖИ

**RELAȚIILE MOLDO-BULGARE: ISTORIE ȘI CULTURĂ /
МОЛДОВСКО-БЪЛГАРСКИ ВРЪЗКИ: ИСТОРИЯ И КУЛТУРА.
СОСТ. ЧЕРВЕНКОВ Н., ДУМИНИКА ИВ. КИШИНЕВ: S.Ș.B., 2016. 548 с.**



В 2016 г., под руководством молдавских болгаристов д-ра хаб. истории Николая Червенкова и д-ра истории Ивана Думиника, увидел свет очередной, четвертый выпуск сборника научных статей: «Relațiile Moldo-Bulgare/Молдо-Български връзки». Данный труд представляет собой добрую традицию издания результатов исследований, посвященных различным аспектам многовековых молдо-болгарских связей. Отметим, что до этого уже были изданы три сборника (1998, 2007, 2011 гг.) [1; 2; 3]. Настоящая книга, по сравнению с предыдущими изданиями, получилась более объемной, охватывая в целом 548 страниц. В ее состав были включены 40 статей, из них 19 – на русском, 15 – на болгарском, 6 – на румынском языке. Данный труд вышел под эгидой Научного общества болгаристов Республики Молдова, Тараклийского государственного университета им. Г. Цамблака, впервые в его подготовке принял участие Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Сборник состоит из пяти контекстуально и логически сформированных разделов: история, этнология, литература и лингвистика, фольклор, рецензии. Статьи опубликованы на трех языках: румынском, болгарском и русском, что не только еще раз подчеркивает исследовательскую широту охвата, но и обеспечивает «широкую географию» читателей, среди которых студенты, преподаватели, представители академической общности Республики Молдова, Болгарии, Украины и других стран, где активно проводятся исследования по

болгаристике, а также по балканистике в целом. Каждая статья представлена вместе с короткими резюме на одном или двух языках (болгарском и румынском), отличных от языка статьи.

В первом разделе – «История» – представлено 18 исследовательских материалов. Открывается он статьей д-ра Лилии Заболотной о роли женщин в системе управления средневекового Болгарского царства в период XII–XIII вв. (с. 12-29). Подчеркивается значение представительниц женского пола, которые сыграли огромную роль в развитии отношений Болгарского царства и Византийской империи. В статье рассматривается участие женщин в средневековой политике, особое внимание автор обращает на «женский фактор» в истории Болгарии, а именно во время правления династии Асеней. Этот период, как нам представляется, отражен максимально точно, с включением многих исторических фактов, обогащающих информативность статьи.

Далее следует статья молдавского медиевиста д-ра Валентина Константинова (с. 49-63) относительно переселенцев из болгарских земель в Молдавское княжество в период с XIV по XVII вв. Автор обращает внимание на то, что в официальных документах молдавской администрации того времени болгары часто обозначались этнонимом «сербы»; с этим связан тот факт, что многие села, носившие название «Sârbi», были населены болгарскими колонистами. По убеждению историка, определение «серб», «болгарин», «грек» и т. д. в этот период относилось к территории, откуда иммигрировали переселенцы, а не к их этническому происхождению.

Статья «Списки жителей Буджакского округа по переписи 1817 г. в Бессарабии» (с. 94-105), написанная историками Георгием Кышлалы в соавторстве с Лианой Реулец, дает новую трактовку архивным источникам, связанным с численностью задунайских переселенцев. Эту тематику продолжил д-р хаб. истории Валентин Томулец в своей статье «Coloniști transdanubieni în statistica rusă din 1844» (с. 106-126), где он публикует архивный документ, составленный полицейскими органами в 1844 г. Из него видно, что в начале XIX в. семьи у болгар были большими – по 6–7 душ обоего пола, также отмечается, что среди них проживали и представители молдавского населения.

Д-р Иван Думиника публикует ранее неизвестные воспоминания болгарского офицера Константина Соларова о его путешествии по Бессарабии в мае–июне 1918 г. (с. 240-266) Следует отметить, что автор статьи не просто пересказывает, но и анализирует записи офицера, соотнося их с общеизвестными историческими фактами. Молдавский болгарист снабдил опубликованные воспоминания своими комментариями, которые подкреплены архивными материалами.

