

Academia de Științe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Журнал этнологии и культурологии
Journal of Ethnology and Culturology

Revista de etnologie și culturologie

Vol. XIII-XIV





**ACADEMIA DE ȘTIINȚE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL**

**АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ**

**ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE**

**REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE
Volumul XIII–XIV
ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XIII–XIV
THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XIII–XIV**

Colegiul de redacție:

dr. N. Cara
A. Covalov
dr. V. Damian, *secretar resp.*
dr. hab. V. Dergaciov
dr. J. Derlički (Polonia)
dr. I. Duminica
dr. N. Dușacova
dr. I. Ghinoiu (România)
N. Grădinaru
dr. hab. M. Guboglo (Rusia)
dr. D. Nicoglo
dr. Sv. Procop, *red. principal*
acad. A. Skripnik (Ucraina)
dr. hab. V. Stepanov
dr. A. Șabașov (Ucraina)
dr. hab. Z. Șofransky
A. Știrbu
dr. T. Zaicovschi, *red. responsabil*

Редакционная коллегия:

докт. И. Гиною (Румыния)
Н. Грэдинару
докт. хаб. М. Губогло (Россия)
докт. В. Дамьян, *отв. секретарь*
докт. хаб. В. Дергачев
докт. Я. Дерлицки (Польша)
докт. И. Думиника
докт. Н. Душакова
докт. Т. Зайковская, *отв. редактор*
докт. Н. Кара
А. Ковалов
докт. Д. Никогло
докт. С. Прокоп, *гл. редактор*
акад. А. Скрипник (Украина)
докт. хаб. В. Степанов
докт. А. Шабашов (Украина)
докт. хаб. З. Шофрански
А. Штирбу

Redactori științifici: **dr. S. Procop**, **dr. T. Zaicovschi**

Recenzenți: **dr. J. Derlički** (Polonia), **dr. hab. Gh. Cojoleanco** (Ucraina)

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice alte materiale se vor trimite pe adresa: Colegiul de redacție al «Revistei de Etnologie și Culturologie», Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, bd. Ștefan cel Mare, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova.

Manuscripts, books and reviews for exchange, as well as other papers are to be sent to the editorial board of the journal of «Ethnology and Culturology» the Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova, Ștefan cel Mare, 1, MD-2001 Chisinau, Republic of Moldova.

Redactori: T. Zaicovschi, N. Grădinaru, N. Dușacova.

Machetare: R. Rața

Coperta: Colaj materialelor fotografice „Femeia în societatea tradițională”

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Revista de etnologie și culturologie / []. – Chișinău : S. n., 2013 – 276 p.

ex.

ISBN

6

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

All the papers to be published are reviewed by experts.

© Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural,

Academia de Științe a Moldovei, 2013

CUPRINS

	Valentin Zelenciu – o remarcabilă personalitate a științei etnografice din Republica Moldova	7
FEMEIA ÎN SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ ЖЕНЩИНА В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ		
Hülya DEMIRDIREK	An ethnographer's key informant: an old, wise woman in a village Ключевой информатор этнографа: мудрая пожилая женщина в деревне	12
Lilia ZABOLOTNAIA	Dreptul de paritate testamentară al femeii din Țările Române (sec. al XVII-lea – înc. sec. al XVIII-lea) Право на равенство женщин при получении наследства в румынских княжествах (XVII – нач. XVIII вв.)	15
Николай БЕССОНОВ	Кочевая цыганка и таборные традиции Țigancă nomadă și tradițiile de șatră	25
Constantin ȘIȘCAN	Rutina socială ca mediu de alimentare al neînțelegerilor familiale (romanul Lidiei Latieva „Divorțul”) Социальная рутина как подпитывающая среда семейных конфликтов (по роману Лидии Латьевой «Развод»	31
Наталья ПУШКАРЕВА	Позорские наказания за «блудное дело» (к истории гендерной асимметрии в русском традиционном и писаном праве X–XVIII вв.) Pedepsele rușinoase pentru desfrânare (din istoria asimetrică gender în dreptul tradițional și scris din sec. X–XVIII)	35
Vitalii ȘIRF	Sistemul de imagini și personaje al poveștii magice găgăuze (imagini și personaje feminine) Система образов и персонажей в гагаузской волшебной сказке (женские образы и персонажи)	46
Luminița DRUMEA, Tatiana ZAICOVȘCHI	Componenta feminină a mentalității ruse și reflectarea ei în folclorul rus din Republica Moldova Женская составляющая русской ментальности, отраженная в русском фольклоре Республики Молдова	50
Alexandru COVALOV	Sărbătoarea „Babinden” la bulgarii din Moldova Болгарский праздник «Бабинден» в Молдове	58
ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE ЭТНОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ		
Iulia BEJAN-VOLC	Civilizația și cultura în contextul social-cultural rural: aspecte de cunoaștere științifică Культура и цивилизация в сельском социально-культурном контексте: аспекты научного познания	63
Zina ȘOFRANSKY	Viața moldo-românilor din interfluviul Nistru–Bug–Nipru: repere ale istoriei și tradiției Жизнь молдо-румынского населения в Днестровско-Бужско-Днепровском междуречье: история и традиции	75
Jarosław DERLIČKI	The land and identity of the Yukaghirs Земля и идентичность юкагиров	83
Наталья АБАКУМОВА-ЗАБУНОВА	О названии и самоназвании русских старообрядцев Молдовы Referințe la exonimele și endonimele rușilor-lipoveni din Moldova	86
Ион ГУМЕНЫЙ	Отношение бессарабских староверов к императорской власти в период польского восстания 1863 г. Atitudinea lipovenilor basarabeni față de stăpânirea imperială în perioada răscoalei poloneze din a. 1863	96
Natalia DUȘACOVA	Ethnic and civic identity in the Republic of Moldova: the view of occidental experts Этническая и гражданская идентичность в Республике Молдова: взгляд западных экспертов	102
Андрей ШАБАШОВ	Проблема соотношения эволюции семейно-родственной структуры и системы терминов родства у потомков задонайских переселенцев на Украине и в Молдове Problema corelației dintre evoluția structurii familial-parentale și sistemul termenilor de rudenie la descendenții coloniștilor din sudul Dunării în Ucraina și Moldova	107

Alexandru FURTUNĂ	Unele considerații privind țiganii basarabeni (cu privire asupra țiganilor de la Telenești) Necotorele zămetkă o bessarabskikh tshyganah, przhyvayushchikh v Telenești	112
Георгий КОЖОЛЯНКО	Свадьба украинцев, молдаван и румын Буковины (предсвадебный период) Nunta la ucrainenii, moldovenii și români din Bucovina (perioada prenupțială)	120
Виктор КОЖУХАРЬ	Жилище украинцев Молдовы: материалы и техника строительства Locuința ucrainenilor din Moldova: materiale și tehnica de construcție	132
Vitalii SÎRF	Ажурорă де провеніенță религиоasă ай ероулă дин повестеа магică și легендарă гăгăузă Религиозные помощники героя в гагаузской волшебной и легендарной сказке	138
Александр КОЖОЛЯНКО	Новогодний карнавал молдаван и румын Буковины (Черновицкой области Украины): «Маланка» Teatrul de Anul Nou al moldovenilor și românilor din Bucovina (regiunea Cernăuți din Ucraina): „Malanca”	141
Jozefina CUSNIR	Folklore motif of marriage test and the world view in the yiddish song tum-balalaika: aspects of the humanization of the myth Motive folclorice ale inițierii nuptiale și imaginea lumii în cântecul de limbă idiș „Tum balalaika”: aspecte ale umanizării mitului	149
Valentina URSU	Decadele artei și literaturii RSS Moldovenești la Moscova: file de istorie (anii '40 – înc. anilor '60 ai sec. XX) Декады молдавского искусства и литературы в Москве: страницы истории (40-е – нач. 60-х гг. XX в.)	154
Tatiana SÎRBU	La déportation des «tsiganes sédentaires» de Bessarabie pendant la deuxième guerre mondiale Deportarea romilor sedentari din Basarabia în timpul celui de-al doilea război mondial	159
Олег ГАЛУЩЕНКО	Влияние доктрины Коминтерна на этнополитическую ситуацию в Молдавской АССР (Часть II) Influența doctrinei Cominternului asupra situației etnopolitice în RSS Moldovenească (partea a II-a)	164
CERCETĂRI DE TEREN ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ		
Вячеслав СТЕПАНОВ	Похоронная обрядность жителей украинского села Мусаит Тараклийского района (материалы полевого исследования) Obiceiurile funerare practicate de locuitorii satului Musait din raionul Taraclia. Materialele cercetărilor de teren	170
Диана НИКОГЛО	Мучные и крупяные виды пищи у молдаван юга Республики Молдова Alimentele din paste făinoase și cereale la moldovenii din sudul Republicii Moldova	180
PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ		
Ivan DUMINICA	Hăgialăcul bulgarilor basarabeni la locurile sfinte în sec. al XIX-lea Паломничество бессарабских болгар к Святым местам в XIX в.	186
Ludmila MOISEI	„Pomul vieții” între imagologie și ornamentică «Древо жизни» между образом и орнаментикой	195
Ludmila FULEA	Referințe la ornamentica de exterior a locuinței rurale din spațiul Pruto-Nistrean Внешняя орнаментика сельского жилища в Пруто-Днестровском междуречье	203
Carolina COTOMAN	Pomeni, date de sufletul celor răposați în cadrul ciclului pascal: narațiuni etnografice «Помана», раздаваемая за души усопших в период пасхального цикла: этнографические нарративы	208
Natalia GRĂDINARU	Sacroterapia în concepția culturii populare Сакральная терапия в концепции народной культуры	211
Valentina CHIRTOAGĂ	Considerații privind repatrierea germanilor basarabeni Necotorele aspecte repatrierii bessarabskikh nemțev	216

COMUNICĂRI СООБЩЕНИЯ		
Antip ȚARĂLUNGĂ	Activitatea artistică a lui Eugen Sandul din perspectiva valorilor etnoculturale Художественная деятельность Евгения Сандул с точки зрения этнокультурных ценностей	220
RECENZII РЕЦЕНЗИИ		
Елена МАРУШИАКОВА, Веселин ПОПОВ	Рецензия на «Цыганские народные сказки» Recenzie la cartea: «Цыганские народные сказки»	225
Владимир БЛАЖКО	Диалог культур – источник, которому нельзя дать иссякнуть (Рецензия на книгу «Молдова–Беларусь: исторический опыт взаимодействия») Dialogul culturilor este un izvor care nu trebuie să sece (Recenzie la cartea «Молдова–Беларусь: исторический опыт взаимодействия»)	227
Вячеслав СТЕПАНОВ	Рецензия на книгу: Остапенко Л. В., Субботина И. А., Нестерова С. Л. Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя. Этносоциологическое исследование. М.: ИЭА РАН, 2012. 403 с. Recenzie la cartea: Остапенко Л. В., Субботина И. А., Нестерова С. Л. Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя. Этносоциологическое исследование. М.: ИЭА РАН, 2012. 403 с.	229
Владимир АНИКИН	Животворная связь искусства в лицах и персоналиях. Рецензия на библиографический словарь-справочник «Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях». В 2-х тт. Авторы-сост. К. Шишкан, С. Пожар. Кишинев, 2008 (Т. I), 2010 (Т. II) Coeziunea generativă a artei în portrete și personalii. Recenzie la dicționarul biobibliografic «Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях» în 2 v. Autorii-alc. C. Șișcan, S. Pojar. Chișinău, 2008 (V. I), 2010 (V. II)	233
JUBILEE ЮБИЛЕИ		
Светлана ПРОКОП	Константину Шишкану – 80 лет	239
Ион БОДРУГ	Олегу Сергеевичу Галущенко – 60 лет	242
IN MEMORIAM		
Vitalii SÎRF Diana NICOGLO	65 de ani neîmpliniți ai lui Ion Dron	243
Date despre autori		245
Сведения об авторах		246
Date despre colegiul de redacție		248
Сведения о редколлегии		249



25.10.1928–30.03.2003

VALENTIN ZELENCIUC – O REMARCABILĂ PERSONALITATE A ȘTIINȚEI ETNOGRAFICE DIN REPUBLICA MOLDOVA

*Progresul științei se determină prin munca
savanților ei și valorile lor.*

(Lui Paster)

Omagierea jubileilor sau marcarea memoriei personalităților notorii, care au contribuit la afirmarea și promovarea unor noi direcții științifice, a devenit o tradiție a comunității academice din Republica Moldova. În acest context se înscrie și comemorarea a 85 de ani de la nașterea omului de știință Valentin Zelenciuc, doctor habilitat în istorie, profesor universitar, membru corespondent al AȘM, unul dintre primii cercetători în domeniul etnografiei din Republica Moldova, fondatorul primului Sector de etnografie din cadrul Institutului de Istorie (1961) mai apoi șeful Secției de Etnografie și Studiul Artelor de pe lângă Prezidiul AȘM (1969–1991), a condus Secția Probleme generale ale etnografiei în cadrul Institutului de Etnografie și Studiul Artelor, apoi a Institutului de Arheologie și Etnografie al AȘM.

Interesele sale științifice au cuprins asemenea domenii ca: etnografia generală, etno-demografia, cultura materială, obiceiurile și datinile populare, etnofolclorul etc. A pregătit 13 doctori și 3 doctori habilitați. Aceasta este cartea de vizită oficială a omului de știință Valentin Zelenciuc. Dar cine a fost omul real care a înscris în biografia sa aceste realizări? Aici intrăm în domeniul subiectivității, dar ea este necesară pentru a înțelege predilecția cercetătorului pentru anumite probleme științifice, sau chiar a secretului succesului său.

În acest context ași dori să expun câteva impresii referitoare la începuturile activității științifice a destinsului savant. În perioada de la sfârșitul anilor '50 – anii '60 ai secolului trecut am lucrat împreună cu Domnia sa la Institutul de Istorie al Academiei (atunci Filială a AȘ a URSS). În anul 1957 eram colaborator științific inferior (azi – stagiar) după absolvirea Universității de Stat din Chișinău, iar Valentin Stepanovici – colaborator științific superior, candidat (azi – doctor) în științe. În calitatea sa de membru al biroului de partid a făcut cunoștință cu noii comsomoliști veniți la institut. În fața noastră s-a prezentat un tânăr bărbat destul de simpatic, manierat și comunicativ, care ne-a vorbit cu pasiune despre menirea omului

de știință și despre regulile de comportare loială a colaboratorilor într-o instituție științifică. Dar în scurt timp, participând la o discuție științifică am constatat că însăși Domniei sale îi venea greu să urmeze regulile formale nescrise. Atunci și mai apoi îl vedeam cum își argumenta cu insistență până la încrâncenare viziunile sale științifice cum se implica în dispute incitante cu colegii săi. Această comportare ambițioasă i-a fost caracteristică pe întreg parcursul activității sale, tensionându-și relațiile cu unii colegi. Judecând de la distanța zilei de astăzi, pot să afirm că fără acea atitudine principală fără caracter ferm, ar fi fost imposibilă afirmarea sa ca om de știință în acele condiții concrete.

Dar toate diferendurile cu oponenții săi erau lăsate la o parte când era vorba despre o colaborare în interesul științific de valorificare a culturii populare. O mare parte a lucrărilor savantului au fost scrise cu contribuția colaboratorilor săi. Prima dată am fost martor al acestei atitudini a cercetătorului V. Zelenciuc în toamna anului 1957 la o conferință din institut, unde încă tânăr savant Domnia sa a prezentat un referat despre datinile moldovenilor. M-a impresionat pasiunea sa față de tradițiile noastre populare, despre care auzisem doar de la bunici, dar despre care la universitate, în cadrul unui extins curs de etnografie generală, nu era nici pomină. Mă întrebam de unde vine acest atașament față de cultura populară la un tânăr bărbat manierat, crescut în afara lumii de la țară, în familia unui înalt demnitar de atunci? Răspunsul l-am găsit, doar, peste câțiva ani, când devenisem vecin cu familia Zelenciuc. Tatăl savantului – Stepan Spiridonovici, fuseseră secretar de CC al PCM, apoi vice-președinte al Consiliului de Miniștri al RSSM, iar din 1961 – pensionar personal. Domniei sale îi plăcea să iasă în scuarul de lângă casă și să stea de vorbă cu vecinii. Am purtat și eu discuții cu Domnia sa și am rămas surprins de cunoștințele sale în domeniul istoriei și literaturii noastre și mai ales atunci când mi-a spus că trebuie să luptăm pentru păstrarea și dezvoltarea limbii și culturii

naționale, căci altfel vom fi asimilați. Atunci am înțeles că pornirile fiului său spre valorificarea tradițiilor populare veneau din mediul familiei sale.

Ași dori de asemenea să constat că atitudinea lui Stepan Zelenciuc față de cultură națională nu era ceva ieșit din comun pentru unii demnitari de atunci. În primii ani postbelici marea majoritate a elitei politice era trimisă din Centru și doar unii șefi erau selectați dintre moldovenii transnistreni. Deși erau persoane de încredere a regimului, ei totuși nu puteau să nu resimtă atitudinea umilitoare și un aer de superioritate a veneticilor față de dânșii, adică șovinismul „fraților mai mari”. Unii dintre demnitari, cum fuseseră Stepan Zelenciuc, au spus ce aveau pe suflet, când i-au pensionat, alții – ca acad. Artiom Lazarev, se străduiau să profite de funcția ocupată pentru a susține cultura și cadrele naționale, acoperindu-și activitatea cu promovarea „politicii naționale leniniste”. Dar până la urmă ei erau destituiți din funcții. În situația reală de atunci ei vorbeau și scriau despre tradițiile naționale a moldovenilor, dar ocoleau prezența unei unități culturale românești. „Moldovenismul” lor era o

Domeniile predilecte ale cercetărilor lui V. Zelenciuc au fost: istoria satelor, locuința, portul popular, țesutul, bucătăria tradițională, obiceiurile calendaristice și familiale. Sub conducerea sa au fost întreprinse investigații de teren în toate zonele etnografice ale Republicii Moldova.

Autor a mai multor lucrări științifice în domeniul etnografiei, etnodemografiei, artei populare etc., remarcabile fiind monografiile: „Schite privind datinile moldovenești (sec. XIX, înc. sec. XX)” (1959), „Arta decorativă populară din Moldova” (1968), „Populația Moldovei” (1973), „Costumul național moldovenesc” (1975, în colaborare cu M. Dimitriu); „Populația Basarabiei și a regiunilor de pe malul stâng al Nistrului” (1979), „Costumul scenic moldovenesc. Raioanele de pe malul stâng al Nistrului” (1985); „Costumul scenic moldovenesc. Raioanele de sud ale R.S.S. Moldovenești” (1990), „Vestimentația populației orașenești din Moldova (sec. XV–XIX)” (1993, în colaborare cu N. Calășnicova) etc.

A participat la elaborarea lucrărilor de sinteză: „Popoarele Părții Europene a URSS” (vol. 1, 1964), „Istoria RSSM” (vol.1, 1965), coautor și core-

armă de apărare împotriva ofensivei șovinismului imperial, care urmărea „topirea” graduată a culturii autohtone în componența „națiunii unice socialiste sovietice”, intensiv propagate de partid. Pentru intelectualii neîndoctrinați, acel „moldovenism” de atunci era unicul remediu permis oficial de promovarea valorilor naționale.

Membru corespondent Valentin Zelenciuc ne-a lăsat o operă științifică vastă și variată, care include 12 monografii și 190 de studii. Ea a pus bazele științei etnografice din Republica Moldova și a demonstrat prin conținutul sau caracterul original românesc al tradițiilor culturii noastre populare. Realizările sale vor rămâne pentru totdeauna o parte componentă a patrimoniului nostru etnocultural. Considerăm că cel mai valoros omagiu, care poate fi adus memoriei destinsului om de știință, este valorificarea continuă și aprofundată de către discipolii săi și de către alți tineri cercetători a edificiului înălțat de către neobositul nostru savant, ce ne-a dăruit acea „piatră nestemată” – opera sa despre cultura noastră populară.

Demir DRAGNEV,
membru corespondent al AȘM

dactor al cărților „Moldovenii” (1977) și „Formarea nației burgheze moldovenești” (1978).

Lucrările profesorului V. Zelenciuc s-au afirmat atât la nivel național, cât și internațional.

Cercetările dânsului au fost efectuate în baza studiului de arhivă, bibliotecă cât și pe teren. Scopurile și obiectivele cercetărilor au contribuit în programele de învățământ la scrierea lucrărilor de curs, de diplomă, la susținerea tezelor de doctorat. Cu multă perseverență și înaltă competență a pregătit cadre calificate, înființând Secția de Etnografie și Studiul Artelor. În rezultatul fondării acestei Secții la nivel de Institut au fost create activități reale de cercetare a problemelor științifice fundamentale teoretice și aplicative, atât a băștinașilor autohtoni, cât și a etniilor din R. Moldova.

V. Zelenciuc este considerat fondator al școlii etnografice din R. Moldova. Mulți dintre discipolii săi (atât din Moldova, cât și din Rusia, Ucraina etc.) au susținut teze de doctorat. Unii din ei continuă cercetările tezaurului culturii materiale și spirituale a populației din R. Moldova.

Zina ȘOFRANSKY,
doctor habilitat în istorie

Pe savantul V. Zelenciuc l-am cunoscut inițial prin lucrările sale. V. Zelenciuc era pe atunci directorul Institutului de Etnografie, Arheologie și Studiul Artelor și organiza, în colaborare cu Institutul Politehnic unde activam, expediții etnografice.

Mai târziu l-am cunoscut personal, având și câteva discuții memorabile. Una din discuții a fost legată de înhumarea din biserica de la Orheiul Vechi. Valentin Zelenciuc, fiind unul din primii etnografi autohtoni, a avut diverse teme de cercetare, printre care și studiul vestimentației, domeniu, la care – după propria sa mărturie – ținea foarte mult. A fost unul, și bănuiesc, cel mai vizat, din autorii lucrării „Vestimentația populației orășenești din Moldova”, iar înhumarea din Orheiul Vechi nu beneficiase încă de un studiu special. Datarea acestor vestigii – fragmente metalice din argint aurit, care aparținuse la două persoane înhumate în pronaosul bisericii de piatră din centrul sitului, descoperite în anii 1949-1950, era în legătură directă cu perioada de construcție și utilizare a bisericii, care, însă, era datată arheologic cu începutul secolului al XV-lea – mijlocul secolului al XVII-lea. De aceea, la un moment potrivit, după părerea mea, la începutul anului 2003, când venise la Academie, deși deja era bolnav, am intrat în sectorul etnografilor, unde se afla locul său de muncă. După câteva schimburi de opinii, la

întrebarea mea cum pot fi interpretate acele vestigii ale înhumării, pe fața lui Valentin Zelenciuc a trecut o umbră, privind spre fereastră, a spus scurt cu voce stinsă „Nu am putut clarifica”. Această recunoaștere a dificultății cunoașterii științifice, a căii anevoioase spre adevăr, a fost pe măsura personalității sale. Am apreciat actul de curaj al savantului, pentru că, de fapt, aceste vestigii de costumație istorică erau etalate în Muzeul de Arheologie cu eticheta „Haine boierești, sec. XV”, dar în adâncul sufletului etnografului și istoricului, probabil, lipsea siguranța datării juste. Sinceritatea, onestitatea științifică a profesorului Valentin Zelenciuc mi-a dat libertatea de a întreprinde propriile cercetări asupra vestigiilor vestimentației din biserica de piatră din centrul Orheiului Vechi, cu investigații pe o arie largă, reieșind din cultura materială sincretică a sitului. Aceasta a condus la un rezultat neașteptat pentru opinia instalată deja în privința sitului – originea lor era orientală, datarea – secolul XV. Din păcate, aceasta fusese ultima mea întrevvedere și discuție cu Valentin Zelenciuc, regret că n-am avut ocazia să-i comunic despre rezultatele investigației mele asupra subiectului mult controversat.

Tamara NESTEROV,
doctor în studiul artelor

Важную роль в становлении молодого ученого, профессиональном росте научного коллектива играет отсутствие дефицита общения. Вот почему с особым чувством благодарности вспоминаю Валентина Степановича Зеленчука и организацию им процесса общения в секторе этнографии. Это были и заседания сектора, и методологические семинары, и беседы с научным руководителем и с обладающими знаниями и опытом проведения полевых исследований сотрудниками. Много времени В. С. Зеленчук уделял чтению и анализу работ своих учеников. Традиционно слово, идеи Учителя являлись определяющими. Но это вовсе не означало, что ученик не мог отстоять свою позицию, располагая достаточным количеством аргументов. Обмен идеями является чрезвычайно важным моментом не только для более адекватного реальности представления того или иного этнографического феномена, но и учит принимать со всей серьезностью точки

зрения других ученых, что в итоге способствует профессиональному взрослению начинающих исследователей и поддерживает стремление опытных сотрудников к расширению научного кругозора, к их умению вести диалог. Как ученый, как руководитель Валентин Степанович уделял этой стороне деятельности много внимания. В секторе никогда не исчезал интерес к книжным новинкам, и не только в области этнографии, но и смежных научных дисциплин. Театральная жизнь страны, художественная литература, новые выставки также не оставались вне поля зрения сотрудников сектора. Стремление видеть и воспринимать жизнь во всех ее красках, полифонии приветствовалось руководителем сектора В. С. Зеленчуком. Результатом такого отношения и к прошлому, и к настоящему, полагал он, можно считать развитие чувства наблюдательности, столь необходимого исследователю, особенно этнографу. На процесс общения со своими подчиненными,

учениками Валентин Степанович обращал особое внимание. В целом в секторе преобладало диалогическое общение, что стимулировало появление большого количества самостоятельных точек зрения, способствовало в то же время формированию у сотрудников сектора умения слышать и понимать мнение другого, приводить много новых, дополнительных доводов, тем самым приблизившись к истине.

В. С. Зеленчук, руководитель моей диссертационной работы, научил меня серьезнее относиться к языку, проверяя в словарях звучание слов и их написание. Его уроки не забыты мной и сегодня. Ненавязчиво, как-то очень мяг-

Валентин Степанович Зеленчук оставил после себя заметный след в молдавской науке, не только являясь видным молдавским ученым, но и создав молдавскую этнографическую школу. Его вклад в гагаузоведение огромен. Из пяти защитившихся докторантов (по этнографии) Отдела гагаузоведения Академии наук Молдовы он являлся руководителем у четырех из них. Мне посчастливилось быть его ученицей. К своей деятельности научного руководителя Валентин Степанович относился очень ответственно. Диссертации своих докторантов скрупулезно прочитывал не один раз. Редактируя, твердой рукой вычеркивал все лишнее, нацеливая на выявление сути явления. Как-то раз, видимо, устав объяснять мне, почему он вычеркнул то или иное предложение или фрагмент, он сказал: «Вы знаете, почему писать нужно стоя, а редактировать сидя? Чтобы меньше написать и больше вычеркнуть!» Это правило, которое я усвоила, стало для меня одним из важных в научной деятельности.

Валентин Степанович выработал собственную методику работы с докторантами. Одним из главных принципов научного исследования он считал необходимость выявления этнических и региональных особенностей в традиционно-бытовой культуре каждого из изучаемых этносов, проживающих на территории Республики Молдова. Опыт, научные подходы и методы исследования, которые он передавал, стали основой всех моих последующих научных изысканий. Для меня он был не только Учителем с большой буквы, но и настоящим другом, на помощь и искренность которого всегда можно было рассчитывать.

ко делал он замечания по поводу каких-то моих оплошностей. Частенько при каких-то сложных жизненных ситуациях пользуюсь его советом: «Надо всегда видеть главное и не попадать в водоворот мелочей. Это очень важно для человека, тем более для избравшего нелегкую судьбу исследователя». Такие простые и такие важные ориентиры... Умение четко выражать свои мысли, сохранять верность проверенным жизненным опытом принципам, ценностям помогает выстраивать процесс общения, в том числе и в научном коллективе.

Ольга ЛУКЪЯНЕЦ,
доктор истории

В его кабинете всегда было много докторантов, коллег, которые хотели его о чем-то спросить или просто поговорить о собственных проблемах. Он был человеком глубоко интеллигентным, многогранным, сведущим в различных областях. О чем бы его ни спросили, о чем бы с ним ни заговорили, он обо всем мог со знанием дела побеседовать, мог без навязчивости и компетентно подсказать решение того или иного вопроса. Нередко при изучении научной литературы на румынском языке возникали определенные сложности, и здесь, как и в других вопросах, всегда можно было рассчитывать на его реальную поддержку. При общении с ним никогда не ощущалось в его отношении к собеседнику, коллеге, чувство превосходства от того, что он знает больше. Учиться у него было интересно, а общаться с ним – легко. Он обладал неиссякаемым чувством юмора, при этом сохраняя сдержанность в своем поведении.

Успехи учеников во многом зависят от того, что вложено в них учителями. Моей благодарностью, вероятно не в полной мере высказанной Валентину Степановичу при жизни, стало посвящение ему – своему Учителю – монографии «Гагаузы Молдовы и Болгарии», изданной в 2005 г., спустя два года после его смерти. Несмотря на то, что с тех пор прошло уже 10 лет и за это время мной написано немало статей и монографий, защищена докторская диссертация, тем не менее, до настоящего времени в своей душе я остро ощущаю боль утраты Валентина Степановича как Учителя, друга и коллеги.

Елизавета КВИЛИНKOVA,
доктор кандидат в истории

Когда из жизни уходит ученый, о нем судят, прежде всего, по его трудам и ученикам. Валентин Зеленчук оставил много серьезных статей и монографий, он заложил основы современной этнографической школы в Республике Молдове. Но без отдельных личностных штрихов к портрету образ человека не обладает той индивидуальностью, по которой мы обычно оцениваем людей. Потому буквально несколько штрихов к портрету Валентина Степановича Зеленчука.

С В. С. Зеленчуком я познакомился в 1992 г. Тогда, будучи студентом четвертого курса педагогического университета им. И. Крянгэ, я стал лаборантом Отдела истории, языка и культуры украинского населения Республики Молдова Института национальных меньшинств (позже переименованного в Институт межэтнических исследований). В те годы Валентин Зеленчук уже был серьезной фигурой в науке – доктор хабилитат, профессор, член-корреспондент Академии наук Молдовы. Конечно, для меня, юноши, каждая встреча с мэтром представляла собой целое событие. Наши кабинеты располагались рядом, и знакомство состоялось случайно. Приходя в отдел после

лекций в университете, я столкнулся с человеком невысокого роста, который открывал соседнюю дверь.

– Здравствуйте, – сказал он, – я вижу, вы новый сотрудник в Институте Поповича (Константин Федорович Попович был директором Института национальных меньшинств).

– Какие у Вас научные интересы? – последовал еще один вопрос...

Так мы и познакомились. Узнав, что я интересуюсь украинистикой, В. Зеленчук часто и подолгу говорил со мной об этой проблематике, каждый раз подчеркивая, что ему она далеко не безразлична, не только потому, что он сам автор многочисленных книг и статей по украинско-молдавским историческим связям, а в силу того, что по происхождению он – украинец.

Я не был учеником Валентина Зеленчука, не работал с ним в одном Институте, но регулярно общался в стенах Академии наук, всегда встречая понимание и профессиональную заинтересованность во взаимодействии.

Валентин Степанович Зеленчук ушел из жизни внезапно, но остались его книги, ученики, значит, он всегда будет с нами.

Вячеслав СТЕПАНОВ,
доктор хабилитат истории

FEMEIA ÎN SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ
ЖЕНЩИНА В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Hülya DEMIRDIREK

AN ETHNOGRAPHER'S KEY INFORMANT: AN OLD, WISE WOMAN IN A VILLAGE

I was in Moldova for the first time when I was 33 – the age of Jesus, they told me. Now I am on the «wrong» side of 45 and my adopted sister in the village was already a grandmother at this age. The woman I addressed as «Mamu» who treated me as her daughter had passed away since then. I witnessed parts and snippets of lives of 3 generations of women. In the life cycle of all of us Mamu's words and wisdom always carried the hints of sociological imagination and conveyed the richness of Gagauz rural heritage. What looks like the insignificant details of rural life carry the core and depth of knowledge of life that an ethnographer learns best.

A Gagauz village in Moldova in the Fall of 1994 (the Gagauz are a Turkic-speaking Christian minority). Let me start by describing a scene of myself in a room¹; I shall then enlarge the scene by introducing some elements of daily life with my adopted nuclear family – and in particular the mother of the family, M. Mamu, as I called her.

We finished the meal. I boiled water in an aluminium kettle heated by a small gas canister. Since my role is that of the sister of my hostess, it is normal that I would do the dishes from time to time. I put very hot water in two large enamel white bowls made in China. There are flowers in the middle of the bowls, I am very attached to them and have several in my own room for my washing needs. By now I have learned the system: I am not looking for soap. I use the small cloth which is made of an older piece of nylon stockings. I use the first bowl to get rid of the worst of the grease and sticky bits with the help of the cloth, while I use the other bowl to rinse the plates before putting them up to dry. I have been quite fascinated by this system. The very first bowl gathers lots of food rests by the end of the washing up and is taken to feed the pig in the garden. Water in the second bowl is recycled for other purposes in the kitchen. It may be boiled as it is or it may become the first water used to initially remove subsequent food remains. Some people do

not like doing this in front of me since they think it is uncivilized not to use soap. Only M. Mamu, the mother of my adopted sister and my adopted mother, has no inhibitions about such things. She is happy to see me follow her instructions. I prefer to do things the way she tells me. She is in her own household and I am happy to follow her ways². This appeals to my environmental sensibilities: making use of the food remains is a common practice. I remember that in Oslo at the university cafeteria they have recently started to collect food remains in one bin and they called it “the pig’s share”. I think they have been rather late to introduce this. Mamu could teach young people other environmentally sensible practices as well.

After this I went to my room. It was cold because my room was separate from the main part of the house, which contained a number of rooms grouped around a central area with an inbuilt oven on the wall. Since blackouts were very common I was unable to make use of the expensive electric space heater that I had brought with me. I could, of course, go to the shared living-room, but I have to write my notes. I am wearing a special sheepskin vest (*keptar*). It smells strong and unpleasant, but I am really dependent on it for warmth and, what is more, Mamu thinks it is good that I have the modesty to wear it; that said, she thought it was a bit strange of me to wear it for going out to the village council building, being a person who belongs to the “intelligentsia”.

I have a simple room with a bed and a table, and my suitcase is stored under the bed. My suitcase contains my belongings and two plastic bags, one inside the other. The innermost plastic bag is used to keep smelly items. Since I have arrived I produced so much garbage that I started to make a list of the things that I have and the other members of my household do not have and hence do not need to be thrown away. I have also made a note of what they do with the types of garbage that I have: I

have the plastic covers of cassettes, plastic pill cases; plastic covers from female hygiene products. I am thinking that I should have brought the ones that are not packed individually, but the bulk packs were too big. I realize that this is not about difference between socialism and capitalism: it is a difference between rural and urban garbage. My solution is to collect my garbage in my room and take it with me to the nearby town, where I can throw them into a large city garbage barrel. But if I forget to unwrap the cassettes secretly, Mamu tells me off when she sees that I squeeze garbage into my pockets and bag. She thinks it is very strange and funny of me.

Her making fun of me does not stop there: various old Soviet books are kept in the toilet, and each page is used as toilet paper; one of the books was about Stalin. I found the joke “too literal” and I commented on this to my hostess who worked in the library; she responded by saying she had received a letter from her graduate student in Tuva, Siberia, who was doing fieldwork at the same time. He says that the use of books as toilet paper is the same there and he loves the idea. So do I, but I am not so happy about having to go to the toilet in minus 20 degrees. What is more, even if I do not show it, I am carrying a piece of toilet paper in my pocket unlike the rest of my family.

Mamu makes fun of me by saying “how much do you pay for that”? Not that she thinks I should not use toilet paper, but mine looks a bit too white compared to Soviet toilet paper. She values making least use of money – whether it be spending on paper, soap, candles or bread. She gives me perspective. I cannot deny that. I question my choice. She is right.

She bakes in huge volumes and is very proud of her own bread. She finds the taste of bread bought from the baker rather unappealing. She puts a lot of labour into the bread making. She prepares a yeast (*pita*) separately. She uses the wood oven in the courtyard and bakes several loafs of bread in one go. While baking the bread, she can use the oven to make pastries or anything that might be cooked or baked in the oven as well. Here the important point is not only the taste of the bread but the moral value of the labour one puts into the making of one’s own bread. She criticizes younger women who resent using the time to bake the bread. There is also an option of giving one’s own grain to the bakery, then

they bake the bread for the family. Lately Mamu had to accept that. At least she knew that the bread was made out of her own wheat.

She tends to the geese, counts the number of chickens and geese that she is able to breed each year. Once the geese have been slaughtered, the meat is conserved in glass jars. She is very sharp, she colours the geese, she knows which ones are hers and she follows their health. In a nutshell, she is at the center of the household and most things are run according to her daily routine and the Orthodox Calendar that she follows: what day to fast, what Saint’s Day it is, who was born that day or the importance of not working on Sundays when it is a sin to work. In the same vein, she would say that you couldn’t wash clothes if it was a holy day.

Since my 13-month long fieldwork ended in 1995 a lot has changed: I have been back several summers, sometimes with a two-year interval, and the last time I met Mamu in Moldova was in August, 2009. Mamu’s daughter-in-law, two of her daughters and her eldest granddaughter have all gone to Turkey to work as domestics, like many other people in the village who have started to earn money abroad for shorter and longer periods on more than one occasion; more and more people are using dishwashing liquid; there is no more recycled water, food for the pig, but in some cases there is no pig either. What there is though, now, is “real” toilet paper and many more items of consumer capitalism. There is more packaging, there is more garbage.

Mamu still has to take care of the kids at home, although things are easier now that they are older; the subsistence production, the geese and also her large-scale bread-making are all fading away. She does not look at the old ways with great nostalgia, but as a consequence of the cash flow coming from her daughter-in-law her considerable knowledge about living with limited means is starting to become obsolete. She lives in a rural setting, but it is usually the case that in urban industrial places, too, the relevance of older people as live sources of knowledge has clearly diminished; this is partially due to the immediate availability of information in newer ways. It is becoming easier to dismiss the elderly and their wisdom. Is this specific to the postsocialist regions? In my view, the specificities in these geographies can be brought out by

paying close attention to the relationships between generations. Mamu's generation lived through the famine of the Second World War and only later more rewarding years of socialism. They also went through the economic downturn that comes with the breakup of the Soviet Union. She was one of those pensioners whose savings in ruble vanished or got much smaller as a result of the change of national currencies. Some would call Mamu's generation the lost generation of the Soviet Era.

My positioning in relation to Mamu was in some ways determined by the three generational dimensions I carried within myself: as her adult "daughter" with a Janus face, as the little "grandchild" who needed to be socialized into the new world around her and as the ethnographer who was attracted to her wisdom, shared some of her values and wanted to be her contemporary with a desire to have access to her memories and experience. If I had been her real daughter I am almost sure that I would only have had one generational position. There is one more dimension: a baby boy arrived in my host family during my fieldwork, the first grandson of Mamu. He was born on my birthday. During the intense constant preparations for the baptism feast I asked: "Mamu, can't I become Tolik's *nuna* (godmother)?" She told me that I could not even light a candle for him because I was not baptized. The film I made of his baptism in the church as well as the subsequent feast became a specific visual source of reference within the family which resurfaces from time to time and provides fresh material for conversation. On my subsequent visits over the last fourteen years Mamu told Tolik that his *nuna* returned and that he should kiss her hand and respect her because she had made the film of him. In this example my godmother role is a part of generational relations and is clearly an example of mimetic kinship. However, it still operates within the idiom of ritual kinship despite the very strong normative statement that Mamu had made earlier on.

The last two times I saw Mamu she said: "my fourth daughter is here". It was an emotionally intense time that was alleviated by my outsider-insider position: she started to cry and told me various things that took place in the past year. Her ailing health made her more vulnerable. She told me how she felt due to a fire in their barn – in-

terpreting some of the young people's behavior as bringing dark clouds on them. She was feeling less needed, she had a sense of losing the control that she used to have in the household before. All of this is perhaps to be expected, but one thing she told me last time was especially striking: "People go away and earn money, the kids are here without their parents; birthdays, anniversaries are all passing without recognition. They say 'we have to work, we have to save', but life is passing during that time".

The distinction between desires, consumption, notions of leisure and ideas of a good life tends to be explored from the perspective of markets and production. Class distinctions are also related to consumption patterns and practices, but Mamu's statement is a clear indication of a need to explore generations as markers of distinction in social change.

Within the nationalist discourses old women have an ideological significance. They are seen as an authentic living source of Gagauzness that can be found in the villages. This perception has layers: while city-dwellers would regard the village as a whole as the most authentic site of Gagauzness, people in the village would send researchers or journalists to older people (who either spoke very little Russian or only Gagauz) as the most authentic representatives of Gagauzness. For me the significance lies in the experience and the interaction. When we look at older people we should approach their experiences not regarding them just as the representatives of ethnic groups but as generational groups whose life experiences and different life cycles show historical continuity and rupture.

Notes

1. The descriptions here centering around M. Mamu are based on my 2009 Vancouver, CASCA (Canadian Association of Anthropologists) paper in which I was exploring generational rupture. I have not published anything which involves descriptions of myself during fieldwork as the primary focus. I am always present in my ethnographic descriptions, but I am usually more of an observant participant. Here I am making use of myself and my encounters as a heuristic device to think about the concept of generation in a rather roundabout way. Furthermore, since I cannot convey intimate conversations that involve expressions of my informants' emotions, I

intend to use myself as an explanatory device. I am using ethnographic present in my descriptions only with the comfort of knowing that I clearly indicated at the start that these descriptions are based on 1994-95. I subsequently make it clear when I am speaking about later dates or the current situation.

2. After the late 90s this intensive but environmentally friendly labour and economical system has been replaced by dish washing liquid especially after women went to work in Turkey and changed their habits there; increasing purchasing power made this transformation possible.

Rezumat

În acest articol sunt descrise cunoștințele și experiența de viață a femeii de la țară, care sunt o sursă etnografică foarte valoroasă. Autorul menționează că femeile mai în vârstă sunt niște reprezentante autentice ale comunității etnice găgăuze și experiența lor trebuie folosită pentru a înțelege schimbările și transformările sociale.

Cuvinte cheie: femeia de la sat, sursă, generația mai în vârstă, transformările sociale.

Резюме

В данной статье описываются знания и опыт сельской женщины, которые являются ценным этнографическим источником. Автор отмечает, что женщины старшего поколения являются подлинными представителями гагаузской этнической общности, и их опыт должен быть использован для понимания социальных изменений и трансформаций.

Ключевые слова: сельская женщина, источник, старшее поколение, социальные изменения.

Summary

This article describes the knowledge and experience of an old rural woman who acts as the best source of learning for an ethnographer. It is argued that older generations of women are seen as authentic representatives of Gagauzness but their perspective should also be used to understand the social change and transformation.

Key words: rural woman, source, older generation, social change.

Lilia ZABOLOTNAIA

DREPTUL DE PARITATE TESTAMENTARĂ AL FEMEII DIN ȚĂRILE ROMÂNE (sec. al XVII-lea – înc. sec. al XVIII-lea)

În opinia bine argumentată a cercetătorului Tüdös S. Kinga, structura testamentelor femeilor nu diferă cu nimic de cea a testamentelor bărbaților, cu precizare că totuși singura deosebire ar fi că femeile acordau de cele mai multe ori o atenție sporită descrierii detaliate a bunurilor și a obiectelor (Kinga, 2005, 165).

Din numeroase și variate documente vom selecta câteva cazuri insolite care atestă, în primul rând, motivațiile care generau decizia împărțirii moștenirii și destinația bunurilor, în al doilea rând, raportul între natura bunurilor transmisibile și moștenitori (Kinga, 2005, 166) și, în sfârșit, vom indica poziția juridică a femeii în calitate de testator.

Pe lângă faptul că femeia, în calitate de beneficiar, avea dreptul la toate bunurile imobile și mobile moștenite de la părinți, de la soț ca și la cele dobândite în timpul căsătoriei pe banii ei, ea, în calitate de testator, își putea lăsa toată averea și proprietatea după dorința ei. Beneficiarul moștenirii putea să fie soțul, copiii, rudele apropiate, mănăstirile etc.

În majoritatea cazurilor femeia lăsa toată proprietatea copiilor săi. În acest sens s-au păstrat

numeroase documente [(DIRA, XVI/ II,1951, 202 (nr. 212); DIRA, XVI/IV, 1952, 139 (nr.183); DIRA, XVII/I, 1952, 94-96 (nr.134); DIRA, XVII/III, 1954, 135-136 (nr. 213)].

Un alt exemplu este cartea domnească din 12 martie 1533 când mama împarte un sat, proprietatea ei, între trei copii, două fete și un băiat, în mod egal: „<...> a venit înaintea noastră, Sorița, fiica Marenei, fiica lui pan Țiban, de bunăvoia ei, nesilită de nimeni, nici asuprită și-a dat și a împărțit dreapta sa ocină și din privilegiul ce a avut bunicul ei pan Țiban de la stră-bunicul nostru Alexandru voievod, un sat pe Gârboveț, anume Hovrăeștii, copiilor săi: Lazăr și surorile lui, Fetia și Anușca. Și le-a împărțit acest sat în trei părți <...> de aceea noi, văzând tocmeala lor de bună voie, ce a întocmit mama lor, noi de asemenea le-am întărit lor acest sat” [DIRA, XVI/I, 1953, 353-354 (nr. 320)].

După cum se vede, niciunul dintre copii n-a fost nedreptățit de mamă. Interesant este și faptul, că acest sat, moștenit de la părinții săi, îl transmite copiilor. Această Sorița nu scrie a cui soție este (sau a fost), ci indică a cui fiică este. Ea subliniază proveniența acestui sat: „dreapta sa ocină și din privilegiulce

a avut bunicul ei” [(DIRA, XVI/I, 1953, 353-354 (nr. 320)], moștenire separată de averea soțului.

Și copiii, la rândul lor, la înstrăinarea pământurilor moștenite, în actele de împărțire a posesiunilor funciare, menționau a cui era proprietatea care le-a revenit lor, a mamei sau a tatălui, a bunicilor după tată sau a celor după mamă. Acest fapt îl putem constata în cartea domnească de întăritură din 22 aprilie 1631, unde se arată că trei frați, împreună cu sora lor „*de bună voia lor, au vândut dreapta lor ocină și dedină cu privilegiu de împărțeală ce a avut mama lor, Măriica, de la Alexandru voievod, lui Coste Băcioc, clucer*” [(DIRA, XVII/I, 1952, 94-96 (nr. 134)].

Alt document semnificativ, care poate fi încadrat în acest capitol, este și cel din 26 februarie 1638: „*Adică eu, Nasta, fata lui Ivan Vartic, feciorul lui Vartic (bunicul după tată – n.a.) și a Tații, fata lui Ion din Cicican(i) (bunicul după mamă – n.a.), scriu și mărturisesc, cu acest zapis al meu, cum de bunăvoia mea, de nimeni nevoită, nici asuprită, eu am dat ginerelui nostru, Ursul din Broșteni și nepoatei mele Antimii <...> toate părțile mele de ocine, ce am avut de pre tată-mieu, de pre Ivan Vartic, cât se va alege partea lui în Tăcoteni, jumătate de sat, partea de sus, și părțile ce am avut de pre maica-mea Tațea, fata lui Ion, din jumătate de sat din Cicicani, cât va fi partea mamei și partea ei din Cotela*” [(DRHA, XXIV, 1998, 232-233 (nr. 249)].

Descoperim aici mai multe informații despre drepturile femeilor la proprietate imobiliară în epoca respectivă. În primul rând, susnumita Nasta indica cine erau părinții și bunicii ei și ce proprietăți aveau. E curios faptul că în document se subliniază coproprietatea mamei Nastei cu frații săi, „*parte mamei și partea ei din Cotela, că iaste de jumătate de sat cu alți frați*” [(DRHA, XXIV, 1998, 232-233 (nr. 249)]. Tocmai acest fapt arată că mama Nastei a avut proprietate egală cu frații săi în satele moștenite de la părinți. În al doilea rând, Nasta lasă totul ginerelui său și nepoatei, cei care vor avea grijă de ea atât în viață, cât și după moarte: „*ca să mă grijească dumnealor și să mă hrănească și să mă îmbrace până voi fi vie și după moartea mea ca să mă comânde cu toate pomenile, cum se cade unui om mort, căci alți feciori n-am avut, nici s-au aflat alți nepoți, fără această nepoată a mea, ce mai sus scrie, Antimia, fata lui Grigore și ginere-meu Ursul*” [(DRHA, XXIV, 1998, 232-233 (nr. 249)].

În cazul când nu existau moștenitori direcți de genul masculin, toată proprietatea era trecută pe numele ginerelui. Pentru a evita orice neînțelegere, în document foarte detaliat și minuțios se descria cui aparțineau satele respective. În acest fel nepoata era protejată în viitor, deoarece devenind coproprietară cu soțul, este specificat faptul că o anumite parte a proprietății comune îi aparținea soției.

Un zapis de danie din 10 martie 1683, prezintă un alt caz, când mama împarte cu copiii ei ceea ce îi aparținea din satele Mălăiești, Misăsăști, Tomicani și Naslavcea în ținutul Hotin, pământuri care erau moștenite, unele de la părinții ei, altele de la soțul ei: „*Adecă eu, Vasilca, jupâneasa dumisale răposatului Samson Căzacului, fata Tomii sulgerului, scriu și mărturisesc cu acest adevărat zapis al nostru, cum eu, de bună voia mea, mi-am împărțit cu feciorii moșiile ce am avut de pe părinții mei, și de pe soțul meu, Samson*” [(MEF, VI, 1992, 140-141 (nr. 45)].

În continuare în acest document se arată cum a procedat această Vasilca la împărțirea averii între mai mulți copii. Părți din satele numite mai sus ea le lasă „*fetei mele Erenuța, și fiului meu Ioniță, și fetei mele Anița. Iară alți feciorii ai mei să nu aibă treabă la aceste moșii, căci am dat la Rosoșeni jumătate de sat copiilor celor mai mici: Kostandin și lui Toderășco*” [(MEF, VI, 1992, 140 (nr. 45)]. La urmă, jupâneasa Vasilca din numele său scrie foarte categoric: „*Deci, așa am socotit și am împărțit pe dreptate. Iară care din feciorii mei nu s-ar ține de această tocmeală, ce am împărțit eu, să fie tricliat (de trei ori blestemat – n. a.)*” [(MEF, VI, 1992, 140-141 (nr. 45)]. Din textul acestui zapis se vede că doamna avea dreptul să se ocupe ea însăși, de una singură, de înzestrarea copiilor, căci nicăieri nu se pomenește că „*rânduiala*” între copii s-ar fi pus la cale cu soțul sau cu rudele.

În cazul când copiii erau de la soți diferiți, proprietatea femeii, de asemenea, se împărțea numai de către ea, nimeni altul nu avea dreptul să dispună de averea ei. În documentul din 12 martie 1484, Ștefan cel Mare, întărește lui Toma Măjar și fraților vitregi ai acestuia, Petre și Coste, ocinile de la mama lor. „*Noi, Ștefan voievod, știut facem, că această adevărată slugă a noastră Toma, ficiorul lui Măjar, ci au avut Măjar cu Dușca, fata lui Toader Dobrișan și Petre și Coste, iarăși feciorii Dușcăi ci au avut Dușca cu alt bărbat, slujind nouă cu dreaptă credință, i-am miluit pre dânșii și le-am întărit lor, în al nostru pământ al Moldovei, dreaptă a lor ocină a mamei lor, Dușca*” (DIRA, XV/II, 1954, 26-28).

Considerăm ca fiind deosebit și un alt document din secolul al XV-lea, în care femeia figurează într-un litigiu ca proprietară a averii și martor principal al familiei sale. Ștefan cel Mare dă o hotărâre în procesul dintre Ivan, fiul lui Vasco din Horodnic și frații săi pe de o parte și Marușca, jupâneasa lui Andreico Șerbici, fata lui Ivan Cupcici și vărul ei primar, Mihno, fiul lui Grozea Cupcici, pe de altă parte. Ivanco și frații săi pretindeau, contra Marușcăi și vărului ei Mihno, „că ei sunt nepoții lui Ivan Cupcici după mama lor” și că, prin urmare, au dreptul la moștenirea averii acestuia, fapt tăgăduit de Marușca și Mihno (Berechet, 1926, 92). Este ciudat faptul că, în acest caz, se solicită o confirmare a dreptului de moștenire pe linia mamei, adică Ivan și frații lui pretind că mama lor era fiica lui Ivan Cupcici, deci soră cu Marușca, prin urmare ei sunt nepoții bunicului Ivan Cupcici și nepoți de soră ai Marușcăi. Astfel, pretenșii nepoți încearcă să împartă moșiile lui Ivan Cupcici deși nu e clar de ce această avere nu fusese deja împărțită între copii, Marușca și pretinsa ei soră, mama lui Ivan, fiul lui Vasco.

Domnul cere lui Ivan, fiul lui Vasco din Horodnic, și fraților săi să confirme afirmația lor prin jurământ, împreună cu 24 de jurători „decă am căutat și am judecat cu boierii noștri și i-am dat lui Ivanco și fraților săi, precum e drept și lege, după obicei, să vie el însuși cu 24 de jurători și să jure împreună cu ei, că el și cu frații săi sunt nepoți ai lui Cupcici după mama lor, și că, deci, Marușcăi și lui Mihno tot nepoți le sunt” (Berechet, 1926, 95). Dar, Ivan și cu frații săi „s-au lăpădat de jurământ și n-au vrut să jure cu jurători, ci au lăsat pe seama Marușcăi, fetii lui Ivan Cupcici, ca să vină ea singură și să jure” (Berechet, 1926, 95-96).

Este interesant, că până la urmă, femeia, fiind măritată și implicată în proces alături de vărul său, Mihno, este nevoită singură să apere drepturile familiei la proprietate. Ea aduce în judecată martori și personal depune mărturie: „Marușca, sculându-se la ziua sorocită (Berechet, 1926, 61)¹, a jurat înaintea noastră și înaintea tuturor boierilor noștri, și mari și mici zicând așa: că Ivan și cu frații săi nu sunt nepoți ai lui Cupcici nici ai ei însăși, Marușcăi și lui Mihno” (Berechet, 1926, 96). Marușca câștigă procesul și domnul poruncește: „văzând noi că Marușca a câștigat judecata, că Ivan și cu frații săi nu sunt nepoții lui Cupcici <...> de aceea am dat și am întărit și noi Marușcăi, și vărului ei, Mihno, toate satele lui Cupcici,

și toată averea acestuia să fie a lor. De asemenea Ivan, fiul lui Vasco din Horodnic, și frații săi, să nu mai aibă a se jălui împotriva Marușcăi și vărul ei Mihno, nici împotriva nepoților lor, nici împotriva neamului lor întreg, nici odată <...> nici înaintea altor domni, căci au pierdut Ivan și cu frații săi înaintea a toată legea cea dreaptă, și să n-aibă a câștiga judecata nici odată, în veciul vecilor. Iar cine va încerca să se jeluiască, la orice vreme și la orice zi, fie înaintea noastră, fie înaintea altor domni <...> acela va plăti atunci zaveasca (amendă – n. a.) de 60 ruble argint curat <...>” (Berechet, 1926, 96-97).

Deseori femeile dăruiau bunurile imobile nu numai copiilor lor, dar și soților sau soțiilor acestor copii, în special ginerilor (Manualul legilor, 1921, 148)².

Un exemplu îl aflăm în *zapisul de danie* din 2 martie 1698: „Măricuța, jupâneasă a răposatului Grigoraș Ciocârlie, vornicul, scriem și mărturisim, că de bunăvoia, am dat a mea dreaptă otcină și moșie, ficei mele, Anița, și ginereului meu, lui Ioan Ciomârtan, însă și altei fice a mele, Măriuța, cari o ține Tudor, casă le fie dreaptă otcină și moșie înveci neclintită, și nimeni dintre alți feciori ai meisănu se amestece la acestemoșii, pentru că altor ficiori ai mei le-am făcut parte aiurea, precum am socotit că este drept” [(MEF, VI, 1992, 192-193 (nr. 68); DRH, XXII, 1974, 64-64 (nr. 59)].

Din acest document merită atenție mai multe momente importante. Doamna a dat carte de danie, fiind văduvă, adică, a luat decizia după moartea soțului. Se poate presupune că în familie s-a discutat problema repartizării moșiilor între copii pe când era soțul în viață. În afară de acestea, ea subliniază că le dă fetelor și soților lor „ca să le fie dreaptă ocină” (deci dă moșia nu numai la fetele ei! – n. a.). Dacă fetele erau căsătorite, desigur, că li s-a dat zestre când s-au măritat. Jupâneasa subliniază că celorlalți copii deja le-a dat moșii și foarte hotărât semnează „precum am socotit, că este drept” și „pentru credință mi-am pus pecete” [DIRA, XVI/IV, 1952, 44 (nr. 50)]. Acest zapis de danie arată cum se făcea reîmpărțirea bunurilor imobiliare de către părintele supraviețuitor după ce efectuase deja o primă împărțire. În cazul dat, de reîmpărțire s-a ocupat mama iar restul familiei nu a participat la discuții și nu a determinat decizia.

La acest capitol mai putem include și cartea domnească de judecată din 1705 iunie 17, dată de Antioh Constantin voievod fostului spătar Stroici

pentru satele Itrinești, Prilipca și Cobâla, care au fost „date de mama lui, păhârnică, înainte de moarte” și i le-a dat lui „deoarece i se cuvin două sate după împărțire, ca și la ceilalți frați. Așadar, două sate îi dau, deoarece nu i-am dat zestre ca la alți frați” [(MEF, VI, 1992, 230-231 (nr. 91)].

Este știut faptul (răspândit în Moldova până în prezent) când o parte din avere i se lăsa acelui copil care rămânea în casa părintească și trebuia să aibă grijă de părinți. O serie de documente, care au fost selectate mai ales dintre cele care se referă la cazuri de judecată, reflectă această situație. De exemplu, cartea domnească din 31 martie 1582, conține informația când mama lasă moștenirea „numai fiului său, lui Cârstea Mihăilescul uricar, <...> casele sale din târgul Suceava și un șirag de mărgăritare și niște clopoței pentru chintez <...> deosebit de copiii săi și de nepoți, ca să nu aibă ei nici o treabă cu această mai sus scrisă parte <...>. Iar sluga noastră, Cârstea Mihăilescul, să aibă a o ține și a o îngriji și a o îmbrăca până la moartea ei, iar după moartea ei să aibă a o pomeni” [(Suceava, 1989, 195-197 (nr. 73)].

Erau cunoscute cazuri când, după decesul capului familiei, apăreau neînțelegeri între moștenitori și se deschideau procese între membrii familiei. De exemplu, la 24 februarie 1602 lui Ieremia Movilă i s-a plâns Antimia, soția răposatului vornic Bucium, că n-a putut „așeza” pe fiii ei la împărțirea moșiilor, viilor și robilor. Domnul împreună cu sfatul domnesc a separat întâi averea soției, respectiv zestrea ei și apoi a împărțit mai întâi moștenirea rămasă după soțul răposat în două, o parte pentru soție și alta pentru copii. În hotărârea instanței s-au indicat precis bunurile „covenite soției precum și cele care urmau să se împartă egal, între copii” (Sava, 1944, 28-29).

Indiscutabil, o parte din proprietatea funciară rămânea în familie până la decesul ambilor părinți și putea fi dată oricărui dintre copii și nepoți. 16 august, 1612, Băiceni: „Eu Vârvara Neteda <...> am dat a mea dreaptă parte de ocină, nepoata-mea, Măricăi, fetei Gligăi, drept sufletul meu și a părinților mei, cu tot locul ce va hi partea mea de ocină, să-i fie ocină și moșie și cuconilor ei, în veci” [(DIRA, XVII/III, 1954, 97 (nr. 157)]. „...am făcut scrisoarea noastră la mâna ficiilor noștri și a nepoților <...> pecum avem la sat <...> la Onișcani, ce sunt pe Kula, care au fost danie moașii noastre Huhuloaia” [(MEF,

VI, 1992, 150-151 (nr. 60); 184-186 (nr. 80); 194-195 (nr. 70); 209-211 (nr. 92); 235-237 (nr. 103); DRH, XXII, 1974, 47-48 (nr. 43)]. În cazul când nu erau moștenitori primari, „ocina și dedina” trecea la rudele apropiate – frați [(DIRA, XIV-XV/I, 1954, 366-367 (nr. 436)], surori [(MEF, VI, 1992, 73-74 (nr. 15)], apoi la copiii și nepoții de la frați și surori [(MEF, VI, 1992, 173-174 (nr. 74); DRH, XXI, 1971, 84-85 (nr. 78); 177-178 (nr. 140)]. În astfel de cazuri neapărat era nevoie de un document în scris, deoarece cele mai frecvente procese erau cele de proprietate.

În cartea domnească de danie din 6 iunie 1469, Suceava, se arată cum a fost cercetat de sfatul domnesc un caz de împărțire între frați a satelor moștenite de la părinți și cum, partea surorii a fost trecută în proprietatea unuia dintre ei. Ștefan voievod întărește panului Oană Pășcu și fratelui său, Ivașco, satele: Lipovățul, Suhulești <...> „Iar părțile surorii lor, Stana, din toate satele amintite, să fie lui Ivașco Pășcu, pentru că Ivașco au răscumpărat pe soră-sa, pe Stana, de la tătari, precum și ea singură i-au dat și i-au lăsat frașini-său, lui Ivașco, pentru că ea copii n-a avut” [(DIRA, XIV-XV/ I, 1954, 366-367 (nr. 436)].

Din acest zapis rezultă, că după moartea Stanei, conform „obiceiului pământului” toți frații aveau drepturi egale și au pretins la moșiile ei, deoarece ea nu avusese copii și probabil că nu fusese măritată, deoarece în proces nu apare soțul sau rudele lui. Dar ea avea dreptul să lase prin testament satele după dorința ei, ceea ce a și făcut, lăsând totul numai unuia dintre frați. Fără o anumită dovadă scrisă (testament) ar fi fost imposibil ca acesta să câștige procesul.

O categorie aparte prezintă documentele ce se referă la testamentele lăsate de femei soților lor. Pentru a lăsa o moștenire soțului, femeia trebuia să confirme această decizie în scris, prin testament.

În cazul când soția nu avea copii, părinții sau rudele apropiate ale femeii intentau procese pentru reîntoarcerea bunurilor în familia de origine. Soțul nu avea dreptul să administreze sau să vândă proprietatea soției decedate fără a avea acordul rudelor din partea ei. În acest caz soțul putea să câștige numai dacă avea un act scris și confirmat de martori prin care soția îi lăsa moștenire bunul respectiv.

Sunt cunoscute o serie de documente referitoare la această problemă. Cartea domnească

din 1 septembrie 1604 – 31 august 1605, prezintă un proces de judecată între Tudor, bărbier din Iași, și cumnata sa, Tudosca din Suceava pentru niște dughene și vii lăsate de Agafia soțului ei. Acest proces reflectă două aspecte din perioada respectivă, cum femeile își asigurau soții și cum ele deschideau procese. Această judecată confirmă modul de aplicare a legilor nescrise, adică „obiceiurile pământului”. În cazul dat, sfatul domnesc a rezolvat litigiul în favoarea lui Tudor bărbier, deoarece el avea un testament, document în scris, adevărat și mărturisit: „Însă Tudor, el a arătat înaintea noastră cărți de mărturie, precum a lăsat Agafia cu limbă de moarte lui Tudor, dinaintea a oameni buni, anume: duhovnicul ei, Gherasie, ieromonah de la mănăstirea sfântul Nicolae din Țarina și popa Toader și popa Eremia din târgul Iași și vecinii din jur. Iar altcineva din neamurile sale să nu aibă treabă, deoarece el a fost cu dânsa la bine și la rău și a trăit cu dânsa 20 de ani. De aceea, să aibă Tudor a stăpâni dughenele sale și tot ce a rămas de la femeia sa. De acum înainte să nu aibă Tudosca a mai pârî pe Tudor niciodată, în veci” [(DIRA, XVII/I, 1952, 178 (nr. 253)].

Deseori lipsa testamentelor era un motiv de procese de litigiu între rude, care durau ani de zile. Această situație poate fi ilustrată prin documentele prezentate la procesul din 1643 dintre stolnicul Toma Cantacuzino³ și rudele soției sale decedate, frații ei (feciorii lui Bașotă Părtașco) (Stoicescu, 1971, 344)⁴ și nepoții, care considerau că ei și nu Toma stolnicul au dreptul asupra averii lăsate de răposată. Actul domnesc relatează că „au venit înaintea domniei mele și înaintea a toți boiarii domniei mele, mari și mici Nicolai cu frații săi popa Untilă și Undria Gâșcă, hicioarii Anușcăi și Grigorașco cu surorile lui, făciorii Marmure și Nekita Maje, și Ionașco făciorii lui Purice nepoții Purice, nepoții lui Iurașco Bașotă hatmanul, strănepoții lui Bașotă celui Bătrân, și Toader și Zosim făciorii lui Pătrașco (Bașotă) logofătul și au pârât de față pre credinciosul boiarenul domniei mele, Toma, stolnicul cel mare, pentru ocine și pentru bucate ce au rămas pre urma giupânesei Eftimia stolniceasei căci au zâs că sântu ei mai aproape semânție și să vine lor partea giupânesei Eftimia stolniceasa după moartea ei și den ocine și den bucate” (Ghibanescu, 11/2, 1910, 32-35).

Din cele de mai sus putem concluziona că rudele răposatei, în cererea lor către domn afirmă că numai ei sunt moștenitorii direcți ai Eftimiei Bașotă. Judecata fiind condusă de însuși domnul

țării, Vasile Lupu, în cercetarea cazului se apelează la legile scrise (deci, înainte de 1646, la 1643 țara se conducea de Pravila scrisă – n. a.). Astfel găsim următoarea formulare juridică: „de care lucru, domnia mea și cu tot svatul domniei mele, socotitam pe leage direaptă și am cautat la pravilă deci cum scrie pravila. Întracela chip am giudecat și noi că de înainte vreamă cându s-au căsătorit stolnicul Toma și au luat pre giupâneasa dumisale cea dentâi pre Eftimia atuncia au fost casă la câțeva scădiare agiunsă iar dumisale, stolnicul Toma, deacă s-au apucat de astă casă, nevoit-au cu osteneala sa și au grijit de au făcut case cu pivnițe, de piatră și mori și hăleștei și alte tocmeale multe au făcut câte trebuesc la casă boierească, după cumu e obiceiul țării noastre, a Moldovei și au avut cu giupâneasa Eftimia cincii cuconi și a vis⁵ împreună douăzeci de ani alta iarăși după savârșenia giupâneasei Eftimia făcut-o în casa dumisale și au grijit-o cu cinstre la bătrenețele ei” (Ghibanescu, 11/2, 1910, 33-34) (și după moartea Eftimiei a adus-o pe mama acesteia în casă și a avut grijă de bătrână – n. a.).