В рецензируемом сборнике достаточно широко представлена церковная тематика. Д-р Дину Поштаренку (с. 135-144) рассказывает о различных аспектах истории болгарской Свято-Георгиевской церкви в Кишиневе. В то же время д-р Елена Хаджиниколова обозначила место Киприанского монастыря в культурно-церковной борьбе македонских болгар в 30–50-е гг. XIX в. (с. 145-159). В свою очередь исследователь Игорь Пушкин, используя данные клировых ведомостей 1856 г., рассматривает реконструкцию системы церковных приходов в Болгарском водворении в Бессарабии. Он четко представил демографические характеристики и особенности переселенцев в начале II половины XIX в. (с. 160-183).

Следует также отметить статью д-ра искусствоведения Лилианы Кондратиковой «Problema interferențelor moldo-bulgare în domeniul artei metalelor în secolele XIX–XX», которой она дополняет тематику обработки металлических изделий в Бессарабии в XIX–XX вв. и, используя архивные документы, описывает пути передвижения благородных металлов в болгарских колониях (с. 195-209). Немаловажным вкладом в болгаристику является и статья д-ра истории Сержиу Бакалова «Noi documente referitoare la neamul Glavce», в которой он анализирует восемь ранее неизвестных документов из Национального архива Республики Молдова, которые содержат генеалогические и исторические данные о дворянском роде Главче. Документ, написанный Господарем, подтверждает, что род Главче происходит из болгарских земель. Остальные же проанализированные документы содержат экономическую и финансовую информацию о роде Главче и их владениях в Бессарабии (с. 210-232).

Во втором разделе – «Этнология» – помещено 9 статей. Д-р Ольга Неделчева-Водичар в статье «„Прощаването на младоженците” – важен духовно-нравствен акт на брака (по материали от българските села Чийшия, Нови Троян, Калчево в Одеска област)» (с. 290-304), описывает отдельные стороны традиции бракосочетания у бессарабских болгар, сравнивая их у представителей трех разных сел Одесской области. Важен тот факт, что автор использует новый материал,

собранный в результате полевых исследований, опросов и анкетирования, что и придает статье научную новизну.

Одесский этнолог Анна Лесникова провела сравнительный анализ рождественских ритуальных обходов «Moșul» и «Moșul cu Baba», которые проводятся в селах Орловка и Новосельское Одесской области. В статье использованы и материалы, касающиеся приграничных территорий Добруджи, Валахии и Молдовы (с. 305-323).

Обрядовые параллели в обычае «Лазаруване» у болгар, «Lazari» у гагаузов и «Lăzărelul» у молдаван описывает д-р Евдокия Сорочяну (с. 324-337). В данной статье автор впервые опубликовала болгарские фольклорные тексты, собранные в с. Суворово, с. Кирсово, с. Криничное, г. Твардица, и г. Вулканешты.

Д-р хаб. истории Елизавета Квилинкова в статье «Архаичные формы празднования дня Св. Георгия у бессарабских болгар и гагаузов» (с. 338-360) рассматривает празднование дня Св. Георгия в ракурсе архаичности, многогранности и совместимости выполняемых обрядовых действий с основной идеей самого праздника. Выявляется экономическая важность данного праздника наряду с его другими особенностями, такими как сохранность исторической памяти у болгар и гагаузов о языческом прошлом, учитывая то, что культ Св. Георгия распространился в период контактов с Византийской империей. В статье также отмечается, что вплоть до конца I половины XX в. этот праздник играет чуть ли не основную роль в социально-экономической жизни бессарабских болгар и гагаузов. Частичное продолжение тематики данной статьи наблюдается в статье Виталия Казанжи «Животноводство в комплексе традиций бессарабских болгар и гагаузов до 1944 г.» (с. 361-368), автор которой изучает и представляет традиции и обычаи болгар и гагаузов Бессарабии, связанные с животноводством, анализируя их экономическое, культурное и историческое значение для задунайских переселенцев вплоть до конца первой половины XX в.