Astfel, după cum rezultă din cele expuse, situația era foarte complicată. Lipsa documentelor testamentare determină judecătorii să cerceteze în detaliu cum a fost „agonisită” averea familiei. Se constată că soții au trăit împreună 20 de ani, au născut cincii copii (care nu au supraviețuit tatălui – n. a.) și cel mai important în cazul dat a fost faptul că la zestrea destul de efemeră adusă de soție, Toma stolnicul a contribuit cu osteneală și cu grijă, finisând casa și adăugându-i noi acareturi plus alte îmbunătățiri. În afară de aceasta, problema a fost cercetată și din punct de vedere moral. Toma stolnicul a îngrijit-o pe soția sa când ea a fost bolnavă și a îngropat-o cu mari cheltuieli, apoi a murit și soacra lui și au murit apoi și copiii lor și iarăși numai el a avut grijă de înmormântarea și pomenirea lor: „până ce s-au săvârșit și după svârșeniia ei au făcut multă cheltuială cu pământele și după moartea bătrânei au murit și cuconii și iarăși a făcut cheltuială multă și la pamânțele”⁶ cuconilor și triabă bătrână dupa moarte cuconilor” (Ghibanescu, 11/2, 1910, 39).

Până la urmă Toma stolnicul câștigă procesul intentat de strănepoții lui Bașotă cel Bătrân (Familiiile boierești, 2004, 375) și în cartea de judecata este numit moștenitorul legal al soției și copiilor săi:

„<...> fi făcut și scrisorele stolnicului să nu aibă rudele, ce s-a gândit că vor costa (a tutela – n. a.) cuconii și nu vor muri toți alta mai dădinsul am socotit cum scris pravila cine are ficiori cu (femeia – n. a.) sa și va muri unul dintre dănșii au bărbatul au femea rămâne partea celui mortu feciorilor, iară de să vor prileji (de se va întâmpla – n. a.) să moară ficiorii pre urma părintelui sau celui mortu, rămâne partea făciorilor toată pre mâna părintelui sau celuia ce rămână viu pre iasta lume au tată-său au maică-sa, domnia mea cu toți boiarii domniei mele socotit-am și am căutat la pravilă, și am aflatu întraeasta chip cum mai sus scrie și am giudecat pre leage direaptă și am ales întraeasta chip de al divan, ca să aibă a ținea boiarenul domniei mele, credincios Toma stolnicul cel mare și ocine și bucate câte au rămas pre urma giupâneasei sale Eftimiei cu tot venitul, iar rudele giupâneasei stolniceasei carii mai sus scriem, să nu aibă nice o treabă. Încă pentru bucate asijdere au dat sama stolnicul Toma și au arătat și scrisoare de toate pământele câte au cheltuit întâi la pământele giupâneasei Eftimia stolniceasei, apoi la pământele bătrânei (probabil mama Eftimiei – n. a.), mai apoi la pământelele cuconilor și s-au aflat că acelea bucate câte au rămas pre urma giupâneasei toate s-au petrecut și s-au cheltuit la acele pamânți multe, pre urma acelor duși den iasta lume. Iar de ar fi și bucate de față de ce au rămas pre urma giupâneasei și pravila nu lasă pre rudă nice la bucate, nice la ocine, căci au avut cuconi împreună, și au vis multă vreme întrun loc penra ceaia de s-ar prileji și dumisale stolnicului moarte și vor vria rudele giupâneasei Eftimia ca să s-apuce de acele ocine aimântrelia (altminterea – n. a.) nu aflăm, să încapă până nu vor face plată deplin oamenilor dumisale, pre ce să va afla că au cheltuit dumnealui de au facut din pajiște curți cu pivnițe de piatră, și cu alte nameastii (acareturi – n. a.) căce în nădejdea făciorilor săi carii i-au luat Dumnezău au pus aiasta cheltuială pentracea au rămas rudele giupâneasei Eftimiei stolniceasei den toată legea iar boiarenul domnie mele credincios Toma stolnicul cel mare, s-au îndreptat pre acest giudeț ce s-au socotit cu pravila și cu divanul penra cea de acmu înainte să nu să mai pârască, de aista pâra nici dânaoară în veaci” (Ghibanescu, 11/2, 1910, 32-35).

Un alt exemplu ieșit din comun îl reprezintă un testament din 10 decembrie 1674 care cuprinde un caz extrem de interesant din punct de vedere istorico-juridic și anume: soția lasă diată soțului și în

aceasta sunt trecute moșiile pe care ea le moștenise de la Curilo, primul ei soț: „adică eu Măria, fâmeia lui Gheorghie, fata lui Ilei vinariului, scriu și mărturisesc cu acest adevărat zăpis al mieu, cum eu de nime nevoită nici asuprită am dat toate moșiile mele ce am avut în târgul din Cernăuți soțului meu, lui Gheorghie, care moșii sântu scrise într-un zăpis de la Curilo, soțul mieu cel dintii, și acela zăpis încă l-am dat soțului mieu, lui Gheorghie, ca să-i hie acele moșii date lui cu toată voia mea, nime din oamenii miei și din ruda mea să n-aibă treabă la acele moșii ce scriu într-acei zăpis mai vechiu, acela om să fie afurisit de 318 părinți” [(Balan, 2005, 205-206 (nr. 143)].

Tot atât de interesant este și cazul cuprins în testamentul din 13 iulie 1679, conform căruia soția lasă toată averea soțului, iar pentru frate lasă numai ce a rămas de la părinții lor. Documentul este deosebit și din punct de vedere al modelului și stilului, utilizând expresii specifice epocii: „†Adecă eu Păscălina scriu și mărturisescu cu cestu adevărat zăpis al mieu la daria sufletului mieu precum am chemat oameni buni poporeni și duhovnicul mieu și am mărturisit înaintea lor precum n-am pe nime den rudeniile mele fără un frate anume Dumitrașco și acestue i-am dat din cât ne-am îndurat ce din agonisita me și a soțului mieu și să nu mai aibă treabă frate-mieu la nemică al mieu că avem un loc de prisacă de la moși atâta ne-au rămas de la părinți și lui să-i fie, iară ce am agonesit cu soții miei să nu aibă treabă, iară eu mă laspre mâna soțului mieu, lui Dumitrașco să mă grijească cu din ce să va tãmpla iară de nu mă va griji bine să naibă unde veni după mine pentru căci eu am fostu bolnavă un an și m-au tot grijit soțu mieu Dumitarșco deci au cheltuit mai tot cu mine că n-am fostu niscare oameni bogați ce fostu niște oameni săraci de ne-am ținut din dzi în dzi ca niște săraci pentru aceea m-am lăsat pre mâna soțului mieu iară cine-i va face gălciavă soțului mieu, lui Dumitrașco, să nu aibă loc pe pământ unde veni după mine <...> și să fie neiertat și de mine și de Dumnădzău iară pentru casa care este amu înaintea lui Andrei preut besericii lui sveatii Neculai pentru căci ne-au lăsat-o și moși și părinți (unde sânt) îngropați; până va fi viu Dumitrașco să șadză în casă iară după moartea lui să fie a lui s(ve)tii Neculai și am lăsat cucoanei popei lui Ignat o sucnă (postav – n. a.) verde de taftă și o cămeșe cu matasă verdi și 5 șiruri de cureli și la aciaștă scrisoare s-au tãmplat poporeni bătrâni și vecini <...>.

Venit-au și la noi poporianii cu preutul Gavril de au mărturisit naintea noastră în casa sfintei mitropolii pentru aciastă carte făcută cu limbă de moarte cui s-au lăsat deci noi am însemnat să se știe” (Ghibănescu, 1929, 49-50).

După cum rezultă din document, doamna cu mare seriozitate a întocmit testamentul. Foarte detaliat sunt numite toate obiectele incluse în testament și minuțios stipulate condițiile repartizării acestora. În mod deosebit, se atrage atenția asupra faptului că are avere trece soțului ei și la ce are dreptul fratele ei. Este de remarcat că la finele documentului, doamna confirmă dania pe care o lasă soțului, scriind cu litere latine: „*Diata Pascalinei tse au dat Barbatul je pontre casse: ka se naibe fratile jei Dimitrasku treaba*” (Ghibănescu, 1929, 49-50).

O categorie specială reprezintă cazurile juridice referitoare la împărțirea ocinilor între moștenitorii (copiii) născuți din căsătorii diferite, cu primul sau al doilea soț sau cu o primă ori cu o a doua soție (MEF, VI, 1992, 18).

Documentul din 13 februarie 1701, conține informații despre drepturile la bunuri materiale ale mai multor femei dintr-o familie – soția, mama, mama vitregă, fiicele legitime și cele vitrege și arată cum erau stabilite drepturile fiecăreia la proprietatea funciară, conform testamentului. Acest document reflectă explicit situația juridică a femeilor din acea epocă.

„Adică eu, Angheluță, fata lui Miron Stârcii, ce a fost clucer, jupâneasa răposatului Gheorghe Hâjdău, ce a fost vel armaș, și eu, Vasilie, feciorul lui Gheorghe Hâjdău, ce a fost vel armaș, scriem și mărturisim cu acest adevărat zapis al meu, precum ne-au fost împărțit de răposatul soțul meu Gheorghe Hâjdău, părintele lui Vasilie Hâjdău, pe care părți ne-au făcut și zăstratu mie (și înzestrat pe mine – n. a.), fetii lui, Angheluții, satul Pașcăuții, sat întreg la ținutul Hotinului, și jumătate de sat Tulburenii, iarăș la Hotin, și jumătate de sat la Medveora, iarăș la Hotin, cu două copile mici, ce mi-au rămas în urma jupânului meu Gheorghe Hâjdău, anumi Rocsandra și Safta. Iară ficiorului său, Vasilie Hâjdău, i-au dat Negoreni, sat întreg, iară fetii sale, Mariei, datu-i-a satul Hordăneștii, sat întreg. Deci, părându-i cu strâmbul fetii sale, Mariei, că i-au făcut parte mai prost, satul Hordăneștii, ne-am socotit noi cu toți binișor di i-am mai dat jumătate de sat Hrușoveț,

partea răposatului Gheorghe Hâjdău” [(MEF, VI, 1992, 207-208 (nr. 79)].

Documentul prezentat relatează, că Angheluța este a doua soție a răposatului Gheorghe Hâjdău, rămasă văduvă cu două fete mici. El, din căsătoria precedentă mai avea încă doi copii, un băiat și o fată. Din text se vede că la împărțire au fost prezenți toți membrii familiei și fiecare a primit moștenire o anumită cotă din toată proprietatea funciară a lui Gheorghe Hâjdău – soția cu două fete minore au luat un sat și două jumătăți de sat, fiul, Vasile, și fiica, Maria, copiii din altă căsătorie, câte un sat. Dar, fiica, Maria, nu se mulțumește și, atunci mama vitregă, Angheluța, împreună cu fratele nemulțumitei, Vasilie, decid să-i mai dea încă un sat și evidențiază că e din „*partea răposatului Gheorghe Hâjdău*”. Se observă, că inițiativa de a scrie acest document aparține Angheluții și, posibil, că se baza pe testament, ca să evite litigiile cu rudele răposatului. Zapisul a fost confirmat de „*boieri mari și mici*” ca să „*fie de mare credință*” și scris de fratele Angheluței, Todirașco Stârce.

Începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea și continuând cu secolele următoare, testamentele, se întâlnesc frecvent, probabil având scopul de a proteja soția și copiii de pretențiile rudelor. Cu toate drepturile pe care le avea conform „*obiceiului pământului*”, era foarte greu pentru o femeie să-și apere interesele fără un document scris și adevărit de soț cu martori.

Ca exemplu poate servi testamentul lui Ioan Racoviță, din 10 februarie 1720. Ioan Racoviță, în prezența mitropolitului Ghedeon, lasă soției sale și copiilor săi toate moșiile moștenite de la tatăl său, indicând că toate actele de stăpânire asupra lor se află la vornicul Iordache și bănuind, că după moartea lui, familia poate rămâne fără aceste documente îl leagă pe vornic și tot neamul lui cu blestem și lasă cu limbă de moarte diata de mai jos:

„Deci, văzându-mă și eu la atâta mare slăbiciune cu plecate mătânii, către presfinția sa, mitropolitul, ci am făcutu această a mea adevărată diată cu multă slăbiciune, iar nu din mutare a minții cătu de puțintel, ce toate adevărate, rămându dumniei, fimeia me și cuconii mei, și de li-ar opri dumnului vornicul Ioardache sau fiii dumisale, sau ficile dumisale, ce-ar fi driaptă parte tătâne-meu, lui Ion Racoviță, or din zăpăsalii (lista – n. a.) moșiilor, or di ar fi mai rămas ceva din pojjiia părintelui meu,

sau și dintr-alteli câtu di puțintel, ș-ar tăgădui și n-ar da copiilor mei, să fie dummelui, vornicul Iordachia dipreună cu fiii dumisali și cu ficili dumisali suptu blăstamul <...> să fie neertați. Iar, făcându-mi dreptatia copiilor mei, din ci ar fi a părintelui meu, să fie ertați cu toții și dării adevărate diată” [(MEF, VIII, 1998, 47-48 (nr. 27)].

O situație asemănătoare era și în Țara Românească. Documentul din 8 iunie 1580, cuprinde confirmarea testamentul soțului în favoarea soției în prezența martorilor cu explicația că soția a cheltuit „30 000 de aspri pe bărbatul ei, Danciul, când a fost în pribegie” (DRH B, VIII, 1996, 503-504 (nr. 306)). În legătură cu acest caz Mihnea vodă porunca „jupăniței Neaga, fosta jupăniță a lui Danciul, armașul din Văcărești, ca să-i fie ocinele și vecinii din Ciocănești și din Văcărești și casele și viile câte sunt și toate averile și sculele și țigani pe care-i va avea bărbatul ei, Danciul, pentru că i le-a dat Danciul însuși înainte de moartea lui și încă am văzut domnia mea și am citit și cartea răposatului părinte al domniei mele, Io Alexandru voievod.

Astfel am adevărit și domnia mea și încă au mărturisit și înaintea domniei mele megiași buni din Văcărești, anume: Staico și Dobre și Tudoran și Negre și Rada și Sasul și Radul și Cernat. Și așa au mărturisit înaintea domniei mele cu sufletele lor, că a dat bărbatul ei, Danciul, jupăniței sale, Neaga, pentru că nu a rămas nici un fiu și pentru că a întreținut jupănița Neaga pe bărbatul ei, Danciul, în pribegie, de a cheltuit 30 000 de aspri.

De aceea, am dat și domnia mea acestei mai sus zise jupănițe, Neaga, ca să țină și să stăpânească toate ocinele și averile mai sus zise și să fie ea volnică să le dea cui va vrea și să-i fie de ocină și de ohabă ei și de nimeni neclintit, după porunca domniei mele” (DRH B, VIII, 1996, 503-504).

Acest document reprezintă un caz deosebit din punct de vedere juridic. În primul rând, este vorba de confirmarea testamentului, care a fost scris înainte de moarte. În a doilea rând, în testament se subliniază că soții nu au avut copii. În această situație era imposibil ca femeia să obțină averea soțului, chiar având testament, deoarece interveneau rudele și tot prin judecată făceau tot posibilul ca să păstreze moșiile familiei. Dar în document foarte clar se face referință la acest capitol și se accentuează că numai soția l-a întreținut când a fost în pribegie și a cheltuit propriii ei bani. Deci, cu mare probabilitate,

jupâneasa Neaga, a cheltuit banii din zestrea ei și de aceea a ajuns la judecata cu martori, opt persoane, inclusiv și o doamnă (Rada) ca să obțină trecerea moșiilor soțului în posesia sa. În opinia noastră, este interesantă formula cu care se încheie această danie: „să fie ea volnică să le dea cui va vrea și să-i fie de ocină și de ohabă ei” (DRH B, VIII, 1996, 504), care confirmă că ea nu era obligată după moartea soțului să cedeze bunurile în favoarea familiei lui. Rudele apropiate, deseori interveneau cu pretenții de reîntoarcere a moșiilor și numai prin existența unui testament procesul putea fi câștigat.

Femeile, în cazuri identice, procedau la fel și își protejau soții de posibile procese judiciare cu rudele acestora. Documentul din 17 august 1576, prezintă o situație când soția, lăsând testament, indica felul cum să fie repartizată toată averea ei după moarte: „Iată dar eu, roaba lui Dumnezeu, jupănița Anca, așa am lăsat cu limba mea la ceasul morții și dinainte de vreme, să știți toți oamenii că am făcut carte domnească, să fie averile mele, anume satul Purcăreni, cât este partea mea, și satul Iacovești, cât este partea mea, și ocina care să cheamă Ulitești, cu pometul, și ocina de la Berceani, și țigani toți, soțului meu, pe nume Condrea logofătul, pentru că el a cheltuit multă cheltuială pe aceste mai sus zise averi și multă pără a purtat el cu oamenii mei și cu alte rude pentru aceste sus-scrise ocine și țigani” [(DRH B, VIII, 1996, 57-58 (nr. 37)].

În continuare se precizează că nu au copii, „pentru că fii nu ne-a lăsat domnul Dumnezeu acum, să ne pomenească pe urmă. Pentru aceasta, să faceți averi soțului meu, lui Condrea logofătul, până ce va fi viu, el să stăpânească. Dacă se va întâmpla și soțului meu, lui Condrea logofătul, să moară, să fie toate aceste mai sus-zise ocine și țigani ale sfântei mânăstiri ce se cheamă Vierașul, Hramul Vovivdenia Preasfintei Stăpânei noastre de Dumnezeu născătoare, numai fără un vicin, pe nume Neagoe, cu delnița sa; este din satul meu, din Purcăreni, pentru că pe acesta eu însămi l-am lăsat să fie al sfintei biserici din sat, unde îmi va zăcea trupul, pentru îngădire și pentru acoperire și să aibă grijă de lumânări.

Și iarăși din țigani am lăsat un sălaș, anume Oprea cu copii săi, Marinei, sora soțului, Condrea logofătul, să-mi fie pomană. Iar ceilalți țigani iarăși să fie ai sfintei mânăstiri, însă dacă se va întâmpla moartea soțului meu, care este mai sus scris,

Condrea logofătul, iarăși să fie aceste mai sus-zise averi la sfânta mănăstire care este mai sus-zisă, iar rudele mele nici un amestec să nu aibă, nici dinspre tată, nici dinspre mamă” [(DRH B, VIII, 1996, 58-59 (nr. 37)].

Acest testament are un caracter specific, deoarece, după cum se observă, a fost scris chiar în ziua când a decedat jupâneasa Anca. Fiind încă conștientă, ea a „lăsat [...] la ceasul morții și dinaintea de vreme” (DRH B, VIII, 1996, 57), toată averea soțului său, „pentru că el a cheltuit multă cheltuială pe aceste mai sus-zise averi și multă pâra a purtat el cu oamenii mei și cu alte rude pentru aceste susscrise ocine și țigani” (DRH B, VIII, 1996, 58). Nu se cunosc circumstanțele acestei neînțelegeri între jupâneasa Anca și rudele ei, dar ea subliniază în testament că anume soțul i-a protejat averea și prin urmare nu lasă nimănui din neamul ei nimic, „iar rudele mele nici un amestec să nu aibă, nici dinspre tată, nici dinspre mamă” (DRH B, VIII, 1996, 59). Mai specifică și dorința ei ca la moartea soțului întreaga proprietate să revină mănăstirii Vierașul, în afară de un vecin, Neagoe, care era dat împreună cu delnița lui, bisericii din satul Purcăreni, unde urmă să fie ea îngropată, numind acel vecin anume „pentru îngrădire și pentru acoperire și să aibă grijă de lumânări” (DRH B, VIII, 1996, 58) și a mai lăsat un sălaș de țigani, anume Oprea cu copiii lui, surorii soțului „să-i fie pomână” (DRH B, VIII, 1996, 58).

În final, remarcăm anumite caracteristici specifice pentru moștenirea testamentară în Moldova. În primul rând, structura testamentelor femeilor nu diferă cu nimic de cea a testamentelor bărbaților. În al doilea rând, din punct de vedere juridic, femeile din Moldova beneficiau de anumite drepturi testamentare. În calitate de beneficiar, aveau drept la toate bunurile mobile și imobile moștenite de la părinți, de la soț ca și la cele dobândite în timpul căsătoriei pe banii ei. Spre deosebire de femeile din țările occidentale, femeile din Țările Române, după decesul soțului puteau rămâne singure moștenitoare sau cu copii, să-i crească fără tutela rudelor (în special, a soțului) sau a fiului. În perioada cercetată, femeile din Occident erau mai limitate în drepturile succesoriale testamentare. După moartea soțului: treceau sub stăpânirea rudelor sau a fiului cel mai mare. În calitate de testator, femeile din Moldova își puteau lăsa toată averea și proprietatea după dorința lor. Beneficiarul

moștenirii putea să fie soțul, copiii, rudele apropiate, mănăstirile etc. În majoritatea cazurilor femeia lăsa toată proprietatea copiilor săi și avea drept absolut să repartizeze bunurile moștenitorilor – direcți sau indirecți. În caz de litigiu, aveau dreptul să apeleze în instanțele judecătorești pentru ași obține drepturile testamentare.

Note

¹ Părțile trebuiau să se prezinte la termenul fixat: „a veni la zi”. Cel care era absent pierdea procesul: „rămânea de lege”, în Șt. Gr. Berechet, Procedura de judecată la slavi și la români, p. 61.

² „Despre moștenirea soților: 1742. În împrejurarea de moarte a bărbatului sau a femeii fără diată, în lipsă de alte rude sau de moștenitori suitori, scoborători și lăaturalnic bărbatul se cheamă la moștenirea femeii, iar femeia la moștenirea bărbatului în toată întregimea ei. 1743. Pentru că legea și dreptate firească dau precădere fraților înaintea femeii, și bărbatul sau femeia atunci numai moștenesc unul pe altul, când nu au de fel rude. 1744. Bărbatul moștenește pe femeie, chiar dacă ea a trăit cu el numai 2 luni; și apoi a murit”, în Manualul legilor sau așa numitele CELE ȘASE CĂRȚI, ale lui Constantin Harmenopulos. Partea II-a, Cartea a Patra, p. 418.

³ Toma Cantacuzino – stolnic în perioada domniei lui Vasile Lupu.

⁴ Familia Bașotă era în rudenie apropiată cu familia Ciolpan. Prin căsătoria Eftimiei Bașotă cu stolnicul Toma Cantacuzino familiile Bașota și Ciolpan se înrudesc cu Vasile Lupu. Vezi: Nicolaie Stoicescu Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova. Sec. XIV–XVII, București 1971, p. 344.

⁵ Au vis – au viețuit.

⁶ Pământii, pământțele – pomeni, slujbe, parastas.

Literatura

Balan Teodor. Documente Bucovinene. Ediție îngrijită de prof. I. Caproșu. Editura TAIDA. Iași, 2005.

Berechet Șt. Gr. Procedura de judecată la slavi și la români. Chișinău, 1926.

Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Volumul XXII (1634). Întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi. Editura Academiei. București, 1974.

Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Volumul XXIV (1637–1638). Întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu. Editura Academiei. București, 1998 (DRHA).

Documenta Romaniae Historica. B. Țara Românească. Volumul VIII (1576–1580). Volumul întocmit Damaschin Miocși I. Constantinescu. Editura Academiei. București, 1996 (DRHB).

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XIV–XV. Volumul. I (1384–1475). Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1954 (DIRA).

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XV. Volumul II (1476–1500). Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1954.

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XVI. Volumul I (1501–1550), Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1953.

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XVI. Volumul II (155–1570), Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1951.

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XVI. Volumul IV (1591–1600). Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1952.

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XVII. Volumul I (1601–1605). Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1952.

Documente privind Istoria României. A. Moldova. Veacul XVII. Volumul III (1611–1615). Redactor responsabil Mihail Roller. Editura Academiei. București, 1954.

Famiile boierești din Moldova și Țara Românească. Enciclopedia istorică, genealogică și biografică. Volumul I, Abaza-Bogdan. Coordonator și coautor Mihai Dimitrii Sturdza. Editura Simetria. București, 2004.

Ghibanescu Gh. Izvoare și Zapise 11/2. Iași, 1910.

Ghibănescu Gh. Arhiva Muzeului Municipal Iași. Documente Românești (1653–1722). Fascicula II. Editura „Viața Românească”. Iași, 1929.

Kinga Tüdös S. Testamente transilvănene (1540–1600) // Revista istorică. tom XVI. nr. 3–4, 2005. P. 165–172.

Manualul legilor sau așa numite CELE ȘASE CĂRȚI, adunat de pretutindenii și prescurtat de vrednicul de cinstire păstrătorul de legi și judecător în Salonic Constantin Harmenopulos, Traducerea de Ioan Peretz. Ediția Ministerului de Justiție. Cartea Românească, 1921.

Moldova în epoca feudalismului. Documente slavo-moldovenești. Volumul I. Volumul îngrijit de P. Dmitriev, P. Sovetov, E. Russev, D. Dragnev. Editura „Știința”. Chișinău, 1961. (MEF).

Moldova în epoca feudalismului. Cărți domnești și zapise moldovenești (1671–1710). Volumul VI. Volumul îngrijit de P. Sovetov, A. Nichitici, D. Dragnev, L. Svetlicniî. Editura „Știința”. Chișinău, 1992.

Moldova în epoca feudalismului. Volumul VIII. Volumul îngrijit de L. Svetlicniî, D. Dragnev și E. Bociarova. Chișinău, 1998.

Sava Aurel V. Documente privitoare la târgul și ținutul Orheiului. București, 1944.

Stoicescu Nicolae. Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova. Sec. XIV–XVII. București, 1971.

Suceava. File din istorie. Documente privitoare la istoria orașului 1388–1918. Volumul I. Ediție întocmită de: Vasile Gh. Miron, Mihai-Ștefan Ceaușu, Ioan Caproșu, Gavril Irimescu. București, 1989.

Rezumat

Autorul remarcă anumite caracteristici specifice pentru moștenirea testamentară în Moldova. În primul rând, structura testamentelor femeilor nu diferă cu nimic de cea a testamentelor bărbaților. În al doilea rând, din punct de vedere juridic, femeile din Moldova beneficiau de anumite drepturi testamentare. În calitate de beneficiar, aveau drept la toate bunurile mobile și imobile moștenite de la părinți, de la soț ca și la cele dobândite în timpul căsătoriei pe banii ei. Spre deosebire de femeile din țările occidentale, femeile din Țările Române, după decesul soțului puteau rămâne singure moștenitoare sau cu copii, să-i crească fără tutela rudelor (în special, a soțului) sau a fiului. În perioada cercetată, femeile din Occident erau mai limitate în drepturile succesoriale testamentare. După moartea soțului: treceau sub stăpânirea rudelor sau a fiului cel mai mare. În calitate de testator, femeile din Moldova își puteau lăsa toată averea și proprietatea după dorința lor. Beneficiarul moștenirii putea să fie soțul, copiii, rudele apropiate, mănăstirile etc. În majoritatea cazurilor femeia lăsa toată proprietatea copiilor săi și avea drept absolut să repartizeze bunurile moștenitorilor – direcți sau indirecti. În caz de litigiu, aveau dreptul să apeleze în instanțele judecătorești pentru a-și obține drepturile testamentare.

Cuvintele-cheie: femeie, testator, diată, testament, moștenire, moștenitoare, drept, succesiune, soț, copii, bunurile mobile, imobilul.

Резюме

Автор выделяет ряд характерных черт наследования по завещанию. Во-первых, «тестаменты» женщин по своей структуре совершенно не отличались от мужских. Во-вторых, в юридическом отношении женщины Молдовы при наследовании обладали определенными преимуществами. Они имели право на движимое и недвижимое имущество своих родителей, мужей и приобретенное за собственные деньги в период замужества. В отличие от западноевропейских женщин, в Румынских княжествах вдовы могли самостоятельно наследовать все имущество, воспитывать детей без опекунов (особенно со стороны мужа) и без

покровительства старшего сына. В исследуемый период в Западной Европе женщины были значительно ограничены в наследственных правах. В частности, после смерти мужа они находились под опекой родственников или старшего сына. В Молдове женщины имели право свободно распоряжаться своим имуществом и завещать его по собственному усмотрению: мужу, детям, близким родственникам, монастырям и т. д. В большинстве случаев женщины оставляли имущество своим детям, а также родственникам. В случае судебных разбирательств женщины могли самостоятельно отстаивать свои права и довольно часто выигрывали процессы.

Ключевые слова: женщина, завещательница, завещание, наследство, наследница, право, наследование, муж, дети, родственники, движимое имущество, недвижимость.

Summary

The author points out specific features with regard to Moldovan testamentary succession. Firstly, one is to indicate that women's wills were not any different from those of men. Secondly, legally speaking, Moldovan women benefitted from a series of colloquial rights. One

of the perks of being a female legatee was her right to all movable and immovable assets inherited from her parents, husbands and all the goods she might have acquired on her own. Unlike western women, their Romanian counterparts were entitled to their husband's inheritance and their children's parental authority without being compelled to share the first and the latter with her husband's relatives (or her brother's). The sequel of this particular period is that western women had relatively limited inheritance rights. After their husband's death, they would be coerced to pass under the tutelage of their spouse's relatives or under the ones of the elder son.

Moldovan women were also able to leave all their fortune and wealth to their liking. The recipients of her assets could have been her husband, children, relatives or even a monastery of her choosing. Mostly, a woman would leave everything to her children, withholding the right to bestow all the goods to direct and indirect heirs. In the light of legal proceedings, they were entitled to appeal in courts, to defend their inheritance rights.

Key words: woman, testator, will, inheritance, heiress, right, succession, husband, child, relative, movable and immovable property.

Николай БЕССОНОВ

КОЧЕВАЯ ЦЫГАНКА И ТАБОРНЫЕ ТРАДИЦИИ

У автора нет никаких сомнений, что цыганские женщины способны освоить весь спектр современных профессий. Для него цыганка-биолог или преподаватель университета – это не гипотетические персонажи, а конкретные знакомые с именем и фамилией. Тем не менее, мы сознательно не будем разбирать подобные (весьма многочисленные) примеры. Здесь предполагается рассмотреть роль женщины в кочевом таборе.

Далее следует оговорить хронологические рамки. Они будут максимально широкими. Причина такого подхода в том, что ряд авторов абсолютизирует цыганские обычаи какой-то эпохи, упуская из виду их незаметные трансформации.

Наконец, мы сознательно не будем ограничиваться двумя-тремя «характерными» этногруппами. Цыганский мир предельно разнообразен, и порой семейные традиции выглядят диаметрально противоположными.

Изменения обычаев в зависимости от эпохи и региона

Сразу же проиллюстрируем предлагаемый метод обсуждения на показательном примере. В литературе очень большое внимание уделяется ритуальному осквернению. Юбка замужней женщины считалась «нечистой». Этнографы, конечно же, разъясняют в этом месте значение терминов *магэрипэ*¹ и *пэкэлимос*, употребляемые цыганами-ловарями или *кэлдэрарами* (Therenkov, Laedrich, 2004, 555-557). Цыганка должна следить за своими движениями, поскольку, задев мужчину или предметы утвари, она становится причиной серьезных проблем (Yoors, 1967, 150, 151,175). «Опогащенный» цыган временно получает статус «неприкасаемого», посуду полагается выбросить или продать чужакам и т. д. Весьма логично, что в силу упомянутых причин замужняя цыганка не может перешагивать через оглобли или ездить верхом. Юбка цыганской женщины

осквернила бы лошадь со всеми вытекающими последствиями.

Полностью согласны со сказанным были не только *кэлдэрары* и *ловари*, но и русские цыгане. Традиция, согласно которой на коня можно посадить только девочку, хорошо известна потомкам кочевых семей. Ученые добавляют, что «ритуальное осквернение» – это понятие, пронесенное цыганами через тысячу лет их истории. В сносках специалисты оговаривают, что на финальном этапе часть цыганских этногрупп утратила древнюю традицию. Оседлые венгерские цыгане и ассимилированные семьи интеллигенции уже не придают значения тому, что было так важно в старину. Но это говорит лишь о разрушении корневого слоя традиционной культуры под влиянием цивилизации.

До сих пор автор излагал общепринятую точку зрения, стараясь не упустить ее постулаты. А теперь перейдем к фактам, которые трудно объяснить в рамках очерченной выше схемы. Вначале зафиксируем в сознании то, что строгости, связанные с юбкой, описываются во временных рамках последних 150 лет. Но всегда ли традиция соблюдалась так серьезно? Ответ отрицательный. Иконографические источники XVIII и первой половины XIX в. показывают, что английские цыганки ездили на лошадях и ослах. Поскольку британская реалистическая живопись с этнографической достоверностью отражает цыганский костюм той эпохи и особый тип палатки, мы вполне можем доверять художникам. То, что изображены именно замужние цыганки, можно понять по такой детали, как дети на руках. Конкретными примерами могут служить картины Томаса Бэйкера (Thomas Barker, 1769–1847), Джеймса Курнока (James Curnock, 1812–1870), Томаса Гейнсборо (Thomas Gainsborough, 1727–1788), Уильяма Шэйера (William Shayer, 1788–1879), Фрэнсиса Р. А. Уитли (Francis R. A. Wheatley, 1747–1801). Ту же реальность отразила литература. В предельно описательном стихотворении Джона Лейдена (John Leyden, 1775–1811) «Цыгане» мы находим строки:

With loitering steps from town to town they pass,
Their lazy dames rocked on the panniered ass.

(Leyden, 1973, 193, 194).

(Праздной поступью они следуют от города к городу,
Их ленивые женщины качаются на навьюченных ослах) ².

Цыганки Британских островов не были исключением. Замужних женщин, кочующих по Испании на ослах, изобразил Ахилл Зо (Achille Zo) на картине 1862 г. (Бессонов, 2012, 2-3), а также Шарль Станислас Л'Эвейе (Charles Stanislas L'Eveille) – на акварели 1820 г. Существует множество документальных фотографий с верховыми испанскими и португальскими цыганками. Но даже погрузившись вглубь веков, мы столкнемся с «теоретически невозможным» равнодушием к оскверняющей роли женской юбки. Цыганку на коне и с младенцем на руках изобразил итальянец Пьетро Джакомо Пальмиери (Pietro Giacomo Palmieri, 1737–1804) (Бессонов, 2012, 20). Тот же сюжет – у голландского мастера Филиппа Воувермана (Philips Wouwermann 1619–1668) и немецкого художника Бальтазара Зигмунда Зетлецки (Balthasar Sigmund Setletzky, 1695–1771). Во время Тридцатилетней войны цыганки сопровождали своих завербованных в армию мужей верхом и с пистолетами, притороченными к седлу (Vaux de Foletier, 1982, 15). Гравюры Жака Калло (Jacques Callot, 1592–1635), достоверно отражающие кочевой быт французских цыган, датированы 1621 г. На них мы видим все тех же замужних цыганок с детьми, которые сидят верхом, во все не опасаясь «осквернить» коней. Таким образом, можно констатировать, что и 200, и 400 лет назад цыгане «северной ветви» позволяли своим женам то, что позже стало казаться немислимым. Как мы видим, горячие заверения русских цыган, будто женщине никогда не было дозволено ездить верхом, опровергаются историей их далеких предков.

Нам могут возразить, что «южная ветвь» цыганского народа (в частности, таборы, кочевавшие по Молдавии), относилась к «осквернению» гораздо строже. Но и это будет не совсем верно. Приведу в пример этно-

группу *кишиневцев*³ (происходящую из Бессарабии и очень близкую по диалекту к *кэлдэ-рарам*). В разговорах со старшим поколением выяснилось, что замужние *кишиневки* даже в XX в. ездили верхом⁴. Причина проста. Таборы данной группы занимались домашними кражами, и часто возникала ситуация, когда надо было как можно быстрее скрыться от погони. Разумеется, традиции, связанные с оскверняющей ролью юбки, были задвинуты на задний план.

Автор не пытается доказать, что ритуальное осквернение – сравнительно поздняя выдумка. Подобно коллегам, он придерживается мнения, что это традиция, вынесенная из Индии и укрепившаяся на Балканах⁵. Но под давлением фактов следует признать, что в разные эпохи отношение кочевых таборов к понятиям *пэкэлимос* или *магэринэ* могло временно ослабевать или становиться более строгим.

Приведем другой пример изменения традиций. Сейчас русские цыгане уверяют, что плясать на базарах и улицах за деньги могли только дети. Таборные женщины считали это ниже своего достоинства. Действительно, расспрашивая стариков, можно прийти только к такому выводу. Но ныне живущее поколение не может помнить, каковы были русские цыганки в XIX в. Для этого нам надо обратиться к этнографическим заметкам К. Голодникова, изданным в 1879 г. Речь в них идет о быте и традициях сибирских цыган: «...Во время стоянки табором замужние цыганки и девицы, захватив с собою ребят, с утра до вечера таскаются с ними по близлежащим селениям... При этом ни одна из них не отказывается попеть, поплясать, поворожить... пред увлекающим обаянием цыганской красавицы трудно устоять иногда даже и солидному человеку... эти доморощенные сивиллы ходят босые и в грязных лохмотьях, но петь и плясать всё-таки соглашаются не иначе, как за приличное вознаграждение» (Голодников, 1879).

Таким образом, мы видим, что этнопсихология не остается чем-то неизменным. Стихотворение А. С. Пушкина, которое содержит строку «а цыганочка-то пляшет», отражает за-

бытую реальность. Цыганка пушкинских времен считала танец перед деревенской толпой не менее почтенным промыслом, чем гадание: «Я плясунья, я певица, ворожить я мастерица» (Пушкин, 1947, 198). К. Голодников в своих этнографических заметках зафиксировал, что и на излете XIX в. пляска продолжала кормить замужних кочевых цыганок. Остается сделать вывод, что только в начале XX в. таборные женщины стали считать такой заработок несовместимым со своим достоинством.

Автор всегда уважал нарративные источники. Но ни в коем случае нельзя принимать сведения цыганских информантов за истину в последней инстанции. Вам могут говорить во время полевой работы чистую правду. Но это будет лишь «срез ситуации» на уровне последнего столетия. Если задать современным *кэлдэ-рарам* вопрос: «Какой длины были в старину юбки у ваших женщин?», то ответы будут: «До пят» или «До земли». Огромный фотоматериал XX в. подтвердит эти слова. Тем не менее, интересно посмотреть и на старинные зарисовки. Они покажут нам, что еще в середине XIX в. у многих *кэлдэ-рарок* были юбки чуть ниже колена⁶. Таким образом, все речи цыган о древних традициях, не позволявших женщинам показывать ноги, можно игнорировать.

Не менее важен и региональный аспект. В нашей области знаний принято строить свои рассуждения на хорошо знакомом материале. Поскольку мы затронули выше вопрос о приличиях в одежде, приведем еще более красноречивый пример. В России постоянно говорят, что цыганки обладали подчеркнутой стыдливостью. Если таборная мать кормила малыша, то она прикрывала грудь шалью. Имея такие представления, цыгане России дружно возмущались сценой из фильма Э. Лотяну «Табор уходит в небо» (в которой обнаженная по пояс Радда сушит свои юбки на берегу и нисколько не стесняется находящегося рядом Зобара). Под такие осуждающие разговоры цыганскими зрителями тут же подводилась теоретическая база. И кончалось все выводом, что режиссер-молдаванин не может ничего знать о таборных традициях.

Автор, естественно, доверял дружному мнению цыган своей страны. Это длилось до тех пор, пока не набралось достаточно доказательств, что в Восточной Европе представления о приличиях были совершенно иными. Как показывают сотни репортажных фотографий (конца XIX – первой половины XX вв.) цыганки часто ходили обнаженными по пояс не только возле своих палаток, но и в городах. Их мужей и отцов это совершенно не смущало. Считалось, что цыганка с открытой грудью быстрее продаст цветы, надежнее соберет толпу во время танца, а также разжалобит своей показной «нищетою» пассажиров на железнодорожных станциях (Бессонов, 2012, 49, 85, 124-129, 156). Для цыган Румынии, Бессарабии, Сербии и Болгарии было важно не «внешнее», а «внутреннее», то есть соблюдение супружеской верности и сохранение девичьей чести. Поскольку нагота всего лишь помогала прокормить семью, никто в таборе не осуждал демонстрацию женских прелестей перед чужаками.

Разница традиций при заключении брака

Выражение *цыганские традиции* не имеет смысла без расшифровки. Желательно уточнять, традиции какой этногруппы имеются в виду. Нельзя рассуждать о положении цыганки в семье «вообще». Рассмотрим для ясности лишь один аспект: свободу брачного выбора. «Цыганские традиции» варьировались от полюса полной подчиненности отцу до полюса, на котором его мнение значило очень мало. В обоих случаях речь идет о кочевых цыганах, прекрасно сохранявших свой диалект. Но постороннему наблюдателю покажется, что имеются в виду вообще разные народы.

Чтобы не говорить голословно, приведем три «модели».

1. *Кэлдэрарская* традиция. За невесту отцу выплачивается выкуп. Сердечная привязанность девушки не имеет никакого значения. Отец решает, устраивает ли его будущая родня и размер «калыма». Если число золотых монет достаточно и род жениха кажется подходящим, сватовство принимается, и две стороны договариваются о дне свадьбы. Дочь (нередко малолетняя) должна принять решение отца как данность. Стерпится-слубится. Подчеркнем, что побег девушки с тем парнем, который ей нравился, однозначно осуждался *котлярским* сообществом. Такой поступок рассматривался

как кража имущества (ведь отец лишился золота, которое мог бы получить за дочь).

2. *Русско-цыганская* традиция. В таборах *русска рома* полагалось давать за дочь приданое. Сватовство шло так же, как у русских. Мнение девушки спрашивали. Очень часто – если она не хотела даже видеть жениха – отец шел навстречу. Под пристойным предлогом сватам отказывали. Конечно же, в большинстве случаев девушка подчинялась родительским уговорам. Но всегда была возможность побега. «Кража» невесты по предварительному сговору тоже была частью русско-цыганской традиции. Если по горячим следам беглецов не удавалось настигнуть, жених торопливо играл свадьбу. Такой брак признавался цыганским сообществом. Как мы видим, это «промежуточная» модель.

3. *Кишиневская* традиция. В настоящее время *кишиневцы* все чаще женятся, засылая сватов (как и русские цыгане). Но в беседах со стариками выяснилось, что до запрета кочевья (то есть до 1956 г.) практически все парни «крали» своих невест. С одной стороны, это считалось проявлением «молодечества», с другой, означало для девушек полную свободу брачного выбора. Юная *кишиневка* договаривалась бежать именно с тем парнем, который ей был по сердцу.

Возникает законный вопрос: можно ли в свете всего вышесказанного говорить о каких-то общих цыганских традициях в области брака?

Разумеется, автору тут же укажут на обычай с простыней (или рубашкой) невесты, который подтверждал девственность. Во всех трех моделях это было обязательно. Но тут можно вспомнить, что уже очень давно цыгане Закарпатья (многие из которых ныне вернулись к кочевью) не осуждают добрачные связи невесты. В разговорах цыгане-«мадьяры» объясняли автору: «Должна же девочка понять, кто ей больше подходит! Если покупаешь обувь – надо ведь вначале перемерить десять пар!».

Характер цыганки и ее традиционный заработок

Хотя при разговоре о цыганской женщине частности очень разнятся, все же возможно высказать некоторые общие соображения. Всю свою историю цыгане проживали рядом с народами, имевшими патриархальные взгляды. Сами кочевники также отстаивали господство

мужчины в семье. Таким образом, чисто внешне сходство между установками цыган и коренных народов велико. Но читателям следует уяснить важнейшее отличие. В Европе вплоть до XX столетия женщина не имела экономической самостоятельности. Даже крестьянки работали обычно в хозяйстве отца или мужа «на подхвате». Ни юридически, ни фактически большинство женщин не могло обойтись без «хозяина-покровителя». Цыганки же всегда имели возможность прокормить себя и детей без мужа. Их промысел – гадание и попрошайничество – никак не пересекался с экономической активностью таборных мужчин. Более того, когда мужа (ремесленника или барышника) преследовала полоса неудач, именно жена содержала всю семью. Развод или смерть супруга вовсе не отбрасывали женщину на грань выживания. В «профессиональной» сфере цыганка любого столетия обладала полной автономностью.

Парадокс цыганского женского характера состоял в том, что – будучи реально независимой экономически – кочевница не настаивала на равноправии. Таборное воспитание полностью блокировало любые феминистские поползновения. Во время своего промысла цыганка выглядела дерзкой и острой на язык. Но она кардинально менялась в шатре. Обычаи предписывали женщинам быть скромными и покорными. Следует подчеркнуть, что цыганки не воспринимали диктат строгих правил как тиранию.

Были в психологии и другие непонятные для прочих народов черты. Прежде всего, это относится к выпрашиванию подаяния. У цыганских женщин было много способов заработать. В одних таборах они резали деревянные ложки, в других делали кирпичи, в третьих плели корзины или белили хаты. Важное место занимала торговля вразнос. Даже гадание не было универсальным заработком: для армянских *боша*, к примеру, это было не характерно (Папазян, 1901, 129). И только назойливые просьбы о милостыне объединяли женщин всех кочующих этногрупп. Цыганские мужчины не просили, но для цыганок ходить с протянутой рукой было не унижительно.

В любом другом народе профессиональное нищенство считалось делом маргиналов. «С сумой» шли те, кто потерпел жизненный крах. У цыган же попрошайничество было уважаемым женским занятием, положенным «от бога»⁷. Умение разжалобить людей высоко поднимало цыганку в глазах соплеменников. Не следует

думать, что автор констатирует здесь прописные истины. Жизнь изменилась, подавляющее большинство современных цыганок стыдится древнего национального промысла (Абраменко, 2006, 62-63). Это не могло не отразиться и на науке. Повинуясь распространенным ныне настроениям, некоторые авторы стыдливо исключают попрошайничество из списка традиционных цыганских занятий (Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009, 495-496). Другие объявляют его скорее уделом маргинальных этногрупп, утративших язык и национальные обычаи (Therenkov, Laedrich, 2004, 553) (как будто не «просили кусточки» русские и польские цыганки). Настают времена, когда простая констатация фактов требует определенной решительности. Классикам цыгановедения (начиная с Грельмана) было легко фиксировать то, что каждый из читателей постоянно видел собственными глазами. Нам же приходится идти «против течения». Правдивое описание старинной таборной психологии вызывает раздражение национальных активистов и ревнителей пресловутой политкорректности. Между тем, «подчистив» из самых благородных соображений шкалу таборных ценностей, мы тут же породим нарастающий снежный ком неточностей.

У таборных представлений о том, что сбор милостыни – достойное занятие, было множество следствий: и психологических (умелая девушка-попрошайка считалась завидной невестой), и чисто внешних (поскольку цыганки имели установку на то, чтобы разжалобить крестьян, они неизбежно подстраивали под эту задачу свой облик). Таборные женщины и девушки не считали постыдным ходить в лохмотьях. Рваные юбки были индикатором бедности, и потому помогали вернуться к шатру с полной торбой. Справедливо пишут, что нет единого комплекса цыганской женской одежды. В Германии кочевницы носили лиф на шнуровке и капор, а в мусульманском окружении – шаровары. Объединяет все семь десятков этногрупп лишь одно – во всем мире таборные цыганки ходили босыми. Еще 100 или 50 лет назад данный факт безмятежно фиксировали в своих этнографических работах Р. Либих (Liebich, 1863, 82), С. Попп-Шэрбоаяну (Popp-Serboianu, 1930, 78), И. Андроникова (Андроникова, 2006, 617) и многие другие. Но ныне обобщения, сделанные современниками кочевых таборов, замалчиваются. В экспозициях этнографических музеев манекены с одеждой кочевых цыганок допол-

няются щегольскими сапожками. Более того, современные этнографы начали опираться на интервью давно уже оседлых цыган (которые в силу своих комплексов стыдятся говорить правду). В результате труды, написанные на очень высоком научном уровне, по данному конкретному вопросу вводят читателя в заблуждение. Л. Черенков пишет: «Конечно, было неприлично для *кэлдэрарок* ходить босиком, и туфли (папучи) довершали их костюм» (Therenkov, Laedrich, 2004, 657). Точно так же и О. Абраменко повторяет за современными информантами, что раньше требования к женской одежде были довольно жесткими, в частности обязательно было носить чулки (Абраменко, 2006, 132).

Так стоит ли удивляться, что режиссеры фильмов и сериалов поголовно обувают кочевых цыганок, а в спектаклях театра «Ромэн» артисткам запрещено появляться в таборных ролях босиком? На наших глазах исторический облик цыганок подменяется лакировочным мифом. И это несмотря на колоссальный массив старинных гравюр, картин, зарисовок и документальных фотографий.

* * *

Итак, мы провели краткий экскурс и убедились, что во многих отношениях кочевая цыганка показана в специальной литературе неточно. Зачастую это вызвано тем, что выводы делаются на ограниченном материале. Автор постарался показать, как привлечение исторических или региональных данных помогает избежать односторонних трактовок.

Примечания

¹ Слова, употребляющиеся в цыганском языке, выделены в статье курсивом.

² Все это не бросалось в глаза этнографам потому, что во второй половине XIX в. английские таборы обзавелись фургонами-*вардо*, и образ цыганки, восседающей на осле с перекидными корзинами, ушел в прошлое.

³ Под кишиневцами здесь подразумеваются цыгане, которые мигрировали из Бессарабии в 1860-х гг. и стали кочевать по Украине и России.

⁴ Записано Бессоновым Н. от цыгана-кишиневца Ермолая Емельяновича Чеботарёва, 1934 г.р., в пос. Быково Раменского р-на Московской области в 2003 г., а также от цыгана-кишиневца Владимира Викторовича Шаматульского (Володи Глодо), 1927 г.р., пос. Железнодорожный Раменского р-на Московской области в 2002 г.

⁵ Е. Марушиакова и В. Попов обращают внимание на то, что балканские народы вплоть до XX в.

сохраняли представления об оскверняющей силе нижней части женского тела.

⁶ См. илл. начала 1860-х гг. // Бессонов Н., Деметер Н. История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000. С. 58, 69; Бессонов Николай. Цыганский альбом. М: Белый город, 2012. С. 112, 168.

⁷ Эта фраза вошла в монографию после беседы с Прасковьей Деметер. Между тем, точно известно, что последняя происходила из богатой оседлой сэрвицкой семьи, вышла замуж за кочевого котляра и стала в таборе единственной постоянно обутой цыганкой. О том, что прочие женщины и девушки этого табора ходили босыми, свидетельствует в своей книге ее дочь (см: Деметер-Чарская Ольга. Судьба цыганки. М.: Изд. А. А. Можаяев. М., 2003. С. 13-14).

Литература

Абраменко О. Очерки языка и культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома). СПб: Анима, 2006.

Андроникова И. М. Традиционный костюм цыган // Язык цыганский весь в загадках. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Бессонов Н. Цыганский альбом. М.: Белый город, 2012.

Голодников К. Проклятое племя // Тобольские губернские ведомости. Тобольск. 1879, № 18.

Папазян В. М. Армянские боша: цыганский этнографический очерк // Этнографическое обозрение, кн. 49, № 2. М., 1901.

Пушкин А. С. Колокольчики звенят... [1833] // Пушкин А. Избранные произведения. М.: Московский рабочий, 1947.

Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Цыгане. Происхождение и культура. София: Парадигма, 2009.

Leyden J. Gypsies // Weideck H.E. Dictionary of Gypsy life and lore. N. Y., 1973.

Liebich R. Die Zigeuner in ihrem Wesen und in ihrer Sprache. Leipzig, 1863. Цит. по: Цыгань. Природа и Землеведение. Т. 3, № 3. СПб., 1864.

Popp-Serboianu C. J. Les Tsiganes. P., 1930.

Tauber E. «Do you remember the time we went begging and selling». The ethnography of transformations in female economic activities and its narrative in the context of memory and respect among the Sinti in North Italy // Roma-Zigeuner-kulturen in neuen Perspektiven. Fabian Jacobs & Johannes Ries (eds.). Veröffentlichungen des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig. Band 1. Leipziger Universitätsverlag GmbH, 2008.

Therenkov L., Laedrich S. The Rroma. Vol. 2. Basel: Schwabe, 2004.

Vaux de Foletier, Francois de. La civilisation du cheval dans le monde Tsigane // Etudes tsiganes, 1982, № 1. Yoors J. The Gypsies. NY, 1967.

Rezumat

Autorul descrie rolul femeii în comunitatea nomadă țigănească. În diferite comunități etnice tradițiile nupțiale puteau fi diametral opuse. Total deosebit este prezentată tema „impurității rituale”. Deși permanent se scrie despre faptul că țigancă măritată nu avea voie să urce pe cal, se constată că 2–3 sute de ani în urmă această interdicție nu se respectă totdeauna. De asemenea, autorul consideră că în mediul țigănesc cerșitul se considera o ocupație demnă de toată laudă. Datorită acestei îndeletniciri țigancă avea o independență economică. Teoretic ea putea să întrețină copiii și fără susținerea soțului, dar datorită educației tradiționale, ea se împăca cu rolul inferior pe care îl ocupă în familie.

Cuvinte cheie: țigani, țigancă, ocupații, cerșit, câștig, nuntă, costum, tradiții, desculți, impurificare.

Резюме

Автор описывает роль женщины в кочевом цыганском сообществе. На примере конкретных этногрупп показано, что брачные традиции могли быть диаметрально противоположными. По-новому раскрыта тема «ритуального осквернения». Хотя постоянно пишут, что замужней цыганке не разрешалось садиться на лошадь, выясняется, что 2–3 столетия назад запрет не всегда соблюдался. Автор показывает также, что попрошайничество считалось в национальной среде достойным занятием.

Благодаря этому промыслу цыганка всегда обладала экономической самостоятельностью. Теоретически она могла прокормить детей без помощи мужа, но благодаря традиционному воспитанию, мирилась с подчиненной ролью в семье.

Ключевые слова: цыгане, цыганка, занятия, попрошайничество, заработок, свадьба, костюм, босиком, осквернение, традиции.

Summary

The author describes the role of a woman in the nomadic Roma community. On the example of specific ethnic groups the author has demonstrated that marriage traditions could be diametrically opposed. The issue of „ritual defilement” was approached in a new way. Although they always write that a married Roma woman was not allowed to get on a horse, it turns out that two or three hundred years ago this prohibition was not always respected. The author also shows that begging was considered a decent occupation in the national environment. Thanks to it, a Roma woman was always economically independent. Theoretically she could feed her children without her husband's help, but due to traditional education she accepted the subordinate role in the family.

Key words: Roma, Roma woman, occupation, begging, earning, wedding, costume, barefoot, defilement, traditions.

Constantin ȘIȘCAN

RUTINA SOCIALĂ CA MEDIU DE ALIMENTARE AL NEÎNȚELEGERILOR FAMILIALE (romanul Lidiei Latieva „Divorțul”)

În anii '80, Lidia Latieva se adresează la problematica familial-cotidiană, tema dragostei, neînțelegerilor familiale, neîmpovărate de conflictul tradițional de producere. Autoarea nuvelei „Ircă”, a culegerii de povestiri „Vise colorate”, o ziaristă și publicistă versată, Lidia Latieva creează o lucrare de amploare, foarte sensibilă psihologic, feminină, trecută prin suferință, care după parametrii săi se referă la genul romanului moral-social, romanul familial. Romanul Lidiei Latieva „Divorțul” este un strigăt de durere, un vis despre fericire, montat în chin și suferință (Латиева, 1980).

La drept vorbind, toată literatura universală, în mare parte, – reprezintă studierea căilor de atingere ale fericirii. Romanul familial-cotidian este chemat să cerceteze fericirea ca o categorie de armonie între relațiile dintre bărbat și femeie. În pri-

mul rând, el ridică întrebări și tinde să răspundă la ele: „Ce este fericirea?”, „E posibil să obții fericire?”, „Ce este necesar pentru ca omul să fie fericit?”.

La diferite etape de dezvoltare ale societății, răspunsurile erau diferite, întrucât reflectau prioritățile morale ale epocii. Literatura fostei Uniuni Sovietice lega noțiunea de fericire cu scopul social înalt, căruia eroul operei literare îi dedica întreaga sa viață (revoluției, activității de partid, construcțiilor mărețe, deștelenirea, formarea colectivului etc.) cu maximă dăruire societății (romanului N. Muratov „Cheile fericirii”). Numai în timpul dezghețului „hrușciovist”, la începutul anilor '60, și-au adus aminte de postulatele clasicilor ruși, în particular de cuvintele lui Cehov, care susținea că dorința de a servi bunului obștesc trebuie să fie în mod obligatoriu o necesitate a sufletului, o condiție a fericirii personale.

Iar fericirea personală putea obține contur real doar prin realizarea posibilităților personale, pentru care trebuia să te găsești pe tine-însuși, să te percepi în această lume, să înțelegi sensul existenței, să-ți realizezi vocația. Este important să menționăm că tratarea fericirii ca rostul utilității aduse de om – este una din cele mai cunoscute. Și din punctul de vedere al istoriei, ea este întemeiată, deoarece din cele mai vechi timpuri omul se aprecia (de gîntă, trib, patrie) prin măsura aceluia folos, pe care îl aducea. Și sesizarea acestei necesități îl făcea fericit. Însă în literatura fostei Uniuni acest scop înalt deseori se ridică până la absurditate, atunci când pentru lucru eroul principal refuza de la plăcerile lumești, de la viața personală, intimă.

În anii '70-80, femeile fostei uniuni aspiră perseverent să obțină independență în viața de familie, renegând ocupațiile tradiționale de bucătăreasă, gospodină și dădacă. În romanul „Varianta sud-americană” C. Zalâghin indică la rolul nou și creșterea ponderii femeii în societate, la trecerea ei de pe orbita familială la orbita obștească, deși „ea este puțin pregătită pentru asta, suportă pierderi mari. Ea nu este eliberată încă de societate de un șir de obligațiuni casnice, dor tot în același timp societatea asiduu o solicită spre sine”, acea societate, unde „omul este rezervat la originea sa lumească, la propria sa natură, la tradiții – nu atât de geniul masculin, cât de geniul feminin” (Залыгин 1972, 16-19).

Romanul semnat de Latieva întruchipează căutările fericirii de către femei, care s-au descoperit în societate, care au rupt cu funcțiile tradiționale de menajeră și servitoare a familiei, care visează la o armonie familială... El este lipsit de un subiect integral care trece prin lucrare, constă din câteva nuvele, fiecare din ele fiind dedicată unuia din cei trei eroi principali ai narațiunii. Aceste nuvele-capitole poartă genericul anotimpurilor. „Toamna” este dedicată vieții modelierului Valeria și soțului ei – ziaristul Serghei. „Iarna” este legată cu destinul actorului Victor și prietena lui, actrița Elena. „Primăvară” este rezervată ziaristei Galina Popova și soțului ei poreclit Sport. „Vara” este consacrată căutărilor Valeriei și ultima, – tragica „Toamnă” relatează despre moartea Galinei și a lui Victor.

Viața familială a tuturor eroilor principali nu a pornit cu succes. Inițial totul mergea bine și într-o oarecare măsură chiar romantic, dar peste câțiva

ani familiile încep să se destrame. În ce constă oare cauza „răcelii legăturilor” (черемуховые холода), care au intervenit în relațiile eroilor? Fiecare ajunge la lipsă de concordanță pe drumul său, dar cauza principală, în opinia noastră, este lipsa armoniei intereselor. Dezastrul conștiinței Lerei și al Galinei a fost condiționat de copilăria nefericită. Galina, orfană dintr-o casă de copii, a fost crescută de asistenta medicală Șuric, care i-a devenit o mamă adevărată. Galea era un copil dificil – lipsit de încredere și supărăcioasă. Însă Șuric a fost capabilă să topească această gheață, să educe dintr-o adolescentă impertinentă un om de onoare.

Lera a fost orfană chiar și având părinți. Tatăl bea, făcea scandaluri, dărâma totul ce-i nimerea sub mână – veselă, familie, distrugând prin aceasta psihicul copilului. Mama, de frica furiei soțului, fugea de acasă. Și numai copilul rămânea față-n față cu tatăl plin de atrocitate și mânie, se opunea pericolului de moarte. Acestea erau niște „războaie de destinație privată” între tată și fiică. Și de cele mai dese ori repurta victorie fiica liniștită, imperturbabilă. Tatăl cu spumă la gură se rostogolea la podele, iar fiica continua să-și facă temele, cu o linie subliniind subiectul, cu două – predicatul. Autorul nu descrie cum a izbutit să iasă Lera, dar ea și-a găsit locul în viață, devenind un modelier bun.

Actorul Victor creștea fără tată un copil nervos, emoțional. Mama păstra cu sfințenie memoria soțului căzut în război, transmițând-o cu pietate fiului. Întrevederea întâmplătoare cu regizorul Nichiforov îl aduce pe Victor pe platoul de filmare al studioului de film, el devine actor și își întâlnește soarta – actrița Elena. Lipsa ei de statornicie a reliefat acea dublare a personalității lui Victor, care a fost formată încă în copilăria fără tată.

Ziarista Galina se căsătorește cu un om plin de viață, un om „sărbătoare” – sportivul care în roman nu are nici nume, el este poreclit Sport. Nelipsit în companie, glumeț și amuzant, el este absolut inapt vieții familiale. E drept că își iubește fiica și de fiecare dată îi aduce cadouri din deplasările sale interminabile.

Despărțindu-se de primul soț, Costic, amator de chefuri și de a se distra în afara familiei, Lera se căsătorește cu jurnalistul Serghei, pe care îl seduce de la o soție cu doi copii-gemeni. Ea încearcă, după cum i se pare, să creeze o familie ideală – mese comune, floristică în vază, pârjoale pentru soț, rochie

cu fundițe, ospete festive. Și așa zi de zi. Dar iată că s-a născut fiica Taniușca. „Casa începe să pară cu un carusel zvăpăiat: urechiușă, burtică, scutece, alimentarea pe ore. După două luni, – recunoaște Valeria, – eu deja nu mai eram om”.

În spatele autorului se vede evident Bazen cu „Viața conjugală”. „Eu eram dădacă, – continuă mărturisirea Lera. – Spălătoreasă de rufe și de veselă. Doică. Medic. Eu deja nu mai țineam minte cine eram de fapt”. Și ea ajunge la concluzia că singură nu izbutește să depășească această problemă, care se cheamă viață conjugală. Prăpastia între realitate și vis crește în fiecare zi. Interesele lor diferă. Lera nu poate înțelege preocupările redacționale, toată lupta lor i se pare lipsită de însemnătate. Este evidentă o dublare acută a personalității eroului. Și ea înțelege asta: „Zilele acestea sunt ca fereștrăul. Tăiau. Tăiau. Tăiau. Și în fine, m-au tăiat în două. Una – ușuratică și lipsită de griji. Ea vrea fericire. Ea va lupta până la moarte pentru sine, pentru Taniușca, Sereojenica. Pentru acest joc cu romanița. Pentru o seară lipsită de sens cu prietenii. A doua este sleită de puteri. Seară de seară ea cade jos de surmenaj. Nu poate adormi. Își recunoaște singură sie: „Ceva nu este în regulă la noi. E foarte greu. Nu am să rezist. Nu am să pot. Nu am să mențin. Nu voi ține mult așa” (Латъева 1980, 35).

Lera are frică, de ce-a de-a Doua, fiindcă dacă ea se extinde, atunci din „jocul lor familial nu va rămâne nimic”. Cea de-a Doua vrea să cunoască, ce gândește acest om deștept, care vorbește despre economia din Zanzibar, despre viața ei, a Lerei. Răspunsul lui o șochează pe Lera: „Ce te frământă, Lada? – zice Sereojenica. Banii – sunt un fleac. Principalul pentru noi – noi îl avem!”

Și atunci se înseninează: nu despre fericire se discută, nu despre aceea „ce unește fără limite soțul, soția, viața lor în comun”, dar numai despre principal și secundar. Principalul e să fie în doi. Oaspeții. Discuțiile nocturne. Ieșirile în lumea mondenă. Și atunci ce este secundar? Totul, „toată porăială asta feminină”. „Pârjoalele. Medicii. Spălatul. Piața. Cum să reziști până la salariu. Pe ce bani să pleci în concediu. Într-un cuvânt, toată rutina aceasta...” (Латъева, 1980, 38). În ceea ce este principal Sereojenica este totdeauna alături de Lera, iar în plan secundar – el este „un ajutor modest”, doar că poate citi un ziar pentru ridicarea dispoziției.

„Este nostimă viața asta familială, – reflectă Lera. – Totul constă din banalități: mergem la film sau în ospete, vom lucra sau dormi, el s-a uitat, eu am suspinat, el nu a auzit bine, eu deja am presupus ceva... Nostimă, mercantilă, lipsită de sens. Începi să povestești despre ea, dar nu ai ce povesti. Numai niște fleacuri”. Și ea trage o concluzie prețioasă pentru sine: „Doar atunci când o trăiești, vezi, simți, trăiești fiecare fleac, atunci și înțelegi, că anume în ele și constă totul. Anume din cauza unor banalități cotidiene se spulbera idila familială. De parcă ar fi un munte de seisme subterane neauzite” (Латъева 1980, 43). În finalul romanului, când Taniușca deja a crescut și tot ce e mai greu a rămas în urmă, Lera din nou revine cu gândul la viața familială. „Enigmă misterioasă este viața familială. Se pare, doar doi oameni. Amândoi din răspuțeri aspiră să fie împreună. Vor doar una. Doar că este neverosimil să atingi asta. Dar de ce, din care motiv, încep să meditezi, nimic nu se cunoaște” (Латъева 1980, 350).

Poeta rusă din Moldova Miroslava Metleava cândva cu amărăciune a recunoscut în poeziile sale: „...în fiecă secundă mă aflu pe eșafodul social”. Aceste cuvinte ar putea fi repetate și de eroul romanului semnat de Latieva, Valeria.

În Lera s-a trezit nevoia în propria viață deplină, ea a dorit acum, după ce nu mai era o anexă a copilului, să se afirme singură, a râvnit transformări serioase în viața sa. Dar nimic din aceasta nu a observat conservatorul Sereojenica, care continua să lucreze cinstit la ziar.

Otto Veiningher în cartea „Genul și caracterul” remarcă: „Bărbatul, preocupat în întregime de probleme, vrea să cunoască, femeia însă, care gravitează prin probleme, vrea numai una – să fie cunoscută” (Вейнинггер 1992, 203).

Dar nu se grăbește nimeni să cunoască femeia. Lera s-a descoperit pe sine și a înțeles, că fericirea e verosimilă doar în condiția realizării posibilităților sale, dar s-a adevărit că de asta nimeni nu are nevoie, pe nimeni nu-l interesează. Și atunci ea a sesizat toată profunzimea singurătății sale. Soluția o vedea doar una – plecarea neîntârziată din familie. Și din nou ea cugetă despre viața familială: „E un lucru straniu viața conjugală: ciudată, inexplicabilă. Totul se ține pe noduri slabe. Un nod se leagă. Un nod se desprinde. Și odinioară oameni apropiați – deja sunt străini. Răceală. Înstrăinare. Inaccessibil / Distant (Латъева 1980, 350).

Dar ce înseamnă să înțelegi omul? Asta înseamnă, după cum scrie Otto Veiningher, să fii acest om. Și în același timp – să rămâi tu însuși. Trebuie să faci a ta acea lume spirituală, pe care vrei să o perceri (Вейнинггер 1992, 111). Nimeni din eroii romanului nu găsește în sine aceste puteri spirituale, sufletești.

Astăzi lumea trăiește un proces dificil de transformare a relațiilor conjugale, ele deja nu pot fi soluționate prin intermediul decretelor. Bărbații și femeile își reproșează toate păcatele lumii, încercând să găsească explicația în modificările care au avut loc în fiecare gen. Dar în asta oare constă problema? S-au schimbat însuși oamenii, „psihologia personalității lor, în care încă nu a fost atinsă armonia bărbăției și feminității” (Кочетов 1989, 8).