В третьем разделе – «Литература и лингвистика» – содержится 5 материалов. Д-р Елена Рацеева в статье «Индивидуальные и общностные измерения ритуального и повседневного в произведениях Мишо Хаджийски» (с. 415-423) рассматривает важность индивидуумов и индивидуального, сравнивая эти два аспекта с чувством общности в описаниях повседневной ритуализированности, выявляющихся благодаря методу сравнительно-литературного анализа произведений М. Хаджийского. Статья д-ра Василя Кондова, Марии Сухининой и д-ра Марии Паслар «Към въпроса за езика на българите от град Тараклия,

Република Молдова (Преглед на изследванията)» (с. 448-461), а также исследование д-ра Татьяны Зайковской «Аксиологический аспект фразеологии болгарского, русского и румынского языков» (с. 462-479) представляют лингвистические исследования, объектом которых в первом случае становится тараклийский диалект болгарского языка, а во втором – проявление аспекта «безразличия» во фразеологии трех языков: болгарского, русского и румынского.

В четвертом разделе – «Фольклор» – опубликовано 5 статей. Д-р Надежда Кара в своем исследовании «Представление о внешности женщины (образ-концепт „женская красота“) в песенном фольклоре болгар Молдовы и Украины» (с. 480-491) рассматривает такой феномен, как внешность женщины, отраженная в фольклоре болгар Молдовы и Украины. Автор анализирует методику формирования концепта «красота женщины», которая представлена посредством разнообразных языковых средств, таких как слова, устойчивые и блоковые сочетания, фрагменты различных фольклорных текстов и т. п. Особое внимание обращается на соотношенность красоты женщины и природы, которые часто имеют стереотипный характер. Д-р Любомира Жакоте в материале, носящем название «Представата за женска красота в българските народни песни и в поемата „Изворът на белоногата“» (с. 515-524), своим исследованием, по сути, дополняет тематику, представленную выше, предлагая вниманию читателя взгляд на концепт женской красоты в болгарских народных песнях и поэме.

В пятом разделе – «Рецензии» – помещено 3 материала. Составители сборника, известный историк-болгарист профессор Николай Червенков в соавторстве с д-ром истории Иваном Думиника, проанализировали книгу акад. Михаила Станчева «Болгары в Российской империи, СССР, странах Балтии и СНГ. Том 1 (1711–2006). Статистический сборник София: Академическое издательство им. проф. Марина Дринова, 2009 г.» (с. 525-532). Рецензенты позитивно оценили богатый статистический и фактологический материал, который удалось собрать и систематизировать харьковскому болгаристу. Далее следует рецензия на монографию краеведа Ивана Паскова «Колибабовка. Болгарское село

на севере Буджака», изданную в 2011 г. (456 стр.), где рецензент Ив. Думиника оценивает данную работу как написанную «на высоком научном уровне», возводя ее таким образом в ранг научных краеведческих работ (533-541). Д-р Екатерина Челак представила вниманию читателей рецензию на первый том книги «Тараклии – 200 лет», опубликованной в 2013 г. Н. Червенковым и И. Думиника (с. 542-546). Рецензент подробно остановилась на таких вопросах, затрагиваемых в монографии, как переселение болгар, основание колонии Тараклия, социально-экономическое и духовное развитие.

В заключение следует отметить, что сборник подобрал в себя довольно много статей молодых исследователей, которые только вступают или уже вступили на путь научного исследования в области истории, этнологии и языковедения. Представив свои статьи в сборнике наряду с «ветеранами» болгаристики (и не только), молодые ученые стараются равняться на своих наставников, что дает им право находиться «под одной обложкой». Очередной сборник научных статей «Relațiile moldo-bulgare/Молдовско-български връзки» дополнил историографический список болгаристики, приоткрыв новые исторические, этнологические, фольклорные, литературные и лингвистические горизонты. Разумеется, по многим из открытых тем в этих статьях исследования продолжатся, расширяя наши возможности заглянуть в прошлое для лучшего анализа настоящего и будущего. В то же время, данный труд будет способствовать еще большему укреплению дружественных связей между болгарским и молдавскими народами.

Литература

1. Relațiile moldo-bulgare în epoca medie și modernă = Молдовско-български отношения през средновековието и новото време. Coord. N. Cervencov, Gh. Gonța, N. Russev. Chișinău: „S.Ș.B.”, 1998, 254 с.
2. Relațiile moldo-bulgare: Problemele de cercetare = Молдовско-български връзки: проблеми на изследвания. Отг. ред. Н. Червенков. Chișinău: „S.Ș.B.”, 2007, 177 р.
3. Relațiile moldo-bulgare: Personalități marcante. Învățământ și știință = Молдовско-български връзки: Бележите личности. Образование и наука. Отг. ред. Н. Червенков. Cahul: „S.Ș.B.”, 2011, 321 р.