Astăzi bărbații își exprimă bărbăția doar la lucru, iar acasă, în viața cotidiană, ei au pierdut-o. Și sunt culpabili de aceasta mai întâi de toate doar bărbații. Pentru dispariția feminității la femei tot sunt responsabili bărbații. Ei au făcut-o așa, fără să încerce să o înțeleagă, lipsind-o de atenție, afecțiune, pasiune. În secolul XX bărbatul și femeia pentru prima dată în istoria civilizației au ieșit la nivelul egalității în drepturi. Însă egalitatea nu a fost percepută corect de toți. Multe femei au redus egalitatea la egalarea în drepturi a genurilor, folosindu-se anapoda de libertăți și drepturi, explorând special profesiile dificile bărbătești, copiind deseori chiar și viciile. „Egalitatea trebuie tot învățată, – subliniază A. I. Kocetov, – deoarece drepturile și obligațiile, libertatea și necesitatea sunt inseparabile. Iar dacă lipsește această coeziune, dreptul la suveranitatea lumii tale interne se transformă în înstrăinare sau impunerea valorilor tale morale altuia” (Кочетов 1989, 10).

Anume această și se petrece cu eroii romanului. Fiecare din ei trăiește în propria lume, nu îngăduie omului apropiat să intre, nu tinde să înțeleagă aspirațiile lui, fapt care duce la lipsa totală de armonie a intereselor, și ca finalitate – un dezastru al conștiinței. În tot se reflectă incapacitatea tinerilor de a-și organiza viața familială, de a prezenta toleranță reciprocă, de a nu reproșa soțul sau soția pentru unele slăbiciuni, care în general sunt specifice unui anume gen. Știința cunoaște, de exemplu, că pentru

bărbați e caracteristică alternarea activității active cu cea pasivă. Este un moment înnăscut, genetic. De fapt, pe parcursul evoluției umane de lungă durată, bărbatul se afla la limita puterilor sale: vânătoare, luptă, călătoriile prin lume în căutarea pământurilor mai bune etc. Totul se obținea prin prețul unui efort maxim și încordare, după care organismul cerea reabilitare. Și nu e de mirare, că caracterul bărbatului este constituit din alternarea spontan a activității și a pasivității.

Cât privește femeia, activitatea ei continuă a purtat un caracter mai pașnic, echilibrat, lipsit de treceri bruște și ascuțite. Și îi este greu să înțeleagă bărbatul, care citește după serviciu un ziar, dar, pare-se, va trebuie să-l înțeleagă, după cum și bărbatul să priceapă femeia – care s-a împovărat cu toate grijile casnice. Este important ca bărbatul, succedând dimensiunea activă cu cea pasivă, să nu aducă pasivitatea în absolut (Шелман 1977, 20).

În finalul romanului, într-un accident rutier își pierde viața doi din eroii lui – Galina și Victor. Plecarea lor este foarte dureroasă, fiindcă dispar familiile, și după cum a spus F. Adler, „familia – această e societatea în miniatură, de plenitudinea căreia depinde siguranța întregii comunități umane” (Кочетов 1989, 69).

Literatura

- Вейнинггер О. Пол и характер. Москва. Терра, 1992.
 Залыгин С. Литературные заботы. Москва, 1972.
 Кочетов А. Начало семейной жизни. Логинов А. Мужчина и женщина. Минск, 1989.
 Латьева Л. Развод. Кишинев, 1980.
 Шелман С. Мы мужчины. Москва, 1977.

Rezumat

În articol se discută despre problemele relațiilor familiale între bărbați și femei, despre dezacordurile intereselor ca fundament al conflictelor și divorțurilor. Pe baza vieții eroilor romanului familial-social al Lidiei Latieva „Divorțul”, se face o încercare de a răspunde la întrebările: „Ce este fericirea? Este posibilă oare și ce este necesar ca omul să fie fericit?”. Rutina socială este prezentată ca un mediu fertil pentru conflictele din interiorul familiei.

Cuvinte-cheie: nepotrivirea intereselor, divorț, conflict, probleme de gen, fericire, rolul femeii, familie.

Резюме

В статье речь идет о проблемах отношений мужчины и женщины в семье, о дисгармонии интересов как основе разладов и разводов на примере жизни героев семейно-бытового романа Лидии Латиевой «Развод». Делается попытка ответить на вопросы: «что есть счастье? достижимо ли оно? что необходимо, чтобы человек был счастлив»? Бытовая рутина рассматривается как питательная среда внутрисемейных раздоров.

Ключевые слова: дисгармония интересов, разлад, развод, проблема пола, счастье, роль женщины, семья.

Summary

The article deals with the issues of relationship between a man and a woman in a family, disharmony of interests as the basis of discords and divorces on the example of the heroes of Lidia Latieva's novel of everyday family life "Divorce". The author makes an attempt to answer the questions: what is happiness? is it achievable? What does a person need to be happy? Everyday routine is considered as the breeding ground for family strife.

Key words: disharmony of interests, discord, divorce, gender issue, happiness, role of a woman, family.

Наталья ПУШКАРЕВА

ПОЗОРЯЩИЕ НАКАЗАНИЯ ЗА «БЛУДНОЕ ДЕЛО» (к истории гендерной асимметрии в русском традиционном и писаном праве X–XVIII вв.)

Тип преступлений, известный в юриспруденции как *dehonestatio mulieris* (обесчещение, оскорбление чести) появился в русском феодальном законодательстве уже в XI в. и в процессе эволюции приобрел широкую шкалу вариаций. Опустим общую характеристику тех проступков, что касаются оскорбления чести невинной девушки или женщины, поскольку это сделано нами ранее (Пушкарёва, 1986, 151-157), и остановимся лишь на тех, которые касались целомудрия девушки и верности супруги. Каковы наиболее ранние упоминания в древнерусских памятниках о сороме (позоре, сраме, срамоте) нарушения целомудрия «девой» и супружеской верности «мужатицей»?

Самым ранним древнерусским документом, упоминающим постыдность утраты целомудрия и нарушения супружеской верности, является Устав князя Ярослава Владимировича (в той его части, в которой говорится о преступлениях против нравственности): «Аще у отца и матери, дщи девкою дитяти добудет, обличив ю, поняти в дом церковный, а чим ю род окупить» (ст. 4). Обращение к этому тексту показывает, что именно с начала XI в. на Руси началась контаминация обыденных практик и индоктринируемых православием норм морали. Заимствованные из византийских нормативных кодексов, они предоставили только и именно

мужчинам определять наличие или отсутствие верности в браке и до брака.

Супружеская неверность в римском праве предполагала нарушение *jus tori* (*jus* – право, *torus* – постель)¹, которое принадлежало исключительно мужу. Когда проступок совершала замужняя женщина, то юридическую ответственность за него нес тот, кто решался на нарушение *jus tori*, принадлежавшее мужчине (отцу девушки, мужу женщины). Когда на адюльтер шел муж замужней женщины, то он нес ответственность перед мужем любовницы (связь женатого мужчины с незамужней имела только нравственную оценку) (Павлов, 1865, 96).

В Древней Руси мужчина считался прелюбодеем лишь только тогда, когда имел на стороне не только возлюбленную, но и детей от нее, при этом он нес ответственность не перед женой и даже не столько перед мужем любовницы, сколько перед епископом и верховной светской властью: «аще муж от жены блядет, епископу в вине, а князь казнит»². Иными словами, штраф за совершенный поступок шел церкви, а размеры и саму необходимость уплаты штрафа определял князь. Жена неверного мужа в древнерусском обществе вряд ли имела право на выражение недовольства. В летописи есть запись о том, что в. кн. Мстислав Владимирович (1076–1132), сын Владимира Мономаха, «не скупю жен посещал, и она (княгиня³), ведая то, нимало не

оскорблялась...» («не оскорблялась» – с точки зрения мужчины-летописца). Ныне же, продолжал он (согласно летописи) «княгиня как человек молодой, хочет веселиться, и может при том учинить что и непристойное, мне устеречь уже неудобно, но довольно того, когда о том никто не ведает и не говорит» (Татищев, 1768, 242; Дубакин, 1880, 59).

Замужняя женщина в Древней Руси считалась нарушившей супружескую верность едва только вступала в связь с посторонним мужчиной. Ее супругу просто предписывалось как-то острастить ее легкомыслие, более того: муж, простивший прелюбодейку («волю давший ей»), еще и должен был понести особое наказание⁴. Чтобы не нарушать утверждаемого и желанного священниками порядка вещей, супругу предлагалось развестись с изменщицей – и чем раньше, тем лучше: «Аще ли жена от мужа со иным, муж не виноват, пуская ю...»⁵. Примечательно, что тезаурус древнерусских памятников не именовал прелюбодеяние изменой, говоря о нахождении женщины «со иным». В таких же выражениях говорилось о прелюбодеянии и в средневековых европейских документах: ведь и сам термин «адюльтер» происходит от латинских лексем *ad* (к) и *alter* (другой, менять) – и означает «уход к другому» (Из истории..., 1993, 16).

О девичьем целомудрии и позоре его несоблюдения первые упоминания в русской культурной традиции – в канонических ответах новгородского епископа Нифонта Кирику, Савве и Илье. Этот документ описал ситуацию, когда будущий дьяк, женись, обнаруживал, что его избранница «есть не девка» («Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами Нифонта, епископа Новгородского», 1130–1156 гг.) – но без упоминания о «сороме»⁶, позоре для этой житейски оступившейся женщины. Договор Новгорода с немцами (Готским берегом) 1195 г. позволял осрамленной несвободной «руске» давать вольную. В этом же документе впервые упомянуто осрамление женщины как социальный акт, являющийся следствием изнасилования: «Оже кто робу повержет насильем, а не соромит, то за обиду гривна, паки ли соромит – себе свободна». Наконец, следующий по времени документ о нарушении целомудрия насильственным путем – Договор смоленского князя Мстислава

Давидовича 1229 г., повторив эту норму, ввел требование показаний свидетелей («а буде на него послуши...»)⁷.

Позорность утери невинности до брака стала постулироваться с XII столетия из документа в документ, и тезис о ней оказался усиленным начавшимся бытованием норм византийского церковного права, переведенных южными славянами (сербами). В сербской «Кормчей книге» XIII–XIV вв. впервые было упомянуто намеченное к использованию на практике позорящее наказание для нецеломудренной девушки: «если... не найдется девства у отроковицы, то пусть приведут ее к дверям дома отца и жители города побьют ее камнями»⁸. Однако, поскольку никаких свидетельств применения этой нормы на Руси от тех столетий не дошло, а обратные свидетельства – о распространенности языческих форм брачных отношений⁹ и «священного блудодеяния»¹⁰ – достаточно часты, в том числе в назидательных текстах древнерусских проповедников, есть основания полагать, что в те отдаленные эпохи позорящих наказаний за утрату девственности и супружескую измену не было или они практиковались редко.

О том, что существовала практика прилюдного позорящего наказания для женщины замужней, тайно изменившей своему супругу и хотящей тем не менее сохранить с ним брачные отношения, свидетельств также нет. Зато известно, что в отношении замужних женщин, самовольно «роспустившихся» (разведшихся) с мужьями (что иногда делалось по согласию с законным супругом, и жена в таком случае именовалась «пущеницей»), никакого осуждения со стороны общества тоже не было. Своеволие и свободное поведение таких женщин вызывали благородное возмущение исключительно у представителей клира, которые запрещали венчать тех, кто «за иные мужья посягает незаконно, мятущись»¹¹.

В случае напрасного обвинения в нецеломудренности – «аще муж на целомудрие своєї жены коромолит» – замужней «руске» давалось право вообще требовать расторжения брака. И хотя нет данных о применении этой нормы, любопытно: за диффамацию муж-клеветник обязан быть при наличии детей оставить все

«свое стяжанье» семье¹². Ничего подобного в западных правовых кодексах не найти! Да и свидетельств споров по поводу напрасных оговоров женщин в нецеломудренности за весь домосковский период нет – если не считать известной новгородской грамоты 531, в которой жена и дочь жалуются, что муж и отец назвал их, соответственно, одну «коровою», а другую «блядью» на том лишь основании, что они в его отсутствие давали деньги в рост!¹³

Денежные проблемы были главной причиной конфликтов того времени, и большинство спорных коллизий средневековое русское право предлагало решать опять-таки с помощью денежных компенсаций и штрафов в пользу властей (светских или церковных). Правда, штраф за обещание был очень высоким – равным штрафу за убийство человека данной социальной категории, но женщины от этой «высокой цены» их чести мало что могли приобрести. Иное дело – их отцы или мужья. Если принять во внимание, что в порыве гнева отцы и мужья нередко попросту убивали прелюбодеев и развратников¹⁴ и им за это «ничего не было», можно сделать вывод: в конечном счете, древнерусское светское право в отношении чести женщин было практичным и лаконичным¹⁵. Церковь охотно приняла в свою карательную систему денежные взыскания, не найдя в них ничего противного своему учению об искуплении вины и видя в материальных компенсациях важную для себя доходную статью. Страсти византийских правовых кодексов, вроде «прелюбодей биен и стрижен, и носа оурезание да приемлет» на русской почве не прижились (Абрашквич, 1994, 383-507).

Никаких данных о позорящих наказаниях в текстах древнерусских источников XIV–XV вв. не встречается. Новгородский архиепископ Феодосий, сочинив послание в Вотскую пятину 8 июня 1548 г., сожалел о нерадении духовных пастырей: «...Многие деи люди от жен своих живут законопреступно со иными жонками и с девками, также деи жены их распустились с ними живут со иними без венчанья и без молитвы, а иные деи християне емлют к себе девки и вдовицы да держат деи их у себя недель пять или шесть и десять и до полугоду, и живут деи с ними безстыдно в блудных делех,

да буде им которая девка или вдова по любви, и они деи с теми венчаютца и молитвы емлют, а будет не по любви, и они деи отсылают их от себя, да инде емлют девки и вдовицы и живут с ними теми-же беззаконными делы...»¹⁶.

Конец XV – XVII вв.

В эпоху перехода к Новому времени – а процесс этот в русской истории занял несколько столетий (усугубленный медленным освобождением от ордынского ига, особым статусом православных иерархов в системе государственного управления и укреплением роли православной морали как оселка нравственных норм, слиянием и взаимовлияниями традиций и культур разных этносов и конфессий, что стало особенно значимым фактором в эпоху экспансионистских захватов на Юге России и в Сибири) – отношение к женским «свободам» сильно изменилось. Целомудрие, верность стали частью понятия о женской чести («почестности»), а последняя – одним из структурообразующих понятий ментальности, культурным конструктом, формирующим как личную идентичность, так и место в сообществе. «Почестность» девушки, вступающей в брак, и сохранение верности супругой стали превращаться в социально подтвержденное личное достоинство¹⁷ – явление типичное для всего европейского мира в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени (Kříza, 2002, 54).

В основе перемен лежали отношения собственности, которые требовали строгого контроля над тем, кому она может быть передана по наследству. «Ветер перемен» коснулся вначале высших слоев русского общества, а затем стал все шире распространяться на иные, прочно закрепляясь. Поскольку это оказалось типично для многих обществ и государств раннего Нового времени (Dulmen, 1994, 294) – как выяснили уже первые исследователи истории «чести и бесчестья» (сама проблема была поставлена в 1960-х гг.¹⁸) – появился вопрос: для всех ли европейских народов было характерно возникновение особого отношения к женской чести?

Общества «чести и стыда», пришли к выводу историки, были небольшими аграрными сообществами, особенно типичными для

Южной Европы. «В пределах минимальных сплоченных групп внутри этих сообществ, будь то малые или большие семьи (роды), сферы действия были четко определены, вне же этих групп... [честь] должна была быть защищена и отомщена» (Honor and Shame, 1966, 11). Таким образом, вопрос о чести женщины (чьей-то дочери или супруги – отношение к женщине было совершенно объективным), служило средством определения социально своих и чужих. В силу ее сексуальной власти женщина обладала ключом к чести семьи: вольности в поведении женщины были бесчестьем для семьи, скромность – напротив – была ее ценностью. Муж (а в отношении дочери – отец) мог выступить и судьей, и палачом. От женщин же ожидали культивации «стыда», в то время как честь мужчины рассчитывалась в зависимости от его успехов в том числе и в защите женщин его семьи от оскорблений (едва ли не единственное найденное в ранних нарративах восхваление мужа, остававшегося девственным до самой женитьбы, касается Дмитрия Донского¹⁹).

Главным образом, от мужчины ожидалась защита чести «своих женщин»; бесчестное поведение девушки или женщины становилось куда большим унижением для мужчин в семье, так как тем самым обнаруживалась их, мужчин, нерадивость в охране «своих женщин». Пристальное внимание к сексуальному поведению женщин отражало типичное для патриархата желание управлять, «надзирать и властвовать». При этом честь мужчины – прелюбодей или растлителя, если мужчина становился таковым, – ничуть не страдала в случае посягательств на женщин из иной семьи; напротив, она в известной степени еще и укреплялась, а «символический капитал» семьи, в которой женщина растлила девство или пошла на адюльтер, соответственно, уменьшался²⁰.

Распутная жизнь мужчины стала окончательно считаться «грехом вне дома» – в отличие от женского, оскорбляющего семью и дом («Мужнин грех за порогом, жена все в дом несет»). Двойной стандарт стал особенно очевиден. Стандарты «честного поведения» с каждым годом становились для женщин все более отличными от предписаний для мужчин (Pitt-Rivers, 1968, 503-511), и в то время как от женщин

становились все более ожидаемыми спокойствие, чистота, самоотречение, мужское представление об ожидаемых качествах (по крайней мере, в мире западной цивилизации) стало все чаще включать в себя инициативу, соперничество, а как итог – триумф (Pitt-Rivers, 242-243).

Тематизация «чести и бесчестья» в Московии эпохи становления и развития Единого государства стала превращаться к началу XVI в. в дискурс, риторическую и культурную практику, с помощью которой определялся способ взаимодействия, степень близости «своих» или «чужих», пути и методы контроля сообщества за своими членами и преодоления (совладания) конфликтов²¹.

В Русском государстве XVI–XVII вв. вознаграждение за напраслину – словесное оскорбление, связанное с сексуальностью женщины, – было в случае оскорбления женщины вдвое большим, чем когда напраслину и клевету возводили на мужчину. Жены получали вдвое больше, чем мужья, незамужние дочери – вчетверо больше, чем их братья (Коллманн, 2000, 206) (и если в доме оскорбленной не было совершеннолетнего мужчины, денежную компенсацию получала сама женщина)²².

Вместе с осуждением нецеломудренности и неверности женщин социум заставлял следовать общим моральным нормам честного поведения и мужчин тоже, и делал это – говоря современным языком – во имя ясности, прозрачности и однозначности социальных связей между партнерами, а следовательно – и имущественных отношений их наследников²³. Непорочность женщины до брака давала мужчине уверенность в отцовстве, а в некоторой степени – и гарантию того, что в браке такая девушка станет верной и не склонной к изменам²⁴.

Первым подробным описанием позорящего наказания для девушки, решившейся пойти замуж нецеломудренной, можно считать возникший в XIV–XV вв. в числе свадебных и венчальных ритуалов высшего социального слоя обычай «вскрывания» невесты, определения ее «почестности». Делалось это и в процессе подготовки к свадьбе (скажем, на смотринах Ивану IV, будущему Грозному, подыскали невесту, но неожиданно, уже после смотрин, она оказалась «лишенной

девства» (Скрынников, 1975, 24) – будто подтверждая возникшее в то время присловье «Стыд девичий – до порога»²⁵).

Обряд определения «почестности» не был частью народного, дохристианского (языческого) обычая, являясь следствием распространения церковного венчального брака и связанного с ним требования сохранения невестой целомудренности до него: «...не причащайте, женивши, а девицам потому же, которая замужь пошла нечиста...»²⁶. По свидетельству Г. Котошихина (XVII в.), родовитый жених, имевший неосторожность жениться на лишившейся девственности до брака с ним невесте, «не смел являться царю на глаза». Не удивительно: к определению степени целомудренности девушки в высших слоях московского общества относились все более трепетно (Котошихин, 1884, 127).

Даже на царских свадьбах принято было демонстрировать окровавленную после первой брачной ночи рубашку новобрачной (известно, что так поступил царь Федор Алексеевич, женившийся в 1679 г. на Агафье Семеновне Грушецкой (Загоровский, 1884, 108-109), о которой родители – мечтавшие выдать ее замуж не в царские покои, а за ровню – пустили слух, что она «не чиста»). В таком ритуале никто не видел ничего предосудительного.

Н. И. Костомаров, основывавшийся на сообщении итальянца, побывавшего в Московии XV в., приписал именно обрядам времен Московского царства ритуал «дырявого кубка»: «Если... случилось, невеста не сохранила своего девства – ...посрамление ожидало бедных родителей новобрачной. Отец мужа подавал им кубок, проверченный снизу, заткнув отверстие пальцем; когда сват брал кубок, отец жениха отнимал палец, и вино проливалось на одежду при всеобщем поругании и насмешках, и тогда самая печальная участь ожидала в будущем их дочь в чужой семье»²⁷. О том, что позорящие обряды практиковались в XVI–XVII вв., достоверных подтверждений нет, как нет и доказательств того, что за блуд и прелюбодеяние женщин карали смертью (как то предписывалось в византийском праве). «За нарушение супружеской верности у русских смертью не наказывают, – удостоверяет Олеарий, – если жена

впадает в развратную жизнь, и на то поступит от мужа жалоба, и преступление будет доказано, то ее наказывают плетью и выдерживают несколько дней в монастыре на хлебе и на воде, затем она возвращается в дом мужа, где получает новое наказание плетью за запущенное хозяйство» (Олеарий, 1870, 213).

Чаще, впрочем, случалось, что не столько невесту и ее семью позорили, сколько старались тайно решить вопрос об улаживании скандала с помощью денег (Г. И. Котошихин говорит, что «новобрачный тайно пенял тестя и тещу»). О том, что никакого обычая опозоривания женщины не было, упоминает и Петр Петрей де Ерлезунда, направленный Карлом IX по государственным делам в Москву («прелюбодей должен обычно удовлетворить его [мужа – Н. П.] деньгами»). Он же засвидетельствовал обычное не столько позорить оступившуюся, сколько немедленно совершать постриг ее и отправку в монастырь (Петрей де Ерлезунда, 1867, 405). В отпускной грамоте от 5 июля 1683 г. на имя жены заплочного мастера Василия Кычкина Анны Алексеевой значится: «Приведена де жена моя Анница, Алексеева дочь, в приказную избу с казаком Офонкою Антоновым в блудном деле, и по моему Васкину челобитью бита она кнутом и Офонка бит же»²⁸.

Не стоит забывать, что в предпетровские времена языческие по сути многолюдные обряды по-прежнему были распространены в народе, вопрос о соблюдении православных норм морали на них не стоял, а священники то и дело жаловались, что «игрища разные и мерзкие бывают, там же и жонок, и девок много ходит, и тамо девицы девство диаволу отдают» (1661 г.) (Успенский, 1993, 119-120), «и в таких в позорищах своих многие люди в блуд впадают» (1649 г.)²⁹.

Пострижение было самым распространенным (и не столько позорящим) наказанием за растление девственности и супружескую измену в древней и средневековой Руси. Право мужей ссылать жен за прелюбодеяние (мнимое или действительное) в монастырь было отменено в России лишь в 1845 г.³⁰ Конечно, в отношении адюльтера все нормы стали в эпоху Московии строже. К предпетровскому времени в приказных избах (схожих по функциям с совре-

менными отделами судебных приставов районных судов) постоянно наличествовало немалое число дел, в которых мужья требовали расправы над неверными женами-прелюбодейками. В простом народе такие расправы были очень жестокими: С. С. Шашков привел легенду о том, что С. Т. Разин, узнав о прелюбодействе одной замужней женщины с его казаком, распорядился «его – бросить в воду, а женщину повесить за ноги к столбу, воткнутому в воде» (Шашков, 1994, 610) – но более нигде следов этой легенды найти не удалось, что не исключает существования таких форм насилия по отношению к женщинам в ту эпоху, оно было обыденным.

Трудно сказать, насколько женщины могли себя защитить от клеветы в подобных ситуациях, а кара их ждала жестокая: за «блудное дело» виновницу могли избить кнутом, а брак расторгнуть³¹.

Посадская литература того времени отобразила не эти позорящие наказания, а нередкость самих ситуаций «неисправного жития» с «чюжими женами», равно как множественность мужей, «запинающихся в сетях блуда с полубовницами», и замужних распутниц, «зжившихся дьявольским возжелением» с двумя, а то и тремя мужьями³².

Для рассказов о разоблаченных женских хитростях (их много среди так называемых «фацеций») финальная сцена «приклада» всегда повествовала о разоблачении неверной жены перед ее родственниками. В представлении человека того времени – если судить по текстам этой городской литературы – наиболее действенным наказанием для обманщицы были не столько побои, сколько прилюдное разоблачение, а оно случалось не всегда:

*«Женския обманы нельзя познать
Хотя кто и философию мог знать...
Ежели женския обманы писать
Надобно великия книги держать.
Нет такова конца
Чтоб девка не обманула молодца...»*³³

XVIII столетие

Одной из сторон интенсивного процесса модернизации всех областей общественной жизни по западноевропейскому образцу, начавшейся в России с петровских времен, было,

как известно, обмирщение социальной и культурной жизни общества, появление сначала незначительного, но все более возрастающего количества прав индивида и личности (Алексеева, 2007, 5). В их числе – и это тоже характерно для расставания с патриархальными ценностями прежней эпохи – было и возникшее воззрение на брачный союз как акт свободной воли молодых людей, а не их родных, семей, кланов.

Деятельность Петра Великого, положившего начало секуляризации русского брачного права, включала изъятие целого ряда норм из ведения Церкви; были сделаны попытки отнестись эти дела, связанные с блудом и прелюбодеянием, к ведомству светской власти. В предпетровский период разбор всех дел, подсудных Церкви, был предоставлен Патриаршему приказу. С 1700 г. Патриарший приказ возродился под именем Монастырского. В 1720 г. началась деятельность Синода, и прелюбодеяние вместе с другими преступлениями отошло к светскому суду (см., например: «Ежели кто волею с женским полом прелюбодеяние учинит»: Полное собрание законов..., 1835), который предпочитал назначать либо штрафы, либо телесные наказания (последние – как вид карательного воздействия – проникли в русскую в церковную практику в XVII в. в связи с широким закрепощением крестьян; Абрашкевич, 1994, 442).

Телесные наказания в XVIII в. стали довольно частым эквивалентом многолетних епитимий – как было сказано в одном из обоснований, «за умышленное, в соблазн народный учиненное явное прелюбодеяние»³⁴. Достаточно долго действовал в стране и завизированный личной подписью Петра Великого приказ от 28 февраля 1722 г., предписывавший парням венчаться с «прохудившимися по их вине девицами» (Миненко, 1995, 224).

Как в XV–XVI вв. с высших слоев русского общества началось внедрение позорящих обрядов, связанных с нецеломудрием невесты, – так с этих же социальных слоев начался и отказ от них. Нет данных о том, что в дворянском сословии сохранялись ритуалы демонстрации «почестности» новобрачной. Что касается прелюбодеяния замужних, то во времена Екатерины II постановлено было «за прелюбодеяние знатных персон и других состоящих в

классах, и дворян, и знатное купечество православных отсылать в монастыри, где содержать их три месяца безысходно на братской пище, а подлых и не имеющих рангов – сечь плетью» (Проекты уголовного уложения, 1882, 168).

Восприятие Россией некоторых (как ни странно – европейских!) форм нормализации поведения молодежи прослеживается, например, в создании в России XVIII в. смиренных домов, право помещать в которые «распутных» дочерей, «кои родителям своим непослушны или пребывают злаго жития», их отцы и матери получили в 1775 г. (подтверждено в 1813 г. – «за упорное неповиновение родительской власти, развратную жизнь и другие явные пороки» – на срок от 3 до 6 мес.) (Цатурова, 1997, 47). Однако эти распоряжения, несовместимые с общим процессом гуманизации права, быстро возникнув, на деле применялись все реже и реже. И это при том, что взгляд на непорочность невесты как на предмет гордости именно к XVIII в. окончательно утвердился в русском народном правосознании. Удостоверению наличия девственности во время свадебного ритуала стали придавать громадное значение – причем не только в высших слоях общества, но и в простонародье: положительные результаты осмотра рубашки и простыни новобрачных «веселили всю родиньонку» (радовали всю семью).

Невозможность подтвердить чистоту и непорочность в некоторых местностях России эволюционировала в обряд опозоривания (о частностях которого приходится судить по поздним описаниям), в других же на добрачную свободу девушек могли смотреть сквозь пальцы (Таганцев, 1902, 61). Даже провоцирующее девичье поведение (при строго определенных обстоятельствах, жестко нормированное обычаями) народная традиция квалифицировала как норму³⁵.

Об обычаях посрамления материалы XVIII в. говорят скупо, если вообще говорят о них: в памятниках писаного права нет никаких данных о том, что нецеломудрие невесты могло быть препятствием к заключению брака. Венчали всех – и целомудренных, и нецеломудренных (Цатурова, 1991, 21), хотя в идеале всем хотелось отдать дочку, «как из купели – так и под злат венец».

Подчас к перmissивности толкала боязнь бесплодного брака: в Западно-Сибирском регионе такое добрачное сожитие жениха и невесты не осуждалось деревенским миром. Унизительной считалась не сама потеря невинности, а невозможность «покрыть грех девичий венцом». Фольклор, сохранивший немало свидетельств бытования ритуала обнародования девственности новобрачной, также свидетельствует, что «запятнанной» отсутствием целомудрия (если таковое открывалось) невеста часто себя не чувствовала. В следующем столетии невеста, не сумевшая «покрыть грех девичий венцом», могла официально обратиться в суд с требованием наказать обидчика (растлившего и не женившегося)³⁶. Важно подчеркнуть: осуждаемым и порицаемым в крестьянском мире было именно и только «блудодействие», рождение же ребенка снимало вину, в известной степени оправдывало невоздержанность³⁷.

Что касается супружеских измен, то их и в XVIII в., и позже рассматривали как повод к разводу: женщины тут имели мало прав, но все же при уличении их мужей в блудном житии брак расторгли (в допетровские времена муж-изменник мог отделаться годом епитимьи и штрафом). Но, конечно, к изменам жен закон всегда относился строже. Если какую-то особу уличали в прелюбодеянии, развод мог быть дан незамедлительно (мужу при этом предоставлялось право вступить в новый брак, а жену-изменницу приказывалось направлять на придельный двор; ПСЗ, т. VII, № 4199). Правда, для доказательства аморального поведения жены мужу еще надо было найти свидетелей, что отразилось и в поговорке, приведенной В. И. Далем: «Не пойман – не вор, не поднята – не б...дь» (Даль, <http://vidahl.agava.ru/zanet.htm>).

О том, что наказание за супружескую измену не было таким, чтоб остановило замужних женщин от необдуманных страстей, также данных нет. Напротив, несмотря на пожелания священнослужителей и традицию (в крестьянском мире супружеские измены оценивались окружающими значительно более осуждающе, нежели в обществе начитавшихся французских романов дворян), объектами сильнейших чувственных переживаний женщин из среды простонародья часто были именно не мужья («Как

полюбит девка свата – никому не виновата», «Не мать велела – сама захотела», и особенно: «Чуж муж мил – да не век жить с ним, а свой постыл – волочиться с ним»³⁸.

Среди документов реальной судебной практики можно найти немало примеров того, что супруг и не думал разводиться («развода не искал») в случае обнаружения неверности своей супруги. Он часто был согласен на наказание его супружеской «половины» плетью, кнутом или исправительными работами (при сохранении брачных уз и необходимости возвращения в семью после наказания)³⁹. Жене, виновной в супружеской измене, запрещалось носить фамилию мужа⁴⁰. Церковные наказания – епитимьи – для прелюбодеек были формально многолетними (от 7 до 15 лет). Это повелось от византийских нормативных кодексов, предлагавших либо покаяние с наложением епитимий, либо уж полное отлучение⁴¹. Практиковалось также пожизненное содержание в монастыре (Нижник, 165).

Однако обращения мужей с требованием развести их (как того требовали церковные и светские установления) «по причине прелюбодейния» почти во всех найденных нами случаях⁴² предполагали... вступление мужа в новый брак (о чем они, собственно, и говорили весьма прозрачно и недвусмысленно в своих прошениях). Это заставляет увидеть в действиях подобных правдоискателей прямой умысел. От «ненужных жен» им явно хотелось как-то избавиться, а самым надежным способом такого избавления выглядело обвинение несчастных в связи с другим мужчиной, вне семьи.

Как все это разнилось с последствиями адюльтера для мужа!

Как правило, его лишь поручали наблюдению «отца духовного», который должен был устыдить его, образумить⁴³. Впрочем, обращений жен с просьбой развести их с неверными мужьями среди дел Духовной консистории тоже немало, и как можно судить по резолюциям, некоторые из прошений удовлетворялись⁴⁴.

На окраинах государства отношения в семьях регулировались не столько писаным правом, сколько обычным. В этом плане по-своему показательны описания жизни казаков: измены в казацком быту были нередки. Долгая разлу-

ка мужа и жены – одно из неизбежных условий военного быта казаков – способствовала тому, что искушения не выдерживали иногда и «добрые жены» (Гмелин, 1771, 260). В старину, подчеркнул исследователь казацкого быта более позднего времени, «на грехи жен за время отсутствия мужа смотрели снисходительно. Иной казак прощал жену, другой небожно бил – делал вид только, „чтобы родители не осудили”». Даже если у жены был незаконный ребенок, то вернувшийся казак принимал его к себе, как родного сына» (Харузин, 1994, 477).

Примечания

¹ Adultery. Catholic Encyclopedia // <http://www.newadvent.org/cathen/01163a.htm>

² Устав князя Ярослава Владимировича. Ст. 8. // Российское законодательство X–XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 267; Владимирский-Буданов М. Ф. Хрестоматия по истории русского права. Вып. 1. Ярославль, 1872. Ст. 6. С. 224.

³ Как водится, летопись даже имени ее не сохранила, знаем только отчество – Дмитриевна (она было дочерью знатного новгородца Дмитрия Завидовича и родила Мстиславу и сыновей, и дочерей).

⁴ Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами на них Нифонта, епископа Новгородского // Русская историческая библиотека. Т. II. СПб., 1908. (Далее – ВК.) Стб. 69-70. С. 41-42, 58.

⁵ Там же. Ст. 82, 92. С. 43-44.

⁶ ВК. Стб. 21. Ст. 51.

⁷ Подробно нравственные отношения в древнерусской семье проанализированы в кн.: Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989. (Далее – ЖДР.)

⁸ Кормчая книга. Перепечатано с издания 1653 г. Ч. II. Гл. 45. Л. 47 (первые Кормчие – Номоканоны – начали появляться на Руси в XIII в., получив широкое распространение в XIV–XV вв.).

⁹ В Грамоте новгородского архиепископа Макария от 25 марта 1534 г. говорится, что в Ижоре, Чуди и Вошках «многие законопреступно с женами и девками живут без венчания, а их собственные жены живут с другими без венчания и молитвы... живут по любви с женами и девками...» (Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. СПб., 1846. (Далее – ДАИ.) Т. I. С. 29-30).

¹⁰ «Вкупе мужи и жены с девками яко кони ржут и скверну дают... тут же женам мужатым беззаконное осквернение, тако же и девам растление» (Послание игумена Панфила о купальской ночи //

РО ГПБ, Погод. 1571, л. 240-240 об.). Речь идет о языческих обрядах, в ходе исполнения которых молодежь свободно вступала в сексуальные отношения (Пушкарева Н. Л. Указ. соч. С. 222. Дубакин Д. Указ. соч. С. 52).

¹¹ Правило о церковном устройении XIV в. // Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины / Изд. С. И. Смирнова. М., 1913. Ст. 29. С. 92.

¹² О разлучении (конец XV в.) // Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 207.

¹³ См.: Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. М. 1986. С. 214. Подробно о ней и герменевтике текста см.: ЖДР. С. 96.

¹⁴ По-видимому, убийство человека за совершение прелюбодеяния было нередким явлением. О «муже, который прелюбодея с своею женою в зплетении застанет», в «Книгах законных» говорится, что он «не осужен яко убийца будет», «волен есть муж своими руками такового убить, никаковая беды сего дела бояся» (подробнее см.: ЖДР. С. 144).

¹⁵ ЖДР (раздел «А женки с женою присужать поле...»); Коллманн Н. Ш. Соединенные честью. Государство и общество в России раннего нового времени. М., 2001. С. 49-104; 367-387.

¹⁶ ДАИ. Т. I. С. 58. См. также: Ступин М. История телесных наказаний в России от Судебников до настоящего времени. Владикавказ, 1887. С. 11.

¹⁷ Идентичность конструируется внедрением норм и оценок, которые кажутся естественными в определенных группах, классах или культурах, но на самом деле таковыми не являются: «Всеобщая природа человека не слишком человечна. Обретая ее, человек становится своего рода конструкцией, созданной не из внутренних психологических склонностей, но из правил морали, навязанных ему извне». Гоффман называет социально сконструированную идентичность «лицом», которое человек обращает к миру, и утверждает, что «сохранение лица» имеет решающее значение для поддержания идентичности. Человек заботится о сохранении лица «в основном из долга по отношению к самому себе» (Goffman E. On Face Work // Goffman E. Interaction Ritual. Chicago, 1967. P. 9-10, 45). Клиффорд Гирц подобным же образом анализирует культуру в целом: «Не направляемое культурными образцами — организованными системами значимых символов — поведение человека стало бы в основном неуправляемым»: Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. N. Y. 1973. P. 46.

¹⁸ Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society. Ed. by J. G. Peristiany. Chicago, 1966.

Продолжение этой работы включает: Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean. Ed. by D. D. Gilmore. Washington, D. C., 1987; Honor and Grace in Anthropology. Ed. by J. G. Peristiany and J. Pitt-Rivers. Cambridge, England, 1992 (далее – Honor and Grace).

¹⁹ «Тело свое в чистоте сберег до женитьбы... И после бракосочетания также тело в чистоте соблюдал, к греху непричастным...» (Памятники литературы Древней Руси; XIV – середина XV века. М., 1981. С. 215).

²⁰ Честь как символический капитал: Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Trans. by R. Nice. Cambridge, 1977. P. 171-183. Честь как беспроигрышная игра (оскорбленная женщина теряет честь, которая становится выигрышем другого): Cohen T. V., Cohen E. S. Words and Deeds in Renaissance Rome. Toronto, 1993. P. 24-25.

²¹ Черная А. Честь. Представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература. Изображение общества. М., 1991. С. 56-84; Davies N. Charivari, Honor, and Community in Seventeenth-Century Lyon and Geneva // Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a Theory of Cultural Performance. Ed. by J. J. MacAloon. Philadelphia, 1984. P. 42-57

²² См., например: Российский государственный архив древних актов. Ф. 210. Приказной стол. 1693 г. Стб., 1657. Л. 1-31об.

²³ «Следует оберегать душевную чистоту при отсутствии телесных страстей, имея походку кроткую, голос тихий, слово благочинно, пищу и питье не острые; при старших — молчание...» (Домострой / Под ред. В. В. Колесова и В. В. Рождественской. СПб., 1994. С. 160).

²⁴ Бутовская М. Л. Язык тела: природа и культура. М., 2004. С. 318; Thompson A. P. Extramarital sex: a review of the research literature // Journal of Sex Research. 1983. Vol. 19. P. 1-22.

²⁵ Подробнее об этом эпизоде см.: Пушкарева Н. Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница. М., 1997. С. 26.

²⁶ Описание обычая «вскрытия»: Сборник Русского исторического общества. Т. 35. СПб., 1831. С. 187-188; Древняя Российская Вифлиофика. Ч. XIII. М., 1790. С. 12; Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1908. Ст. 134. С. 924.

²⁷ Барберини Р. Путешествие в Московию Рафаэля Барберини в 1565 г. // Сын Отечества. СПб., 1842. № 6. С. 46. Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1887 (www.unilib.neva.ru/dl/327/Theme_4/Literature/Kostomarov/chart5.html).

²⁸ Акты, относящиеся до юридического быта России. Изд. Археографической Комиссии. Т. II. № 220. СПб., 1857. С. 642.

²⁹ Харузин Н. Н. К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в I половине XVII века // «А се грехи злые, смертные». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века. Вып. 2. В 3-х книгах. Кн. 1. М.: Ладомир, 2004. Никишенков А. А. (отв. ред.). Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX – начале XX в. М., 2003. С. 174.

³⁰ Ст. 106 Законов гражданских. Цит. по: Нижник Н. С. Правовое регулирование брачно-семейных отношений в русской истории. СПб., 2006. С. 138.

³¹ См., напр.: Акты, относящиеся до юридического быта древней и новой России. Т. II. СПб., 1864. № 220 (1683 г.).

³² Повесть о Савве Грудцыне // Памятники литературы древней Руси. Век XVII. Ч. 1. С. 39; Сказание об убиении Даниила Суздальского // Там же. С. 123.

³³ Российская Национальная Библиотека. Фонд Тит. 1627. Л. 73 об., 88, 94 об. См. также: Архангельская А. В. Повседневная жизнь семьи в русских рукописных сборниках XVIII века // <http://natara.msk.ru/biblio/sborniki/arhangelskaya.htm>; Пушкирева Н. Л. Частная жизнь... С. 78-81.

³⁴ См., например, описание таких дел в кн.: Розанов Н. Состояние Московского епархиального управления под управлением епархиальных архиереев, происходивших из малороссиян (1721–1821) // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения (далее – Розанов) Ч. 2. 1870. Кн. XI. С. 78 (1764 г.), 79-80 (1766 г.).

³⁵ См. подробнее: Пушкирева Н. Л. Не мать велела – сама захотела. Интимные переживания и интимная жизнь россиянок в XVIII в. // Пушкирева Н. Л. (ответ. ред.). А се грехи злые, смертные... Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.). М., 1999. С. 612-627.

³⁶ «Жалобы в лишении невинности и доведении до беременного состояния» были в середине XIX в. уже явлением распространенным, денежная компенсация доходила до 10 руб. серебром (стоимость 2 лошадей). См.: Никишенков А. А. (отв. ред.) Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX – начале XX в. М., 2003. С. 278.

³⁷ Дело Саломеи Мериновой и Захара Подрезова 1740 г. // Государственный архив Свердлов-

ской области. Ф. 12, оп. 1, д. 148, л. 33-33 об. (цит. по: Бальжанов Е. С. Мир женских грехов // Женщина в истории Урала и Сибири XVIII – начала XIX в. Екатеринбург, 2007. С. 69).

³⁸ Кузнецов Я. О. Родители и дети по народным пословицам и поговоркам. Владимир, 1911. С. 20-21; Ивановская Т. Дети в пословицах и поговорках // Вестник воспитания. Год XIX. М., 1908. С. 116; Сборник пословиц Библиотеки Академии наук // Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX вв. М.–Л., 1961. № 943.

³⁹ Розанов Н. П. История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). (Далее – Розанов.) Ч. 1. М., 1869. Прим. 308 (1742 год); там же. Ч. 2. Кн.1. СПб., 1870. Прим. 327 (№ 3, 1742 г.).

⁴⁰ Об этом с женщины бралась подписка. См.: Розанов. Ч. 2. Кн. 2. С. 132.

⁴¹ Суворов. О церковных наказаниях. Пб., 1876. С. 111-112; Розанов. Ч. III. Кн. 1. С. 82 (Прим. 184 – 1, 3, 4); Там же. Кн. 2. Прим. 368 – 2, 3; Ч. III. Кн. 1. Прим. 184 – 2 и др.

⁴² Российский Государственный Исторический Архив (РГИА СПб). Ф. 796, оп. 43, № 228, 230; оп. 54. № 347, 349; оп. 59. № 358; оп. 79. №№ 585, 587, 590, 592, 593; ф. 797, оп.1, №№ 10/155, № 10/203; Российский государственный архив древних актов (Москва) (далее – РГАДА). Ф. 1183, оп. 1, ч. VII, № 291, ч. IX, № 37; ч. XIV, № 134; Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. V, № 1807; т. VIII, № 2840; т. IX, № 2892.

⁴³ Документ о попытке неверного супруга убить мешавшую исполнению его планов жену и ничтожности наказания его за измену см.: Розанов. Ч. II. Кн. 1. Прим. 327-2. С. 122. См. также: Максимова Т. Развод по-русски // Родина, 1998. Т. 9. С. 56.

⁴⁴ РГИА. Ф. 796, оп. 39, № 262; оп. 41, № 244; оп. 52, № 349, 350; оп. 78, № 475; оп. 79, № 591; ф. 1348, оп. 51, ч. 1, № 9/60; РГАДА. Ф. 1183, оп. I, ч. VII, №№ 365; 471; ч. VIII, № 6.

Литература

Абрашкевич М. М. О прелюбодеянии по русскому праву // Пушкирева Н. Л. А се грехи... Кн. 2. Вып. 2. М., 1994.

Алексеева Е. В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII – начало XX вв.). М., 2007.

Гмелин С. Г. Указ. соч. СПб., 1771. Ч. I.

Даль В. И. Заветные пословицы и поговорки // <http://vidahl.agava.ru/zavet.htm>.

Дубакин Д. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления «Домостроя». СПб., 1880.

Загоровский А. О разводе по русскому праву. Харьков, 1884.

Из истории русских слов. Словарь. М., 1993.

Исаев И. А. Гражданское и семейное право // Развитие русского права в XV – первой половине XVII в. Отв. ред. В. С. Нерсисянц. М., 1986.

Коллманн Н. С. Проблема женской чести в Московской Руси XVI–XVII вв. // Социальная история. 1998/1999. М., 2000.

Котошихин Г. О России в царствование царя Алексея Михайловича. СПб., 1884.

Миненко Н. А. Семья. Праздники и развлечения // История казачества Азиатской России. Т. 1. XVI – первая половина XIX в. Екатеринбург, 1995.

Нижник Н. С. Правовое регулирование брачно-семейных отношений в русской истории. СПб., 2006.

Олеарий А. Подробное описание путешествия Голштинского Посольства в Московию и в Персию. Перев. Барсова, СПб., 1870.

Павлов А. С. Личные отношения супругов по Греко-римскому праву // Ученые записки императорского Казанского университета. 1865. Т. I. Казань.

Петрей де Ерлезунда. История о великом княжестве Московском. М., 1867.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. VI. СПб., 1835. № 3485, кн. V, гл. XIV, § 121 (1720 г.); Т. VII. № 4199.

Проекты уголовного уложения 1754–1766 годов / Под редакцией А. А. Востокова; Предисл. Н. Д. Сергеевского. 1882.

Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989.

Скрынников Р. Г. Иван Грозный. М., 1975.

Таганцев Н. С. Народно-обычное право и его значение в действующем законодательстве // Таганцев Н. С. Уголовное право (Общая часть). Часть 1. СПб., 1902.

Татищев В. Н. История Российская. СПб., 1768. Т. II.

Успенский Б. А. «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М., 1993.

Харузин М. Н. Сведения о казацких общинах на Дону // Пушкарева Н. Л. А се грехи. Кн. 2. Вып. 1. М., 1994.

Цатурова М. К. Русское семейное право XVI–XVIII вв. М., 1991.

Цатурова М. К. Русское семейное право XVI–XVIII вв. М., 1997.

Шашков С. С. История русской женщины // Пушкарева Н. Л. А се грехи... Вып. 2. Кн. 2. М., 1994.

Dulmen R., van. Kultur und Alltag in der Fruhen Neuzeit. Bd. 2. Munchen, 1994.

Kriza Il. Sin and Punishment in Folk Ballads // Acta Etrhnographica Hungarica. 2002. V. 47 (1-2).

Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society. Ed. by J. G. Peristiany. Chicago, 1966.

Pitt-Rivers J. Honor // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 6. 1968.

Pitt-Riuers J. Postscript: The Place of Grace in Anthropology // Honor and Grace.

Rezumat

În acest articol sunt examinate elementele reglementării juridice legate de castitate și fidelitate în societatea rusă tradițională din sec. X–XIII. Datorită examinării în dinamică a subiectului, autorul constată o schimbare a atitudinii societății față de adulter în diferite etape de dezvoltare a perioadei cronologice enunțate. Atitudinea față de această problemă s-a format sub influența normelor sociale de comportament în diferite păături sociale.

Cuvinte cheie: femeie, castitate, fidelitate, adulter.

Резюме

В публикации рассматриваются элементы правовой регламентации, связанные с представлениями о целомудрии и супружеской верности в русском традиционном обществе X–XIII вв. Благодаря рассмотрению вопроса в динамике автор обращает внимание на изменение отношения к прелюбодеянию, которое складывалось в обществе на разных этапах его развития в очерченный период времени. В статье представлено отношение к данной проблеме, которое формировалось общественными нормами поведения в разных слоях общества.

Ключевые слова: женщина, целомудрие, супружеская верность, прелюбодеяние.

Summary

The article considers the elements of legal regulation concerning the views on chastity and fidelity in the Russian traditional society of the Xth – XIIIth centuries. Due to approaching the issue in dynamics, the author pays attention to the change of attitudes to adultery on different stages of the society development in the determined period. The author shows the attitude to this issue in different society strata shaped by the social norms of behavior.

Key words: woman, chastity, fidelity, adultery.

SISTEMUL DE IMAGINI ȘI PERSONAJE AL POVEȘTII MAGICE GĂGĂUZE (imagini și personaje feminine)

Anterior subiectul respectiv a fost elucidat prin câteva lucrări la tema dastanului turanic, răspândit și la găgăuzi (vezi: Чимпоеш, 2002; Чимпоеш, 2009). Studiul nostru, ca o continuitate a cercetării date, este orientat spre o altă specie de creație poetică populară orală – povestea magică. Imaginile și personajele feminine în folclorul găgăuz sunt prezentate destul de vast, dar vom examina în continuare doar pe cele mai răspândite dintre ele și mai bine studiate de către noi.

Componenta și distribuția imaginilor și personajelor întâlnite în povestea magică găgăuză nu este întâmplătoare. Ele sunt motivate de scopul poveștii care constă în lupta dintre bine și rău și în biruința binelui. De aceea, repartizarea imaginilor și personajelor magice din poveste se face în baza *antitezei*. Personajele și imaginile sunt divizate în două grupuri: primul grup este format din personaje și imagini pozitive, grupul al doilea – din cele negative. În ansamblu ele formează un sistem al personajelor și imaginilor întâlnite în povești.

Locul central în povestea magică găgăuză îl ocupă eroii pozitivi, înzestrați cu putere, vitejie, curaj, frumusețe, capacitate de a realiza scopul propus, sinceritate, și cu multe alte calități fizice și morale ideale, care au o valoare maximă în prezentarea unui om. Din acest grup fac parte personajele și imaginile feminine: *sora mai mică, fiica vitregă* ș. a.

Urmează personajele și imaginile care îl ajută pe eroul principal și cu care ne întâlnim în orice poveste magică. Aceștia pot fi oameni, animale, ființe fantastice și mitologice, obiecte minunate. Același rol îl joacă și eroinele poveștilor, care întruchipează în sine idealul frumuseții, înțelepciunii, bunătății, curajului: *fiica padișahului Dünnä gözeli, soția sau sora eroului principal*.

Și în sfârșit grupul dușmanilor eroului principal din care fac parte personaje viclene, invidioase, crunte, rele și lipsite de recunoștință. Acestea pot fi oameni sau ființe fantastice, printre care desemnăm personajele și imaginile feminine: *Cadı babu(su), rusali; mama vitregă și fiica sau fiice ei* ș. a.

Indiferent de faptul cu ce elemente sau nuanțe era înzestrat personajul concret (imaginea concretă) de diferiți povestitori, el (ea) rămâne a fi

un model determinat de niște particularități stabile, caracteristice lui (ei). În continuare vom încerca să caracterizăm niște tipuri de personaje și imagini feminine din povestea magică găgăuză.

Să cercetăm povestea „Fratele și sora lui” (*aici și mai departe* – Colța, 1959a), în care subiectul tradițional „Mașteha și fiica vitregă” (AT 480) a fost supus nu numai schimbărilor, dar și completării subiectelor noi „Învingătorul zmeului” (AT 300 A) și „Animalele mulțumite” (AT 554). Aici eroul principal este fratele eroinei: tânărul când a crescut, a început să vâneze, și întâlnindu-se de fiecare dată cu animalele sălbatice dă dovadă de înțelegere, generozitate.

Fratele eroinei e idealizat. Înfățișarea lui nu este deschisă, însă ne putem închipui, că el este frumos. Principala lui calitate – altruismul. El acționează nu pentru sine însuși, el eliberează pe cineva și scapă pe alții. Eroul săvârșește faptele sale eroice foarte simplu, fără nici un cuvânt, fără a pretinde la răsplată.

Idealului bărbătesc îi corespunde idealul femeii-eroine. Ce calități descoperim în eroină? Este gospodină, străduitoare, cu tarie de caracter, răbdătoare, modestă, blândă, este gata să vină în ajutor.

Iată cum metaforic și simbolic se vorbește despre aceasta în poveste: „*Бән гидерим кысмет аарамаа. Сән калажсан евдä. Бән гележäm, ачан сән долдуражсан секиз фычы йаишлан, докунжуйу бирердä долдуражсейз. Еер бән гелмäрсäйдим озаманадан, сән актар о фычылары йаишлан да гит йаиш сели аардына, беки бенимнän каршы гелирсин*” („Eu plec în căutarea fericirii, iar tu rămâi acasă. O să mă întorc când o să umpli opt butoaie cu lacrimi, al nouălea butoi o să-l umplem împreună. Dacă până atunci nu mă-ntorc, tu răstoarnă butoaiele cu lacrimi și mergi după șuvoi, poate ne vom întâlni”). La sfârșitul poveștii așa și se întâmplă.

Povestea apără pe cei, care au nevoie de ajutor. Ea îi salvează pe copii, lăsați în voia soartei, – le trimite în ajutor diferiți oameni minunați, care-i salvează de la moarte, îi protejează și le ajută în luptă. Datorită acestui fapt cei respinși și nenorociți își capătă fericirea.

În povestea magică găgăuză o largă răspândire au căpătat-o femeile ajutoare care rezolvă în locul eroului principal niște probleme dificile, care îi asigură lui biruința asupra dușmanului.

Drept model de credință și fidelitate ne pot servi femeile (fetele) din poveștile „Jertfă” (Экономов, 1992) pe subiectul „Fuga minunată” (AT 313), „Fiica Soarelui și Zmeul” (Durbailo, 1988) pe subiectul „Laptele de animal sălbatic” (AT 315 A).

În prima poveste tânărul care este juruit dragonului Evrem se prezintă la timpul stabilit, dar fuge și se salvează, îndeplinind cu ajutorul unei rațe (a unei fete preschimbate) un șir de misiuni dificile – într-o noapte construiește un pod peste Dunăre, sapă un izvor cu douăsprezece uluce, ridică o mănăstire cu douăsprezece popi. În cea de-a doua poveste tânărul, fiind ajutat de fiica Soarelui, îndeplinește, la fel, niște însărcinări grele ale Zmeului, însă oricum este omorât de el. Fiica Soarelui într-un mod miraculos îl învie.

În povestea „Fiica padișahului” (Colța, 1959b) eroina este ajutată de o babă bătrână care o învață cum să procedeze pentru a scăpa de insistențele din partea fratelui (sau tatălui, în altă variantă), care vrea să se însoare cu ea.

Pot fi remarcate variantele poveștilor găgăuze din ciclul despre mașteha și fiica vitregă, în care ultima primește ajutor din partea mamei transformate înainte de moarte în vacă. Îndrumată de mamă, fiica nu mănâncă carnea de vacă, iar toate oasele le strânge și le îngroapă în grădină, după aceea îngrijește de copacul care a răsărit în acel loc. „...orice mort căruia i s-a făcut un serviciu, îndeplinește funcția de ajutor”, – ne comunică folcloristul V. Ia. Propp și numește acest motiv „mortul recunoscător” (Пропп, 1986, 150). Mortul recunoscător o ajută pe eroina poveștii să îndeplinească poruncile grele ale maștehei (să aleagă de gunoae un sac de grâu ș. a.), îi dăruiește haine frumoase.

Deși multe din poveștile acestui ciclu au suferit unele schimbări, și din variantele transformate nu s-au șters liniile de subiect și personajele (imaginile) inițial arhaice. Aceste povești sunt inspirate de străvechile superstiții, ele ne indică legătura existentă între om și animalul-apărător (totem).

Pe vrăjitoarea rea, dură, răzbunătoare, pe zgripturoaică cu părul lung în povestea magică găgăuză de obicei o cheamă *Cadı babu(su)* [< pers.

cadı – (giadu) „vrăjitor”]. Ea trăiește în împărăția subterană sau într-o cocioabă din pădure, și poate să se transforme: „*Курти пинер бейгиуринä да гелер о евä, булэр Жäды бабусуну. Ачан Жäды бабусу гөрер Куртийи, олэр текерлек. Курти кылыжсыннан парча кесер о текерläй. Бундан сора дөнер бир койуна. Курти топузуннан даадэр о койуну... Ама Жäды етишитирер олмаа бир клочка. Курти салэр бычааннан кесmäй о клочкайы, ама етишитирер кесmäй гагасыны, сора са тутэр да дешер о клочкайы.*

Топланмышлар инсаннар, бакэрлар – о клочка кайбелмиш. Онун да ериндä пейдаланмыш бир чиркин бабу: башында сачлар йолук, бурнусу кесик, бели кырык” (Булгар, 1990, 39) („Curti încalecă pe cal și se apropie de casă, o găsește pe Cadı babu. Când îl vede pe Curti, ea se prefacă într-o roată. Curti cu paloșul taie roata în bucăți. După aceea Cadı se prefacă într-o oaie. Cu paloșul său Curti îi desface capul în două... Dar Cadı reușește să se transforme într-o cloșcă. Curti și-a făcut vânt cu cuțitul s-o taie, dar a dovedit să-i taie doar ciocul, apoi a prins-o și a străpuns-o.

S-au strâns oamenii, când se uită cloșca a dispărut, iar în locul ei a apărut o babă strașnică: cu părul zburliț, nasul tăiat, șira spinării ruptă”).

Hiperbola în cazul descrierii puterii Cadı babu(su), a posibilităților ei este utilizată în poveste pentru a construi un fundal pentru activitatea eroului principal, pentru aprecierea eroizmului lui.

Faptul că Cadı babu(su) trăiește în pădure sau în împărăția subterană ne dă posibilitatea de a presupune că imaginea acestei eroine e în legătură directă cu străvechiul chip al stăpânei animalelor sălbatice și a lumii celor morți. Imaginii asemănătoare cu Cadı babu(su) sunt cunoscute și în mitologiile slavă (*Baba-Iaga*), germană (*Frau Holle* în poveștile nemțești), greacă (*Calipso*), romanică de est (*Mama pădurii* sau *Muma pădurii*), turanică (la cazahi – *Mıstan-Kempir*, la tătari din Siberia de vest – *Muskortka*) ș. a. (vezi Мелетинский, 1991, 694–704).

În perioada religiei creștine imaginea Cadı babu(su) a început să fie interpretată ca imaginea unei vrăjitoare, zgripturoaice, unui duh necurat, ceea ce a adus la creșterea aprecierii ei negative.

Printre dușmanii eroului principal se mai întâlnește un grup, care cu parcursul timpului ocupă locul monștrilor mitici. Cu cât slăbește credința poporului în magie și fantastic, în poveste ca într-o lu-

crare de artă sunt incluse tot mai multe și mai multe detalii al vieții cotidiene, în ea crește rezonanța socială, ea devine satirică. Povestea condamnă și îi ia în răs pe toți acei care se opun eroului principal, care îl dezapreciază și-l tratează cu dispreț: padișahul, boierul, mașteha cu fiica sau cu ficele ei, frații și surorile invidioși, diferiți eroi falși și alții. Îi întâlnim într-un șir întreg de subiecte fantastice: „Fuga minunată” (AT 313), „Soțul își caută soția pierdută sau furată” (AT 400 A), „Frățiorul și surioara” (AT 450), „Mașteha și fiica vitregă” (AT 480), „Feciorul de împărat și lupul cel sur” (AT 550), „Adevărul și minciuna” (AT 613), „Ciunta” (AT 706), „Copiii minunați” (AT 707).

La fel de crudă și nemiloasă față de fiica vitregă este reprezentată mașteha din povestea populară găgăuză, sau mama care este sedusă de Zmeu față de feciorul ei (Durbailo, 1988). Căutând căi de a-și omorî fiul, ea se preface bolnavă și-l trimite să îndeplinească niște însărcinări periculoase.

Trebuie să remarcăm faptul că poveștile găgăuze despre maștehă și fiica vitregă fiind foarte variate au în subiect multe momente comune. Centrul acestor povești îl formează motivul social. Sunt comparate două personaje: fiica vitregă și fiica maștehei. În toate poveștile putem urmări umilirea ficii vitrege la începutul poveștii și triumful ei la sfârșitul ei. Confruntarea este dată în povestea noastră sub aspect exterior și se exprimă prin imaginile eroului principal și al dușmanului său: „*Дәдунун кызы шереметмиш, йалпакмиш, гөзәлмиш, бабунун са кызы хайлазмиш, чиркинмиш, сертмиш*” (Colța, 1959c) („Fata moșneagului era harnică, binevoitoare, frumoasă, iar fata babei leneșă, urâtă și iute din fire”).

Cu toate acestea frumusețea eroinei principale, impresia pe care o provoacă ea este transmisă prin formulele: „*Гүнә дәрмиш: «Йа дуу, йа да дууажам!»*” (Бабоглу, 1969, 148) („Îi spunea Soarelui: «De nu vei răsări tu, răsar eu!»”) sau „...*онун бакышы гүнүн шафкыны кесәрмиш, гүлүшү йылдызлары топлармиш*” (Бабоглу, 1969, 149) („...privirea ei oprea lumina zilei, zâmbetul ei strângea stelele”).

Prin formule aparte este relevată apariția monștrilor, inclusiv de sex feminin. De exemplu: „*Жендем-бабусу гелирмиш: бир ченеси ердә, бир ченеси гөктә, папучларыннан тозадарақ, сопасыны какарақ*” (Бабоглу, 1969, 141) („A

apărut Gendem-babusu: c-o falcă-n cer și alta-n pământ, ridicând nori de praf cu papucii, în mână învărtind o bâta”).

Folcloristul N. V. Novikov în legătură cu aceste cazuri remarcă: „Procedul confruntării pronunțate a eroilor le permite povestitorilor a scoate în evidență toate calitățile cele mai bune ale eroului, ce îl înalță în ochii ascultătorilor; și cele mai negative calități, tot ce e mai dezgustător și demn de a fi judecat și batjocorit în mod satiric la monstru” (Новиков, 1957, 47-48).

O altă formă de exprimare a neînțelegerilor din familie în poveștile cu subiectul despre persoana „prigonită pe nedrept” este următoarea: surorile mai mari o invidiază pe cea mai mică, ele îi pun în leagăn niște țânci pentru a provoca mânia padișahului sau a feciorului lui care a lipsit în timpul nașterii copilului (Мошков, 1904, 63-64; Durbailo, 1991).

Un rol aparte în povestea magică populară, ca și în întregul sistem al folclorului găgăuz, le joacă *epitetele stabile*. Ele însoțesc și imaginile și personajele feminine: „*Dünnä gözeli*” (*text.* „Frumusețea lumii”), „*girgin kız*” („fată vitează”), „*kart hoburu-nu*” („mâncăcioasă bătrână”), „*ihtiär ana*” („mamă bătrână”) ș. a.

Așadar, putem concluziona că poetica poveștii magice găgăuze în întregime este îndreptată spre idealizarea eroului principal sau eroinei principale și e în concordanță cu tradițiile magice ale poporului. Un număr considerabil de procedee și mijloace artistice și stilistice studiate de către noi au o orientare estetică, ne vorbesc despre iscusința poporului de a descoperi în cele mai obișnuite fenomene ale vieții imagini poetice, calități magice, frumusețea și farmecul lumii.

Literatura

Булгар С. Дев адамын оолу: Масаллар. Кишинев, 1990.

Гагауз фольклору / Собр. и сост. Н. И. Бабоглу. Кишинев, 1969.

Курбан (Jertfâ) // Ана сөзү, 1992, 11 январин 11-ри. Йазылды Мамуџсука Панчунун аннатмасына гөрә. Түлү күүйү [МССР, Валканеш району]. Ерлештирди С. П. Экономов.

Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.

Новиков Н. В. Сатира в русской волшебной сказке записи XIX – начала XX века // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. II. М.–Л., 1957.

Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бес-сарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

Чимпоеш Л. С. Образ „возлюбленной” в романических дастанах гагаузов // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Vol. III. Chișinău, 2002.

Чимпоеш Л. Образ народного героя в гагаузских дастанах (женские образы) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 33. Частина 1. Київ, 2009.

Texte manuscrise

Băiatul și fetița. Inf. E. G. Topalova, 67 ani. RSS Ucraineană, reg. Odesa, raionul Reni, s. Kotlovina, 1991. Înreg. M. Durbailo. EG.

Fiica moșneagului și fiica babei. Inf. A. Colța, 43 ani. RSSM, or. Comrat, 1959 c. Înreg. E. Colța. AA.

Fiica padișahului. Inf. E. Iovciu, 46 ani. RSSM, or. Comrat, 1959b. Înreg. E. Colța. AA.

Fiica Soarelui și Zmeul. Inf. V. Chendighelean, 78 ani. RSSM, or. Comrat, 1988. Înreg. M. Durbaylo. EG.

Fratele și sora lui. Inf. I. Iovciu, 59 ani. RSSM, or. Comrat, 1959 a. Înreg. E. Colța. AA.

Abrevieri

AA – arhiva autorului.

AT – Index european internațional al subiectelor din povești: The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's „Verzeichnis der Märchentypen“ (FFC 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. FFC 184, Helsinki, 1964 (1973) (FFC – Folklore Fellow Communications).

EG – materialele folclorice manuscrise ale Sectorului *Etnologia găgăuzilor* al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Rezumat

În articol sunt analizate unele imagini și personaje feminine întâlnite în povestea magică tradițională a găgăuzilor din Bugeac. Într-un caz acestea sunt prezentate ca eroine principale pozitive (fiica moșneagului etc.), în altul – adversarele eroului principal, personaje negative (vrăjitoarea Cadı babu etc.). Întreaga poetică a poveștii magice găgăuze slujește idealizării eroinei principale fără a devia de la tradițiile de poveste a poporului. Un șir de procedee și mijloace stilistice, utilizate în descrierea

imaginilor și personajelor feminine comportă o orientare estetică, contribuind la redarea lumii artistice neobișnuite din poveste, în care persistă atât frumosul, cât și oribilul. Toate acestea dezvăluie capacitățile poporului de a descoperi și crea din cele mai ordinare fenomene din viața cotidiană diverse imagini poetice fantastice.

Cuvinte-cheie: poveste magică, sistem de imagini și personaje, imagini și personaje feminine, idealizarea eroinei.

Резюме

В статье рассматриваются некоторые женские образы и персонажи, бытующие в традиционной волшебной сказке гагаузов Буджака. В одном случае это главная героиня повествования как положительный персонаж (дочь старика и т. п.), в другом – противник главного героя, отрицательный образ (ведьма Cadı babu и т. п.). Вся поэтика гагаузской народной волшебной сказки служит идеализации главной героини и не отходит от сказочной традиции народа. Ряд художественных и стилистических приемов и средств, используемых в представлении женских персонажей, имеет эстетическую направленность, способствует изображению особого художественного мира сказки, в котором присутствует как прекрасное, так и безобразное. Все это свидетельствует об умении народа находить и создавать в обыденных явлениях жизни самые разные и причудливые поэтические образы.

Ключевые слова: волшебная сказка, система образов и персонажей, женские образы и персонажи, идеализация героини.

Summary

The article discusses some female characters prevalent in the traditional fairy tales of the Gagauz of Budzhak. In one case, she is the main character of the narrative and a positive one (the daughter of an old man, etc.), in the other – the enemy of the protagonist, a negative image (witch Cadă babu, etc.). All the poetics of a Gagauz fairy tale serves the idealization of the main character and is within the tradition of the people. A number of artistic and stylistic means used in the representation of female characters has an aesthetic orientation, promotes the particular figurative world of a fairy tale, in which there are both beautiful and ugly aspects. All this is the evidence of the ability of people to find and create very different and quirky poetic images in the most mundane aspects of life.

Key words: fairy tale, system of characters, female characters, idealization of protagonist.

COMPONENTA FEMININĂ A MENTALITĂȚII RUSE ȘI REFLECTAREA EI ÎN FOLCLORUL RUS DIN REPUBLICA MOLDOVA

...Стою, сердцем болю.

(Fragment dintr-un cântec popular rus¹)

În prezent una dintre cele mai actuale direcții de cercetare umanitară este studierea mentalității unui popor, inclusiv componenta masculină și feminină.

Acestea se bazează pe ideea potrivit căreia conceptele genderologice universale de „masculinitate” și „feminitate” sunt categorii culturale de bază care descriu trăsăturile specifice femeilor și bărbaților în fiecare cultură lingvistică. Studierea acestor concepte se înfăptuiește în raport cu cercetarea altor noțiuni de bază – „bărbat” și „femeie”. Ele se prezintă ca o opoziție binară stabilă, care include nu numai prezența sau absența trăsăturilor specifice, dar și a criteriului de apreciere, aceste concepte fiind ferm înrădăcinate în sistemul lexico-semantic al limbii și folclorului.

Scopul acestui articol este de a încerca să arate directivele metodice relevante în determinarea conceptelor de „gen” pe baza materialelor de folclor și de a demonstra eficacitatea aplicării acestora în folclorul rus, viabil pe teritoriul RM (în conformitate cu materialului folcloric colectat de la mijlocul sec. XX – până în prezent).

Folclorul este, de obicei, asociat cu ceva foarte vechi, care a existat cu mult timp în urmă. Această ipoteză însă, nu este decât o eroare. Folclorul coexistă cu omul și atât timp cât va exista omul, va trăi și folclorul. Și chiar dacă în rezultatul transmiterii perpetue, conținutul suferă numeroase schimbări, esența rămâne neschimbată: folclorul (ca și mitologia și literatura) – este un sistem secundar ce modelează lumea, viziunea și reflectările despre lume.

Conceptul de purtător actual de folclor este la fel de important în dezvoltarea subiectului pus în discuție, deoarece deseori anume acesta influențează repertuarul artistului (creatorului), selectarea unor sau altor lucrări.

Conceperea imaginii purtătorului actual de folclor se poate face în baza observațiilor proprii, sau folosindu-ne de pașaportul care este atașat la fiecare text fix. Pașaportul include următoarele informații: numele persoanei ce fixează textul, numele și

vârsta purtătorului de folclor, timpul (anul) și locul înregistrării. În baza datelor disponibile concluzionăm: 1. Cei mai „productivi” informatori sunt persoanele cu vârsta cuprinsă între 45 și 75 ani, locuitori ai satelor, orașelor mici, tinerii pensionari sau casnicii. Deși, trebuie de remarcat că unele genuri de folclor (ghicitorile, cântecele umoristice mici, zicătorile și proverbele) sunt larg răspândite și printre tineri și copii. 2. Femeile se consideră cele mai bune purtătoare ale genului cântecelor folclorice, iar bărbații ca cei mai buni povestitori. 3. De regulă acești oameni sunt moderați în vederile lor religioase, aderenți ai religiilor tradiționale. 4. Contrar opiniei deja existente, aceștia nu sunt niște bune analfabeți, dar oameni care la timpul său au făcut studii medii de specialitate. 5. Purtătorii de folclor, deseori posedă unele abilități interesante și unice, creativitate meșteșugărească, virtuți, care de obicei, sunt trecute cu vederea de cercetători. 6. Purtătorii actuali de folclor sunt adesea singuri capabili de a înregistra atât lucrări cunoscute de ei anterior cât și unele noi – ale altor persoane, ceea ce și practică frecvent.

Folclorul prin intermediul basmelor, cântecelor, legendelor și altor creații păstrează caracteristicile specifice ale poporului, viziunea asupra diferitor laturi ale vieții sale, precum și evoluția lor.

Folclorul rus, inclusiv cel existent pe teritoriul RM, oferă oportunitatea de a restabili imaginea femeilor în societatea tradițională, prezintă informații cu privire la statutul său în familie și societate, standardul de frumusețe, calități, comportamente, relații, soarta sa (de obicei) grea. Și chiar dacă scopul principal al articolului este – investigarea circumstanțelor manifestării componenteii mentalității feminine ruse în folclor, pe parcursul studiului vom face referiri și la comoneta masculină, deoarece aceasta ne va ajuta la înțelegerea temeinică a subiectului.

Atunci când se examinează statutul femeii în societatea tradițională și reflecția sa în folclor,

primul obiectiv al studiului devine starea ei civilă. Aceasta înseamnă că pe primul plan se plasează studiarea microclimatului în familie și ierarhia de putere cu corespunzătoarele drepturi și obligații, precum și analiza specificului contactelor de zi cu zi cu cei care fac parte din grupul persoanelor apropiate (rude, vecini, prieteni etc.).

Situația femeii în familie a fost legitimată în culegerea de ordonanțe, *Домострое*². Aici se descrie ce mod de viață i se cuvine să ducă unei familii respectabile. Acest ideal, reflectat în creațiile populare, a continuat să domine secole la rând, ajungând până în prezent. Normele de viață incluse în *Домострое* se caracterizează prin austeritate patriarhală, frugalitate (cumpătare) și evlavie. Se propăvăduia curățenia fizică și spirituală. Unele din regulile acestei cărți se referă la virtuțile tradiționale, care modificate de fiecare generație, prezenta noi conotații. Virtuțile feminine sunt confidențialitatea și ascultarea. *Домострой* – este, desigur, opera Evului Mediu, purtătoare a amprentei mentalității bisericești în ceea ce privește bărbatul și femeia, rezultând din ideea predominantă încă din timpuri imemoriabile că, femeia e creată pentru bărbat și nu invers. Prin urmare ea trebuie să se subordoneze voinței bărbatului, fie acesta tată sau soț (www.litmir.net/br/?b=31048).

Specificul reprezentărilor despre lume, în comunitatea rurală, din perioada scrierii culegerii *Домострой* dar și a secolelor următoare a fost respectarea tradițiilor. Pentru oamenii aceluși timp fiecare an nou era similar cu cel precedent, deoarece fiecare zi calendaristică era legată de ciclul agrar de plantare, cultivare și recoltare. Aceasta era latura cea mai importantă a vieții, care determina orice altceva, întrucât de roadă depindea viața de mai departe a familiei. Dacă astăzi un bun indicator în dezvoltarea societății se consideră a fi dinamica, iar în minte predomină ideea despre relativitatea tuturor lucrurilor, atunci în trecut, din contra, se apreciau ca pozitive trăsăturile societății fondate pe credință și tradiții ca: conservatorismul, dogmatismul.

În folclorul rusesc din Moldova, chipul femeii, statutul ei legal în comunitatea tradițională, relațiile de familie și căsnicie, modul de viață și soarta ei sunt complet și variat descrise în creațiile muzicale populare, uneori fiind transmise chiar emoțiile și stările ei. Cele mai multe din cântecele

populare lirice au o intrigă, deși principală lor sarcină rămânea a fi transmiterea gândurilor, sentimentelor și stărilor sufletești ale poporului. Intriga (sau mai degrabă, episoadele intrigii – Лазутин 1965, 44) cântecului popular liric este foarte specifică. În lirica populară intriga constituie modul de expunere a sentimentelor și gândurilor eroului sau eroinei. Toate reprezentările despre femeii sunt etic și emoțional colorate. V. V. Colesov, reflectând asupra mentalității rusești, a spus: „Femeia crede în imagini și cuvinte, mai degrabă decât în concepte depășite, ceea ce este în concordanță cu spiritul și mentalitatea rusească, care se bazează pe problema semantismului expresiei verbale, nu pe concept” (Колесов, 2007, 239). Dovadă acestui fapt, servește totalitatea cântecelor folclorice ruse, dar și exemplul ce urmează:

*На что было солучаться,
Если расставаться.
Солучались в чистом поле
Под белой березой,
Расставались в темном лесе
Под горькой осинной.
Горька, горька осинушка, –
Жизнь моя горчей.*

(Богомольная, 1968, № 61)

Imaginea femeii, caracterul ei sunt mai perceptibile și detaliat prezentate în cântece decât în basmele rusești. Așa cum a constatat și Soloviov, „Rusoaica frumoasă este numai decât timidă. Ea se dă îndărăt (se întoarce cu spatele), cu mâinile și basmau se acoperă, își ascunde de toți fața sa rumenă, merge neuzită de nimeni, trăiește neatrăgând atenția, după poartă, ca soarele de seară. Nu are mândrie și nu-și pierde cumpătul chiar dacă știe că e frumoasă...” (Соловьев, 1991, 195).

Înțelepciunea populară ce se regăsește în proverbe și zicători apreciază nu doar frumusețea exterioară, dar, de asemenea și frumusețea interioară, subliniind importanța înțelepciunii, bunăvoinței și vredniciei (e necesar de remarcat faptul că aceste paremi sunt nenumerate – vezi: Погонцева, 2011, 5) – ca trăsăturile cele mai importante în comparație cu frumusețea corpului. Comparați:

Красива как наливное яблочко; Коса – девичья краса; На красавице всякая тряпица – шелк; Кто мил, тот и красив; Где здоровье, там и красота; Иссушила молодца чужая девичья краса и др.

Не ищи красоты, а ищи доброты; Жену выбирай не в хороводе, а в огороде; На красивую глядеть хорошо, а с умной жить легко; С лица воду не пить – умела бы пироги печь; Красотой сыт не будешь; Красота завянет, а ум не обманет и т. д.

În poveștile populare frumusețea prevede frumusețea acțiunilor, sentimentelor, dorințelor și gândurilor și este sinonim cu conceptele de bunătate, curaj, hărnicie, putere și, în cele de urmă, frumusețea exterioară se apropie de cea interioară. Frumusețea femeii ruse esste separată de folclor în „fetească” (feciorelnică) și „femeiască” (Девушка красна до замужества; Красуйся, краса, пока вдоль спины коса: под повойник попадет, – краса пропадет). Această separare predomina, mai ales, în cântecele de nuntă și respectiv, în ceremonii. Atât timp, cât era fecioară, fata purta cosițe, care demonstrau statutul de celibatară și relatau despre sănătate – sprânele arcuite, obrajii rumeni ca florile de mac, gât alb ca de lebădă, mersul ca de păun. Înainte de nuntă, fetele îi pregăteau miresei, baia, unde ea își „sprăla” frumusețea de față și-o punea pe cea de femeie («смывала дивью красоту – намывала бабью красоту» [Девичья краса до возрасту, молодичья до веку]).

Fata apare, de obicei, în cântecele populare ruse blândă, timidă, umilă, respectuoasă față de părinți. Viața din comunitate, unde a fost urmărită de zeci de ochi, o determina să aibă grijă permanent de onoarea sa, mărgininu-se în libertăți și plăceri, în ciuda oricăror promisiuni, vise și tentații, altfel își putea distruge soarta:

На гулянье при компаньи
Парень девушку обнял,
Девчонке стыдно стало,
Стала плакать и рыдать,
А мальчишке жалко,
Стал девчонку вспотешать:
– Не плачь, девка, не плачь, красна,
Не плачь, ягодка моя.
Разгорится мое сердце,
Возьму замуж за себя.

(Богомольная, 1968, № 52)

Ветер с поля, туман с моря,
Ох, да довела любовь до горя...

(Богомольная, 1968, № 38)

– Краса моя, краса, где поделася?
Чи красу пропила, чипрогулала?
Красу не пропила и не прогуляла,
С молодым казаком ночку простояла,
Так я свою красоту потеряла.

(Богомольная, 1968, № 43)

Fetele de măritat, inițial pline de speranțe pentru un viitor mai bun, încercau să-și modifice eventual destinul lor, cerându-le părinților să le permită să se căsătorească cu cei de care erau îndrăgostite, dar dorințele lor nu erau totdeauna luate în considerație:

Бежит реченька, бежит быстрая,
Скочу-перескочу,
Отдай, маменька, отдай, родная,
За кого я схочу.

(Богомольная, 1968, № 52)

С винограда веточка, куда ты летишь?
...Ой, доля моя горькая, де поделася?
...Да несчастная, что влюбилася.
...Было не хотела замуж выходить,
Слыхало мое да сердечинько –
Век буду тужить.

(Богомольная, 1968, № 43)

Odată cu schimbarea statutului de față pe cel de „nevestă” viața femeii se schimba dramatic, și de foarte multe ori – nu în una mai bună, deoarece mutându-se cu traiul în familia soțului, de obicei, aglomerată, cu nurori, uși etc., existența ei devenea dificilă, lipsită de oricare drepturi, foarte grea, iar uneori chiar insuportabilă:

– Скажи, голубь, скажи, сизый,
Кому воля, а кому нема?
– Хлопцам воля, девкам – нега,
А молoduшкам миновала.
– А пойду я умоюсь, побелюся,
В светлое платье наряжуся,
Пойду я к маменьке спрошуся,
Почему меня никто не любит,
Что ни свекор, ни свекруха...

(Богомольная, 1968, № 18)

Посылают младу по воду,
В глухую полночь босую,
Босую да еще и раздетую
Налетели гуси серые,
Возмутили воду свежую.

adevărului neprihănit. Importanța obiceiurilor și moravurilor pentru femeii este absolută; ea fiind și tutore și novator în domeniul moralei. Formula veche: «Bărbatul vrea libertate – femeia caută sprijin» – este adevărată. Pentru femeie este esențial să aibă consimțământul rudelor” (Kolesov, 2007, 240). În timpul în care s-au compus aceste cântece legislația și drepturile nu erau în favoarea femeii, ea aflându-se *mai întâi dependentă de părinți*, până când aceștia îi găseau mire:

*Сидит тятя за столом,
Разливает чай с вином.
Пропивают меня, девушки,
Навеки в чужой дом.*

(Klimova S. D., 72 ani,
s. Bîcioc, 1975)

după care – *de soț și familia lui*. Accentul deseori este pus pe muncile fizice grele, efectuate în noua casă, tratamentele rele din partea noilor membri ai familiei:

*Коли б ты меня не бил,
Я б тебя жалела
И беленькую рубашечку
На тебя б надела.*

(Zolotariova A. F., 71 ani,
s. Bîcioc, 1975)

*...Как по осени ломала
Красную калинушку.
На полях снопы вязала,
Надломил спинушку.*

(Miheeva E. L., 67 ani,
s. Bîcioc, 1975)

*Травушка-муравушка,
Коси, моя сударушка!
Накосила сена воз,
Милаша осенью увез.*

(Miheeva E. L., 67 ani, s. Bîcioc, 1975)

și permanent – din cauza zvonurilor:

*Пошла пара по заводе,
Ой, да пошла славушка по народе.
Я да той славы не боюсь...*

(Богомольная, 1968, № 38)

Marea majoritate a exemplurilor existente relatează despre supunerea femeii cerințelor soțului în familie. Indirect, această atitudine ocrotitoare, condescendentă a bărbaților față de femeii poate fi percepută în urma analizei proverbelor și zicătorilor,

prin prisma conceptelor ce exprimă ideologia noțiunilor de „masculin” și „feminin”. Exemple de acest gen constituie zicătorile, a căror trăsătură distinctivă este integritatea structurală și exhaustivitatea. În ele, semantica „genderologică” este abordată potrivit convingerilor tradiționale, iar aprecierile bine evidențiate. De exemplu, în zicătoarea „soțul trage la el și soția la ea” (AA, Voroh A. P., 59 ani, Edineț, 1979) se exprimă foarte clar ideea despre existența în conștiința folclorică rusă a unui conflict primordial între bărbați și femei. Complexitatea naturii feminine, căreia i se mai dă o notă negativă, este reflectată în zicători „На женский нрав не угодишь”, „Женских прихотей не перечтешь” (AA, Șcetinnikova M. I., 59 лет, Единцы, 1979). Aprecierile negative de pe pozițiile „genderului masculin”, i se atribuie modului în care femeia rezolvă problemele apărute. Tot ce poate o femeie, – este plansul brusc și fără motiv: «Баба слезами беде помогает», «У баб да у пьяных слезы дешевы» (Zolotoreva A. F., 71 ani, s. Bîcioc, 1975).

În contextul identificării diferențelor genderologice din mentalitatea rusă se încadrează și reflecțiile lui I. A. Dzidaran: „Bărbatul glorifică ce e făcut, femeia deplânge ce nu a reușit. Fericirea femeii este mult mai situațională și schimbătoare decât a bărbatului, iar peste ani sentimentul fericirii la bărbați crește, iar la femei se reduce la zero, cu toate că motivele realizării ei pot fi mult mai diverse la femei (Dzidaran, 2001, 168). Ar fi incorect să presupunem că afirmația dată funcționa unanim sau e aplicabilă în orice situație, dar nu putem să nu recunoaștem valabilitatea sa în procesul oglindirii ei în lirica populară, (a se vedea exemplele oferite în acest articol).

Analiza comparativă dintre trăsăturile externe și starea lăuntrică a eroilor din creațiile lirice ruse este foarte importantă în opinia noastră. În cântece tinerii se alintă, numindu-se: «любашечка», «рас-красавчик», «любчик мой», «разлюбезная моя», «дружок миленький», «красота моя», «красная девица», «душечка-красавица», «красная девица», «друг любезный» etc.

Pe de o parte eroina descrie în detalii portretul idealizat al iubitului:

*...Русы кудри завидные,
Черни брови наводные,
Дружка карие глаза,
Распрелестны словеса*

(Богомольная, 1968, № 16)

În multe cântece, aspectul eroului este completat de descrierea detaliată a ținutei lui:

...На нем шапочка бархатная,
В руках колышек черного соболя,
Сюртучок на нем хорошего сукна

(Богомольная, 1968, № 17),

pe de altă parte, frumusețea lui în multe texte de melodie rămâne necunoscută, pentru că, practic, creațiile lirice sunt interpretate de către fete. Imaginea de ansamblu a eroinei poate fi reprezentată în felul următor: ea are «бело/румяно лицо», este «черноброва», cu «русой косой», în «батистовом/цветном платье» sau în blană cu «опушкой бобровой». Spre deosebire de aspectul exterior, starea sufletească a eroinei este redată foarte detaliat și realist:

День настанет – я в досаде прохожу,
Ночь настанет – во слезах я пролежу.

(Богомольная, 1968, № 25)

...Стою, сердцем болю.
Распрокляты ли белы ручки,
Что я ими обнимала.
Распрокляты ли белы ножки,
Что я ими гуляла.

(Богомольная, 1968, № 31)

Imaginile eroinelor specifice folclorului rus exprimă *a priori* un ideal de frumusețe exterioară și noblețe interioară, ceea ce denotă și evidențiază incorectitudinea privării ei de fericire (din cauza statutului tradițional de subordonare a femeii în familie), armoniei interioare și auto-realizării.

În procesul evoluției societății, se schimbă mentalitatea populară, preferințele și interdicțiile, principiile de creare a cântecului. Apar noi teme, ideii și imagini, sunt recunoscute noi perspective de viață, alte norme, care se aplică și în relațiile dintre sexe. Relevante în acest sens sunt „strigăturile” (частушки), cântecele scurte cu conținut umoristic, care se remarcă prin originalitatea sa și care rămân actuale și în zilele noastre.

Un adevărat cunoscător, colector și propagandist al acestor cântece poetul N. C. Starsinov era convins că „aceste cântece scurte au supraviețuit datorită vitezei sale, conciziei, gravitației provocatoare de comprimate la limită, datorită situațiilor neobișnuite, poznelor, înaltei calificări, iar adesea stupidității intenționate, aduse până la absurd și zâmbete și voie bună. Acest gen de cântec ține pasul cu ritmul tot mai rapid al acestui secol, reușind să se încadreze în acest tempou de viață, fiind folosit spontan; și nu

ia cititorului, mai precis, ascultătorului mult timp. Acesta este de fapt și motivul rezistenței ei în timp...” (<http://litterterms.ru/ch/332>).

Cântecele umoristice conțin cel mai bogat ansamblu de reprezentări despre femeia rusă. În acest gen, imaginea femeii este reprezentată altfel decât în cântecele lirice. Pe de o parte, situațiile sunt la fel ca înainte:

Из колодца вода льется,
Вода мутноватая.
Муж напьется, подерется –
Жена виноватая.

(АА, 5)

Мне мой милый изменял,
Бил меня и оскорблял,
Все равно его не брошу,
Потому что он хороший.

(АА, 3)

Pe de altă parte, eroina acestor cântece trăiește în alt registru temporal, se distinge printr-o minte ageră, iute și ștregară (uneori peste limită), ironică, nu permite să fie asuprită și este capabilă să se apere – cel puțin verbal:

Я свою соперницу
Отведу на мельницу,
Измелью в муку
И лепешек напеку.

(АА, 6)

Ой, не стой под окном,
Не топай ногою,
Бо не выйду сама,
Выйду с кочергою.

(АА, 2)

Cu toate acestea, trebuie de subliniat că în componența lexicală a mijloacelor cheie formatoare de schițe plan a „strigăturii”, nucleul îl constituie cuvintele nominal legate de exteriorizarea sentimentelor de dragoste. Așa lexeme ca: *любить, полюбить, любовь, разлюбить* prin legăturile sale versate includ în sistemul mijloacelor fondatoare de valori ale strigăturii alte grupuri de cuvinte din zona nucleului:

Мы егоровски девчата,
По-егоровски поем,
Кто ребят наших полюбит,
Все равно мы отобьем.

(АА, 1)

*С неба звездочка упала
На стеклянный сундучок.
Вся любовь моя пропала
За подружкин язычок.*

(AA, 4)

În studiul său referitor la mentalitatea rusească, V. V. Kolesov, referindu-se la opozițiile gender, face următoarea relatare, rezultată din observații și reflecții personale: „Activitatea în forța de repulsie (aversiune instinctivă) – este bărbatul, puterea pasivă de atracție – este femeia (ademenitoare)... Trăsăturile predominante ale caracterului feminin sunt: curiozitatea direcționată, tendința de a exagera cele mai nesemnificative evenimente din viața de zi cu zi, înclinația pentru bârfă, purtarea nefirească, capriciile frecvente, economisirea exagerată (mai zgârcite ca bărbații)”. Citându-l în continuare pe Petr Astafyev, a precizat „*Dar toate acestea dispar instantaneu în cazul în care o femeie simte profund* (Subliniat de autori). Sentimentele au puterea de a converti în minte laturile negative ale vieții”. Dovadă a acestui fapt sunt temele folclorice ale creației populare orale, inclusiv cele revizuite de noi în această publicație.

Prezentul articol încearcă să stabilească, în baza materialelor de folclor, metodologia principială, relevantă pentru determinarea conceptului de „gen”, și să argumenteze eficacitatea aplicării acestei în folclorul rusesc, viabil pe teritoriul RM (în baza – proverbelor, zicătorilor, melodiilor lirice, „strigăturilor” etc., colectate de la mij. sec. al XX-lea până în prezent), să descrie imaginea femeii ruse pe fundalul amplu al relațiilor matrimoniale și sociale, tradițiilor, preferințelor și restricțiilor, normelor și valorilor comunității tradiționale în dinamica dezvoltării sale.

Lista informatorilor (Arhiva Autorilor)

Voroh A.P., 59 ani, or. Edineț, 1979.
Erenciuc V. I., 54 ani, s. Egorovca, 2012.
Zavialova M. I., 26 ani, Slobozia, 1969.
Zolotariova A. F., 71 ani, s. Bîcioc, 1975.
Climova S. D., 72 ani, s. Bîcioc, 1975.
Lungu N., 20 ani, s. Pășcăuți, 2010.
Miheeva E. L., 67 ani, s. Bîcioc, 1975.
Sirotina V. I., 21 ani, s. Dobrogea Veche, 1969.
Șcerbacova E. N., 18 ani, s. Pocrovca, 1976.
Șetina N. N., 50 ani, or. Edineț, 1976.
Șcetinnicova M. I., 59 ani, or. Edineț, 1979.

Note

¹ Citatul este luat din culegerea lui R. A. Bogomolnaia «Русская народная песня в Молдавии» (Кишинев, 1968) (№ 31). Textele cântecelor lirice

sunt luate din culegerea lui R. A. Bogomolnaia, cu numerotarea corespunzătoare, precum și din Arhiva Autorilor (AA). Textele strigăturilor sunt luate din Arhiva Autorilor.

²«Домострой» – document literar rusesc de mare valoare din sec. XVI. Este un set de reguli (proiectat cu grijă) de comportament publice, religioase și mai ales familiale. El a servit în timpul său și în următoarele secole ca cod moral. La mij. sec. al XVI-lea a fost reproiectat de protoereul Silvestru.

Literatura

Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев, 1968.

Джидарьян И. А. Представления о счастье в русском менталитете. St. Petersburg, 2001.

Домострой. Серия «Литературные памятники». СПб.: Наука, 1994 // (www.litmir.net/br/?b=31048).

Колесов В. В. Русская ментальность в языке и тексте. СПб., 2007.

Лазутин С. Г. Русские народные песни. М.: Просвещение, 1965.

Погонцева Д. В. Женская красота в русском фольклоре // Musicology and Cultural Science. 2011, № 1 (7).

Соловьев И. Размышления об Эросе. Составление и предисловие М. Н. Эпштейна // Человек. М.: Наука, 1991, № 1.

Частушка / Словарь литературных терминов // <http://litterms.ru/ch/332>

Rezumat

Folclorul rusesc, existent pe teritoriul Republicii Moldova, oferă oportunitatea de a restabili imaginea femeii în totalitatea și dinamica sa în societatea tradițională, reliefând temele relațiilor familiare, matrimoniale și sociale, tradițiilor, preferințelor și restricțiilor, normelor și valorilor și pune la dispoziție informații despre statutul ei în familie și societate, standardul de frumusețe, natura, comportamentul, relațiile, soarta ei, de obicei grea. Problema abordată este avantajos dezvoltată de numeroase exemple, elucidate în publicație.

Cuvinte cheie: creația popular-orală, etnologie, societate tradițională, femeie, relații gender.

Резюме

Русский фольклор, бытующий на территории Республики Молдова, дает возможность восстановить образ женщины, во всей его полноте и динамике, в традиционном обществе на широком фоне семейно-брачных и социальных отношений, традиций, предпочтений и запретов, норм и ценностных установок, предоставляет сведения о ее статусе в

семье и социуме, эталоне красоты, характере, поведении, взаимоотношениях с окружающими, о ее обычно нелегкой судьбе. В данной статье на многочисленных примерах раскрывается указанная проблематика.

Ключевые слова: народное устнопоэтическое творчество, этнология, традиционное общество, женщина, гендерные отношения.

Summary

Russian folklore in the Republic of Moldova gives the possibility to restore the traditional image

of a Russian woman in its dynamics in the traditional society, against a wide background of a family and social relations, traditions, preferences and prohibitions, norms and values. Russian folklore presents information concerning the woman's position in the traditional Russian family and the Russian society, the standard of her beauty, her spirit, her behavior, her relationships with other people, her difficult destiny. In this article you can find a lot of examples on the above mentioned topics.

Key words: folklore, ethnology, traditional society, woman, gender relations.



A. G. Venețianov. Întâlnirea la fântână (1843)



M. F. Ivanov. În așteptarea răspunsului (1900)



A. G. Venețianov. Fata cu albastrele (1820)



F. V. Sicikov. Tânăra nevestă (1928)

SĂRBĂTOAREA „BABINDEN” LA BULGARIII DIN MOLDOVA

În actualul articol autorul își propune scopul de a examina conținutul, semnificația și evoluția sărbătorii populare dedicată moașelor din mediul etniei bulgare din Basarabia, precum și de a confrunta obiceiurile acestei zile cu cele existente în metropolă. Această sărbătoare cu denumirea de *Babinden* (8/21.I) este cunoscută pe întreg cuprinsul etniei bulgare și e studiată cu suficientă seriozitate de specialiști în domeniu din Bulgaria. Obiceiul constituie o parte componentă a culturii tradiționale conservată de „coloniștii transdanubieni” și prezintă interes ca sărbătoare populară care, având obârșia idolatră, spre deosebire de celelalte, practic, nu a căpătat o nuanță religioasă.

La baza acestui studiu stau materialele culese de autor în cadrul investigațiilor de teren efectuate pe teritoriul Republicii Moldova în anii 1996–2002 în or. Taraclia, în satele Valea-Perjei, Cairaclia, Corten, Tvardița, raionul Taraclia, în satul Chirsova, raionul Comrat, în satul Parcani, raionul Slobozia, precum și în câteva localități „mame” pe întinsurile Bulgariei. Se fac, de asemenea, referințe la diferite surse publicate anterior.

* * *

În calendarul popular în întreaga Bulgarie *Babinden* figurează ca sărbătoare dedicată moașelor, la care participă mai cu seamă femeile care au născut de curând. Concomitent, ea este celebrată și întru sănătatea micuților și a mamelor lor.

Referitor la structura complexului ritual despre care este vorba cunoscutul etnograf bulgar, D. Marinov scria că la *Babinden* se îndeplineau trei obiceiuri: primul – scaldarea copilului de către moașă, al doilea – organizarea ospățului în propria-i casă și al treilea – „scăldatul” moașei însăși (Маринов, 1980, 483).

Dis-de-dimineață, înainte de a răsări soarele, moașele vizitează la domiciliu femeile pe care le-au ajutat la naștere; tot ele scaldă pruncii și le ung frunțile cu unt și miere, îi blagoslovesc urându-le sănătate, putere și mulți ani înainte; pun câte un smoc de lână în capul fetelor și pe obrajii băieților ca să le crească lungă costița și mustățile (barbele); cu buchețele de mușcată înfășurate cu fire roșii stropesc femeile și fetele ca să nu le fie de deochi și să nască fără agravări.

După aceasta toate femeile cu copiii de până la trei ani merg la moașe, le toarnă apă să-și spele

măinile, le dau câte un calup de săpun și șervete, le împodobesc cu buchețele, donează bani, cămăși, șosete. Apoi se așează la masa de sărbătoare servită cu diferite bucate – găini fierte, *banița* (plăcinte), pâine rituală, vin sau rachiu. Uneori petrecerea este însoțită de cântece cinice, glume deocheate și elemente erotice. Moașa poartă la gât un gherdan din ardei roșii simbolizând virilitatea bărbătească. Având la îndemână o țigla, ea tămâiește femeile sub poalele fustei ca să nască mai mulți copii. În cazul în care mai târziu la petrecere se raliază bărbați femeile neapărat le scot căciulile, brăiele, ba chiar trag jos și pantalonii, cerându-le să doneze moașei bani.

Înceie ceremonia „scăldatul” ritual al moașei la izvor sau pe malul râului, unde ea este dusă cu cotiga sau cu sania. Uneori procesiunea e însoțită de travestiți – femei în straie bărbătești (Попов, 1994 a, 18-19).

* * *

Una din primele comunicări despre această sărbătoare a etniei bulgare din Basarabia o descoperim în revista „Кишиневские епархиальные ведомости” pentru anul 1875. Preotul Kiranov, descriind „prejudecățile și superstițiile” enoriașilor săi – bulgarilor din satul Ciumlechii, susține că în ziua de 8 ianuarie, la *Babinden*, toate femeile căsătorite donează moașei sale năframe, pantofi etc.; apoi urmează ospățul, cântecele, horele însoțite de cimpoi... Pe înserate o parte din femei așează moașa în cotigă sau în sanie și o duc la fântână (celelalte dansând merg înaintea procesiunii), o „scaldă” și o petrec acasă, unde serbarea continuă până târziu. Esența acestor episoade o constituie urările de sănătate (Киранов, 1875, 774).

La începutul sec. XX calendarul popular al etniei bulgare din Basarabia devine obiect de studiu științific. Descrierea sărbătorii cu pricina ne-o prezintă cercetătorul bulgar Iov Titorov în cartea sa despre bulgarii basarabeni (autorul nu nominalizează satele în care au fost realizate investigațiile). După spusele lui, în această zi fiecare femeie, care a născut unul sau mai mulți copii, merge dimineața la moașă, îi aduce săpun și șervet, îi toarnă apă să-și spele mâinile și-i dă șervetul. După aceea se întoarce acasă, pregătește bucatele, pâinea și vinul și revine cu toate acestea la moașă. Femeile pun masa, așează moașa

în capul mesei (ea așijderea prepară bucate) și încep petrecerea. Pe parcurs, în casă și în curte se încinge jocul, *horo*, apoi urmează „scăldatul” moașei: o duc la fântână și-i stropesc hainele cu apă, după aceea o așează într-o sanie și o plimbă. La această petrecere, care durează până târziu, nu se permite accesul bărbaților (Титоров, 1903, 252-253).

N. Stoikov scrie că pe moașă o plimbau în cărucior sau într-o ladă până la fântână, unde o stropeau cu apă. De la bărbații pe care îi întâlneau femeile cereau răscumpărare, în caz contrar îi amenințau că o să-i dezbrace (Стойков, 1910, 1364).

În descrierea ce-i aparține lui N. S. Derjavin redescoperim, într-un anumit grad de plenitudine, toate cele trei componente ale sărbătorii menționate de D. Marinov. În satul Preslav „...toate femeile tinere, care anul precedent au născut copii, își dau întâlnire la moașele lor. Ele aduc câte un calup de săpun, pâine, diferite bucate și dăruiesc moașei o năframă sau un cupon pentru rochie. În cazul în care nou-născutul e un băiat maică-sa donează moașei un flocc de lână. Femeile vin în vizită la moașă cu copiii. Pe unul din ei ea îl împodobește cu mustăți și cu barbă și își servește oaspeții...”

„În satul Ternovka, județul Melitopol, în această zi moașa vizitează copiii și mamele care au fost asistate de ea la naștere, scaldă pruncii și după aceea femeile cu micuții îi fac o vizită de răspuns” (Державин, 1914, 157).

„În satul Tarnovka, gubernia Herson, oaspeții care s-au adunat în casa moașei la început încearcă să o aducă în stare de ebrietate, apoi o plimbă cu căruciorul pe aria de treierat”.

În satul Ceșma-Varuita, gubernia Basarabia, rudele și persoanele apropiate moașei o duc într-o săniuță la liman unde o «scaldă», îi schimbă hainele, între timp vin după dânsa cu o căruță sau sanie, o iau și o plimbă pe străzile satului. După masă în casa moașei se întrunesc femeile, pacientele acesteia; fiecare aduce câte un colac mare <...>, un calup de săpun, o găină fiartă sau vie, fasole, cartofi, o garafă de vin, o bucată de cașcaval etc. Moașa în persoană întâlnește oaspeții în curte; tot aici este o căldare cu apă și o cană; fiecare femeie, intrând în curte, stropește moașa cu apă, îi transmite un șervet și un colac. Apoi oaspeții intră în casă, împărțindu-se în două grupe: femeile mai în vârstă se adună în una din camere, iar cele mai tinere – în alta. Moașa tratează oaspeții, după aceea în curte încep dansurile – *huro*,acompaniate de un scripcar angajat de dânsa cu această ocazie. La serbare parti-

cipă numai femeii; dacă, din întâmplare, apare vreun bărbat, ele, fără a se jena, pot să-i tragă jos până și pantalonii, iar dacă nu va urma răscumpărarea, pot să-l ungă chiar și cu dohot.

În satul Șikirli-Kitai toate pacientele disdiminează se duc la moașă; fiecare femeie îi toarnă apă să-și spele mâinile, îi dă un calup de săpun, o bucată de slănină, o felie de brânză; apoi femeile se întorc acasă, iau bucatele, pâinea, garafa cu vin pregătite din timp și revin la moașă pentru a lua prânzul și a petrece mai departe.

În satul Andreevka, gubernia Tavria, femeile tinere, după ce și-au ospătat moașa, o împodobesc cu flori ca pe o mireasă, îi acoperă capul cu o muselină roșie și în acest chip o plimbă pe jos sau cu căruciorul pe străzile satului cu cântece și dansuri. Ca și în cazurile sus-menționate, bărbaților nicidecum nu li se permite accesul la petrecere și în genere în această companie de dame, pe contravenienți îi așteaptă pedeapsă aspră” (Державин, 1914, 158).

V. Diacovici scrie că la *Babinden* femeile se adună la moașa care le-a asistat la naștere, aduc daruri și bucate, o stropesc cu apă sau chiar o scaldă, iar în unele localități o duc la fântână sau pe malul râului. După aceasta organizează ospățul. E o sărbătoare pur femeiască, și în caz de se întâmplă că la serbare apare vreun bărbat, el neapărat o s-o pățească (Дякович, 1918, 129).

* * *

Investigațiile efectuate în zilele noastre într-o serie de sate bulgărești în sudul regiunii Odesa, Ucraina, conțin informații referitor și la *Babinden*. În satul Ciișia, bunăoară, înainte de a se lua prânzul de asemenea se îndeplinește ritualul când femeile îi toarnă moașei apă să-și spele mâinile (ea are deja la îndemână săpunul și șervetul). Moașa dăruiește fiecărei femei câte un buchețel de busuioc și o „*martenița*” (mărțișor). Mărțișorul îl prinde de bonețica pruncului pentru a-l proteja de boli, iar busuiocul – de leagăn să nu-i fie de deochi. După masă moașa e plimbată în maidanul satului, unde se încinge „*babino horo*” (hora moașelor). Seara serbarea continuă, uneori se fac auzite cântece cinice. În sat persistă expresia: „*Deadovden* (ziua moșilor) e în fiecare zi, iar *Babinden* e o dată pe an” (Водинчар, 2003, 706-707).

În trecut în satul Cubei în casa moașei se adunau femeile care au fost ajutate de ea la naștere, îi sărutau mâna, o binecuvântau mulțumindu-i și dorindu-i sănătate. Ele aduceau pâine, găini, vin, îi dăruiau săpun și șervete. Astăzi femeile din „mahala” se

adună, pur și simplu, în casa uneia din ele, pregătesc împreună bucatele, apoi iau masa, cinstesc, cântă. În continuare câteva femei se travestesc imitând mirele și mireasa, țiganca, se plimbă pe stradă sau se duc în altă casă pentru a continua petrecerea. Pe vremuri exista obiceiul de a plimba moașa cu sania sau cu căruța, în prezent însă e plimbată cea mai în vârstă femeie ori stăpâna casei. În această zi nu se lucrează, e un „tabu” mai ales pentru mamele cu copii mici – pentru a-i proteja de îmbolnăvire. Autorii susțin că sărbătoarea este celebrată și în zilele noastre (cercerile au fost efectuate în anii 1995–1996 – A. C.), indiferent de faptul că nimeni deja nu mai recurge la serviciile moașelor (Пригарин, 2002, 47).

În materialele publicate de E. S. Soroceanu (datele au fost culese în satele Crinicinoe și Suvorovo, Ucraina; Tvardița și Chirsova, Moldova) se menționează că, pe lângă cadourile rituale și „spălutul” moașei, după ospățare pe dânsa o plimbau prin sat în compania travestiților, adică cea a „mirelui” și „miresei”. În satul Crinicinoe la început o duceau la „scăldat” la râu și abia după aceea organizau ospățul (Сорочану, 1995, 102-103).

În publicațiile ce vizează sistemul obiceiurilor de sărbătoare în satul Glavan (Bulgaria) și în satul Glavan (Ucraina) descoperim astfel de elemente ale sărbătorii *Babinden*: moașei i se aduc cadouri la domiciliu, tot aici e organizat ospățul ritual, care mai apoi continuă la cârciumă. În satul „mamă”, în afară de aceasta, „scăldatul” moașei constituie penultima etapă a sărbătorii (Колев, 1995, 351; Стрезева, 1995, 365).

* * *

În continuare ne vom opri asupra obiceiului ce dăinuie în satele bulgărești din Republica Moldova (materialele utilizate sunt luate din arhiva personală a autorului). Mulți dintre informatori, când vine vorba despre această sărbătoare, își aduc aminte de expresia: „De ce *Babinden* nu e în fiecare zi?”. Și dau explicație: ziua bărbaților e în fiecare zi, iar *Babinden* – doar o dată pe an.

În satul Chirsova se menține credința populară că în această zi moașele fac dare de seamă în fața Domnului, prezentându-i sforicele alcătuite din cordoane ombilicale pentru a confirma faptul că au salvat un anumit număr de femei lăuze și copii nou-născuți. De asemenea, sătenii de prin partea locului susțin ideea că *Babinden* „închide” sărbătorile, adică încheie șirul sărbătorilor de iarnă.

Modul de serbare, practic, este identic în toate localitățile, deosebirea le descoperim doar în

unele detalii. În casa moașei își dau întâlnire femeile care au fost ajutate de ea la naștere. Fiecare din ele îi toarnă apă să-și spele mâinile, îi dă câte un calup de săpun și un șervet, precum și vreun alt cadou: basma, rochie, șosete, fâșie de pânză sau un ghem de fire de lână (în satul Chirsova moașa, la rândul său, înmânează fiecărei femei câte un buchețel de busuioc înfășurat cu lână roșie). Pe lângă cadourile oferite moașei, femeile aduc, de asemenea, pâine, vin, găini și alte bucate. Face mâncare și stăpâna casei. Ea tămâiază masa, în jurul căreia s-au așezat deja femeile tinere, apoi toate iau prânzul. După aceea urmează distracțiile – cântecele, dansurile populare „*horo*”.

La finele petrecerii femeile așează moașa într-un cărucior și o plimbă pe străzile satului (Cairaclia, Corten). Tot ele înfășoară țesăturile dăruite pe umerii moașei sau le agață de o prăjină, după aceea o duc la fântână și o stropesc cu apă (Chirsova). Pe urmă se travestesc imitând mirele și mireasa, țiganca; împodobesc moașa cu un „gherdan” din semințe de bostan sau din boabe de porumb și o plimbă pe străzile satului cu căruciorul sau cu sania (Valea-Perjei). În satul Tvardița înainte de asta participantele la fel se dichisesc, se îmbracă în straie de mire și mireasă, iar șorțul le servește drept „drapel”. În satul Parcani, de asemenea, câteodată se travestesc, fac glume, plimbă moașa cu cotiga pe străzile satului, lăsându-o, în cele din urmă, să cadă în zăpadă.

Absolut în toate localitățile femeile, în caz dacă dau în cale de vreun bărbat, îi scot căciula, cerându-i, în schimb, să le facă cinste. În satul Parcani bărbații care vor pași pragul casei în timpul petrecerii sau vor fi întâlniți pe drum, riscă să fie mângăliți cu dohot sau legănați într-un covoraș. Iar pentru a pune pe fugă droaia de copii curioși, de asemenea în toate satele, îi amenință că le vor unge fundul tot cu dohot.

* * *

Prezintă interes confruntarea materialelor expuse mai sus cu datele despre serbările în satele „mame” din Bulgaria. De exemplu, în satul Corten din Bulgaria (satul „fică” din Moldova poartă același nume) petrecerea se încheie astfel: toate femeile se duc la malul râului, unde glumind stropesc moașa cu apă, iar în cazul în care ea refuză să meargă cu ele o iau și o duc în brațe sau o suie pe cal (Стоянова, 1940, 181).

Dacă în satul Tvardița din Moldova moașa tămâiește masa și femeile tinere din jurul ei, în orașul „mamă” Tvardița din Bulgaria ea tămâiește

picioarele femeilor cu un mănunchi de iarbă „*cernocos*” fixat de o cociorvă. Tot aici se interpretează cântece cu un conținut indecent.

În ambele localități femeile se maschează, se îmbracă în haine de mire și mireasă, iar în calitate de „*bairak*” („drapel”) iau o mătură (Bulgaria) sau un șorț (Moldova) și „defilează” pe stradă. Pe timpuri în or. Tvărđița două din femeile-participante se dichiseau ca niște „cămile”. În această zi bărbații se străduiau să nu dea ochii cu ele, căci de altfel femeile le-ar scoate brăiele și i-ar legăna (Bulgaria), le-ar scoate căciulile și ar cere să le facă cinste (Moldova). Iar pentru a se debarasa de copiii curioși în ambele localități le promet să le ungă fundul cu dohot. La încheierea petrecerii moașa e plimbată pe stradă cu căruciorul sau cu sania.

În satul Jeravna pe vremuri această zi era sărbătorită de femeile tinere: tânăra care s-a căsătorit anul curent ieșea dimineața în curte, se așeza cu fața spre soare și își făcea semnul crucii, după aceea nașa acesteia, rudele și vecinele îi turnau apă'n cap, se stropeau una pe alta – „pentru sănătate”; în încheiere puneau masa, dansau și cântau până seara târziu (Константинов, 1948, 456; Бърдарова, 1976, 214-215).

Tot aici, în Jeravna, a fost înregistrat și prima componentă a acestei obicei – vizita de dimineață de către moașă a femeilor tinere, pe care ea le-a asistat la naștere. Moașa le oferă câte un buchețel de mușcate învelit într-un ghem de lână roșie. Tinerele căsătorite sărută mâna și-i dau „bacșiș”, iar dânsa le blagoslovește în felul următor: „Să fiți rumene ca mușcata și lâna aceasta în tot cursul anului”. Aproape de ora prânzului femeile tinere se duc în ospetie la moașă cu cadouri și i le înfășoară pe umeri însoțind acțiunea cu următorul dialog:

- Mă vedeți?
- Nu, nu te vedem.
- Iată așa, la anul să nu mă vedeți defel!

Prin aceasta se face aluzie la doleanța de a se înregistra cât mai mulți tineri însurăței și de a se naște cât mai mulți copii (Бърдарова, 1976, 215).

Actualmente în ambele sate obiceiul de a vizita dimineața femeile tinere de către moașă este dat uitării. Cât privește restul componentelor, ele sunt stereotipice: nevestele vin la moașă, îi toarnă apă să-și spele mâinile, fac cadouri, în schimb ea le prinde câte un buchețel de mușcate cu un fir roșu sau cu lână muiată în miere (Jeravna), le dă câte un buchețel de busuioc înfășurat cu lână roșie (Chirsova). Apoi femeile iau masa, se încing la dansul popular bulgăresc *horo*, cântă, se travestesc (Топал, 1995, 67).

Și acum câteva cuvinte cu privire la flori ca o parte integrantă a obiceiului. În mitologia bulgară mușcata este unul din principalele simboluri vegetale tradiționale, simbol al sănătății, prosperității și longevității. În limba bulgară floarea așa se și numește – „*zdraveț*”, de la rădăcina „*zdrav*” (sănătos, voinic, puternic). Mușcata este folosită în mai multe obiceiuri calendaristice și familiale (Попов, 1994 6, 145). În credința populară busuiocului i se atribuie forța reproducătoare și proteguitoare, precum și întrebuintarea acestuia într-un șir de obiceiuri. Legenda despre aceea că la mormântul lui Hristos a crescut busuioc generează legătura între această floare și credința creștinească (Василева, 1994, 36). Aceste flori continuă să „polemizeze” referitor la prioritate (disputa e reflectată și în cântecele populare): busuiocul se mândrește că predomină în ceremoniile bisericii, iar mușcata se laudă că e mereu verde și veselă, în timp ce busuiocul e verde doar trei luni, după aceea se usucă (Маринов, 1994, 105-106).

* * *

Așadar, putem constata că cei circa 200 de ani de aflare a bulgarilor basarabeni în afara Patriei istorice nu le-au șters din amintire această sărbătoare. Deși au intervenit anumite modificări, ea s-a păstrat destul de bine. Dacă la începutul secolului XX prima componentă a acesteia – vizita la domiciliu și scaldarea copiilor de către moașă – se mai pomenește de N. Derjavin în scrierile sale despre bulgarii diasporei, apoi spre sfârșitul veacului ea este dată uitării chiar și în satele „mame” din Bulgaria. Cele mai constante elemente rituale s-au dovedit a fi următoarele: femeile îi toarnă moașei apă să-și spele mâinile și-i dăruiesc săpun, șervete și alte obiecte, pun masa de sărbătoare în casa ei. În multe sate se mențin procesiunile mascaților și „scăldatul” moașei lângă fântână sau pe malul râului.

Semnificația acestei sărbători în conștiința poporului e atât de mare încât ea continuă să fie celebrată până și în zilele noastre când nu mai e nevoie de a se adresa pentru ajutor moașei autodidacte. Rolul acesteia este îndeplinit, pur și simplu, de una din femei. În satul Tvardița, de exemplu, în ultimul timp serbarea durează două zile (prima zi și în localul Casei de cultură).

În una din cercetările actuale ale identității naționale a etniei bulgare din sudul Moldovei se menționează „...asocierea sărbătorilor pur creștine cu cele pur populare <...> Atât tineretul, cât și cei în vârstă

consideră *Babinden* drept o sărbătoare ortodoxă de iarnă <...> După părerea celor de prin partea locului, tradiția strămoșilor e pe primul plan, și nu are nici o importanță de care gen sau din care categorie face parte cutare sau cutare sărbătoare” (Водинчар, 2008). După părerea noastră, are loc „consfințirea” specifică a sărbătorii, realmente idolatre de origine, intercalarea în canavaua acesteia a motivelor religioase, ceea ce produce o impresie mai amplă asupra populației. Drept exemplu poate servi legenda sus-citată despre sforcelele din cordoane ombilicale, prin care moașa prezintă darea de seamă în fața Domnului, precum și cuvintele unuia din informatori de ce se cere tămâiată masa de sărbătoare: „Ca să între Maica Domnului, ca facerea să fie ușoară”.

Literatura

Бърдарова Н. Говорът на село Жеравна, Сливенско (Дипломна работа). Софийски университет «Кл. Охридски», факултет «Славянски филологии», катедра по диалектология. № 424/4. София, 1976.

Василева М. Босилек // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Водинчар Е. Календарни обреди, обичаи и фолклор на българите от село Чийшия // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003.

Водинчар О. Ролята на християнската култура за запазване идентичността на българите в южна Молдова // Електронно списание LiterNet, 18.05.2008, № 5 (102). http://litenet.bg/publish19/o_vodinchar/roliata.htm.

Державин Н. Болгарские колонии в России. София, 1914.

Дякович В. Българската Бесарабия. София, 1918.

Киранов С. Борьба приходского священника с предрассудками и суевериями прихожан-болгар // Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1875. № 21.

Колев Н. Празнично-обредната система на населението от с. Главан, Старозагорско // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том четвърти. Велико Търново, 1995.

Константинов Д. Жеравна в миналото и до днешно време. Жеравна, 1948.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1980.

Попов Р. Бабинден // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Попов Р. Здравец // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Пригарин А., Тхоржевская Т., Агафонова Т., Ганчев А. Кубей и кубейци. Бит и култура на българите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградски район, Одесска област. Одесса, 2002.

Сорочану Е. С. Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX в. // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995.

Стойков Н. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1910, № 38.

Стоянова С. Етнографско изследване на с. Кортен, Новозагорско. Ръкописен фонд от дипломни работи в библиотеката на Софийския университет. РКС 265. София, 1940.

Стрезева Н. Празнично-обредната система на населението от с. Главан в Бесарабия // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том четвърти. Велико Търново, 1995.

Титоров Й. Българите в Бесарабия. София, 1903.

Топал Св. Народните песни на с. Кирсово (Молдова) в миналото и днес (теренни наблюдения). (Дипломна работа). Архив на катедра по български фолклор на Благоевградския университет «Й. Рилски». Благоевград, 1995.

Rezumat

În actualul articol autorul își propune scopul de a examina conținutul, semnificația și evoluția sărbătorii populare dedicată moașelor din mediul etniei bulgare din Basarabia, precum și de a confrunța obiceiurile acestei zile cu cele existente în metropolă.

Cuvinte cheie: bulgari basarabeni, moașa, „Babinden”.

Резюме

В статъе предприемається попытка рассмотреть содержание, значение и эволюцию народного праздника в честь бабок-повитух в среде бессарабских болгар, а также сопоставить обычаи этого дня с обрядностью метрополии.

Ключевые слова: бессарабские болгары, повитуха, «Бабинден».

Summary

The author of the article attempts to examine the content, significance and evolution of the popular festival in honor of the midwives among the Bessarabian Bulgarians as well as to compare the customs of this day with the rites of the metropolis.

Key words: Bessarabian Bulgarians, midwife, “Babinden”.

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE ЭТНОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Iulia BEJAN-VOLC

CIVILIZAȚIA ȘI CULTURA ÎN CONTEXTEL SOCIAL-CULTURAL RURAL: ASPECTE DE CUNOAȘTERE ȘTIINȚIFICĂ

Comunitatea rurală, satul și activitățile rurale sunt cercetate de mai multe științe, ramuri și subramuri științifice care determină, chiar dacă ipotetic vorbind, un sistem interdisciplinar și pluridisciplinar cu elemente teoretice, epistemologice și metodologice comune.

Pentru a aborda subiectul cercetării temei este necesar să ne referim la istoria creațiunii omului în genere pentru/prin a înțelege, a defini și a delimita conținutul a doi termeni – *civilizație și cultură*.

Savanții din diverse țări (și din Republica Moldova), versați în diverse domenii științifice, susțin că opera fundamentală a cercetărilor etnologice și etnosociologice rămâne până în prezent a fi „o carte a cunoașterii”, care atestă bogăția, continuitatea, autenticitatea materială și originalitatea spirituală a popoarelor conlocuitoare, contribuția acestora la dezvoltarea patrimoniului material și spiritual al umanității, *orientându-se spre civilizația și cultura omenirii*.

În această ordine de idei, filosoful rus N. Berdeaev susține că *civilizația nu are aceea origine nobilă ca și cultura, ea este de origine laică și a luat naștere în lupta omului cu natura, în afara templelor și a cultelor*.

N. Berdeaev consideră că *cultura* întotdeauna evoluează de sus în jos, iar *civilizația* merge în sens opus. *Cultura* prezintă prin sine un fenomen profund individual și irepetabil, iar *civilizația* este un fenomen universal și peste tot se repetă. În viziunea savantului *cultura are suflet, iar civilizația numai metode și unelte*. Conform afirmațiilor filosofului N. Berdeaev, *noblețea oricărei culturi adevărate este cultul strămoșilor, venerația mormintelor și a monumentelor, legătura dintre fii și tați, legătura neîntreruptă cu trecutul glorios* – aceasta constituind ipoteza explicativă a cercetării noastre. Acest lucru nu se poate afirma despre *civilizație*, menționează savantul, care prețuiește originea sa recentă și nu-și caută izvoarele vechi ale originii sale, se mândrește cu invențiile zilei de astăzi, totul în ea este acom-

dat la necesitățile timpului prezent (Ecosofia, 2005, 6-9). Cele relatate de N. Berdeaev sunt o realitate de prezent.

În lucrările savanților din diverse domenii urmărim o *legătură directă dintre cultura materială și cea spirituală cu valoarea*, dar (ținem cont) ceea ce este considerat valoare într-o cultură poate fi nonvaloare în altă cultură. În prezenta lucrare vom pune accente pe valori naționale rurale, subliniind că valoare este numai ceea ce dă dezvoltare și nu numai unei sau altei etnii, societăți, culturi, dar întregii specii umane, trecând prin istorie secole de-a rândul.

În viziunea academicianului A. Roșca (Republica Moldova), *cultura* reprezintă condiția sine qua non a unei existențe etnice depline. Pierzând trăsăturile cultural-spirituale specifice, comunitatea etnică concretă își pierde și criteriile propriei identități. Sfera cultural-spirituală include în sine mai multe elemente constitutive, printre care enumerăm ideile morale și estetice, creația artistică profesională și populară, tradițiile, moravurile, obiceiurile, sentimentele, aspirațiile și alte manifestări de spirit, acestea determinând apartenența etnică reală a fiecărui individ. În cazul când individul pierde trăsăturile spirituale ale comunității etnice din care provine, el pierde și temeiurile necesare de a se considera realmente membru al etnosului dat (Unitatea, 2000, 21).

Civilizația și cultura, conform tezelor savantului filosof Ion Sîrbu (România), sunt două fațete ale societății umane, două elemente ce caracterizează sociumul uman. Ele nu trebuie contrapuse și considerate drept una „bună” și cealaltă „rea”. *Cultura* în afara civilizației, ca și *civilizația* în afara culturii, nu se pot dezvolta cu succes (Ecosofia, 2005, 66-68).

În acest context menționăm că scopul cercetării în științele socio-umane prezintă două aspecte principale: unul este stabilirea și descoperirea faptelor, iar celălalt, construirea de ipoteze și

teorii explicative. Ca orice disciplină științifică, etnologia își propune nu numai acumularea materialului empiric și analiza acestuia, ci și înțelegerea semnificațiilor, explicației relevante a fenomenelor socio-culturale, pe care intenționează să le rezolve acestea, fiind imposibil a le construi (detaliza) *fără descrieri adecvate*. Pentru aceasta este nevoie ca atât construcțiile mintale, cât și observarea faptelor (obiectivelor) să fie făcute sistematic, respectând coerența între logica elaborării, operațiile noastre mintale și realitatea concretă (materialul de teren). Descrierea, explicarea și interpretarea fenomenelor socio-culturale constituie obiective de interes profund al cunoașterii științifice (Șimandan, 2002, 100-101).

„Fie că pornim de la gândire la realitate, fie că pornim de la realitate spre gândire, – scrie Henri Stahl, – nu putem decât să aproximăm adevărul, din ce în ce mai veridic, prin înaintări pas cu pas, adică printr-un mers du-te vino între gând și empiric, singurul demers care ne permite înlăturarea din ce în ce mai deplină a neconcordanțelor” (Stahl, 1974, 72).

Principala sursă a cunoașterii comune o reprezintă mentalitățile și stereotipurile care circulă într-un anumit context socio-cultural. Cât privește tradiția cercetărilor etnografice, amintim teza savantului Clifford Gherț (SUA), care susține că *distanțarea și imparțialitatea perspectivei de niciunde* în abordarea altor culturi, trebuie să lase loc unei anumite localizări a cunoașterii și unui mod de gândire pluralist, interpretativist și deschis.

Prin urmare, și savantul român Matei Șimandan este de părere că „pe baza unor descrieri dense și detaliate ale evenimentelor, ritualurilor și obiceiurilor particulare, rolul teoriei ar urma să fie acela de a interpreta inteligibil și a da sens situațiilor locale” (Șimandan, 2002, 113).

Analizând direcțiile de cercetare ale autorilor din Republica Moldova, este necesar să sintetizăm unele idei referitoare la principiile hermeneuticii, care nu este altceva decât o *teorie a procesului de înțelegere* și o artă a interpretării. Așadar, argumentul de fond este că, *fără o cunoaștere profundă și fără o înțelegere a semnificațiilor unor comportamente ale subiecților (informatorilor) nu se pot formula nici ipoteze utile ale cercetării și nici interpretări ale acestora*.

Una din sursele orientărilor interpretativiste este *etnografia*, în deosebi cea de factură holistică, căreia îi sunt proprii studiul intensiv al unor comunități socio-culturale prin observație participativă, asociată cu alte metode, cum sunt interviurile, istoriile relatate, analiza de documente, materialele simbolice, care dezvăluie legături dintre limbă, cultură, istorie și societate (Șimandan, 2002, 115).

Pentru a cerceta realitatea în toată complexitatea ei, este argumentat științific de mulți savanți „că frontierele dintre științe n-au nici o însemnătate teoretică, ele pot fi oricând modificate sau chiar anulate” (Herseni, 1941, 17).

În această ordine de idei, satul moldovenesc se prezintă într-o ipostază biologică și social-geografică ce necesită studii multidisciplinare. Acesta demonstrează un fenomen de conștiință socială concretizată în ideea de neam, rudenie, prietenie, vecinătate etc., care leagă orice membru din cuplul familial de un singur strămoș, ce denotă un fenomen juridic care constă în utilizarea sistemului de rudenie ca un instrument de reglementare a raporturilor între indivizi și societate (Bejan-Volc, 2000, p. 86).

Dat fiind că de-a lungul istoriei satul a fost tipul principal de așezare umană sau de „colectivitate teritorială”, pentru cercetări complexe cu variate determinări și caracteristici, satul este un domeniu interdisciplinar de investigație. Chiar și până în prezent, populația care trăiește în sat este majorată în cele mai întinse continente ale planetei (Asia, Africa) și, potrivit ritmului actual de urbanizare, populația rurală va rămâne încă multă vreme mai numeroasă decât populația orașelor. Un semnal ce confirmă procesul de modificare a atitudinii față de spațiul rural, este că tot mai mulți locuitori ai marilor orașe din țările dezvoltate abandonează „cartierele centrale”, puternic populate, în favoarea „cartierelor periferice modernizate” (Miftode, 1984, 35). Cei drept, această realitate este mult schimbătoare datorită intensificării fenomenului migrațional.

Nu trebuie să uităm că de civilizația sătească se leagă ridicarea marilor imperii istorice, a marilor culturi istorice. Mesopotamia, Egiptul, India, Imperiul Roman etc. s-au ridicat pe temeiul civilizațiilor sătești. Apoi, ridicarea orașelor medievale n-ar fi fost posibilă fără munca țăranilor pentru întreținerea burgului (castelelor, ce-

tăților), a artizanilor grupați în orașe. Economia domeniială, care a mijlocit gloria arhitecturilor europene – goticul în special, se ridică pe o cruntă spoliere (asuprire) a muncii în sistemele țărănești (Herseni, 1941, 22).

Astfel, satul a fost și rămâne polivalent și multifuncțional, niciodată nu s-a redus numai la o materie de producție, ci și-a făurit de-a lungul existenței sale o puternică suprastructură, o intensă rețea de raporturi socio-culturale, inter/ intrafamiliale, de vecinătate etc.

Subliniem că gospodăria țărănească, arta țărănească, știința și filosofia țărănească, dreptul țărănesc (obiceiul pământului) etc. sunt tot atâtea mădulare ale acestei *civilizații* sau *culturi* organice țărănești. De aceea, în multe privințe orașele noastre și cultura dezvoltată de ele sunt tributare încă, cel puțin ca izvor de inspirație, culturii țărănești (Herseni, 1941, 12).

În țara care locuim, satul, trăind de secole după anumite legități, tradiții nescrise, a format locuitorilor săi (bărbați, femei, copii) anumite deprinderi, aptitudini, convingeri, credințe etc., care, la rândul lor, au constituit și constituie un sistem de structuri, instituții, orânduiri, relații etc., acestea procesând formarea noilor infrastructuri sociale, administrativ-locale, inclusiv urbane.

Cultura și civilizația poporului moldovenesc este, prin continuitate și dezvoltare, de natură țărănească și sătească, raportate în ultimele decenii la cultura europeană, astfel constată nu numai etnografii și istoricii, ci și sociologii, filosofii, filologii și alți savanți din țară.

Caracteristicile rurale sau urbane ale culturii au și ele diferite „grade de intensitate, de intercunoaștere”, de acceptare a „ritmurilor lente” sau „a ritmurilor rapide”, de aderare și de transformare individuală, comportamentală, de revizuire a concepțiilor și atitudinilor indivizilor etc. (Miftode, 1984, 43-44).

Așadar, satul ca mediu în care sunt încă lucruri „veritabile” și „autentice”, constituie *mesajul comun* al artei și al științei etnologice și etnosociologice. Aici nu lipsește sistemul normativ al mediului țărănesc exprimat prin: „*Gura lumii*” (*Judecata obștii*) și „*Cei șapte ani de acasă*”, „*Cine sunt eu și prin ce mă deosebesc de celălalt*”, care fundamentează și șlefuieste tipul țărănesc de personalitate, respectul față de „ordinea lucrurilor” și față

de „valorile primare” (datină, obicei etc.) și *care direct se raportează la relațiile sociale și la modul de trai urban*.

În continuare este necesar să explicăm fenomenele de schimbare a mentalității oamenilor de la sate prin dinamica transformărilor economice și socio-culturale ale realităților urbane și rurale, înțelegerea veridică a complexității lumii țărănești și a celei urban-rurale, colaborarea dintre raționamentul riguros și imaginația creatoare în *cercetarea și explicarea relațiilor sociale* (Miftode, 1984, 51-53), acestea constituind și modul de trai al moldovenilor – *un obiectiv de cercetare a temei*.

Prin urmare, satul ca și orașul constituie o unitate organică, unde în toate timpurile a fost necesară respectarea normelor sociale și spirituale de viață. Structurile economice, care formau necesitatea de a realiza condițiile materiale ale membrilor familiei, activitatea lor depusă în acest scop, au condiționat apariția unor structuri mintale: convingeri, cerințe, necesități etc. Oamenii de aici au necesitățile sale: cerințele pământului, nevoile vieții și aspectele muncii lor, obiectele materiale care le ajută a-și acoperi nevoile, credințele în tot ce simt, înțeleg, gândesc etc. – toate acestea dețin o formă original-spirituală și o structură socială specifică – raportându-se la *mentalitatea poporului*.

Așadar, pentru a ne include într-o analiză a relațiilor sociale, precizăm că termenul „*mentalitate*”, într-o definiție generală, înseamnă ansamblul predispozițiilor, atitudinilor, deprinderilor, orientărilor intelectuale și morale, cognitive și afective, comune membrilor unei colectivități (societate, grup social, categorie de indivizi etc.). Acest termen provine de la „*man*” (engl.) și „*mens*” (lat.), ceea ce în traducere înseamnă *om și gândul uman*. Pentru analiza acestor obiective, savantul *american Talcott Parsons ia ca factor explicativ al acțiunii indivizilor în teoriile sale, valorile și contextul social*. Conform vestitului sociolog, comportamentul indivizilor este în funcție nu de determinări materiale în ultima instanță, ci doar de acceptarea unor valori, idei, simboluri, indivizii acționează intenționat, conștient, pe baza cunoașterii și acceptării valorilor generale (Dicționar, 1996, 21) și nu în ultimul rând, acceptării valorilor tradiționale (naționale). Deci, una din ipotezele științifice ale cercetărilor noastre explică – *cu cât crește rata socializării individului prin intermediul modelelor socio-culturale* (tradițiile, obicei-

rile etc.), cu atât crește dependența lui de sistemul social-cultural familial ca sistem statal.

Dat fiind că în noțiunile de *civilizație* și *cultură* își găsesc explicație relațiile sociale, formele colective de petrecere a timpului liber și relațiile între membrii institutului familial, care se raportează direct la fenomenul socio-cultural și la politica socială în comunitate, ne vom opri la câteva din aceste determinative.

Politica socială cuprinde toate sferile activității vitale omenești – munca, traiul, modul de viață, cultura, viața spirituală, familia, comportamentul oamenilor, interesele sociale ale personalității etc. Este de menționat, că conceperea teoretică a *sferii vieții umane* ce ține de *social* implică unele dificultăți. *Socialul*, spre deosebire de cel economic, politic și cultural, este mai puțin conturat, mai greu de disociat din ansamblul fenomenelor vieții umane. Cunoscutul sociolog M. N. Rutchevici sublinia că *raporturile sociale*, în sensul îngust al cuvântului, înseamnă mai mult ca orice relații de egalitate și neegalitate dintre indivizii, grupurile și clasele societății concrete. Sociologul român Dumitru Sandu menționează că *socialul* este un domeniu difuz, care cel mai adesea este identificat cu viața de grup, cu imaginația colectivă, interacțiunea și integrarea socială, cu formele și modul de organizare a consumului implicit, cu condițiile de reproducție a capitalului uman. Dar în *domeniul socialului*, conceput în parametrii de mai sus, rezidă condițiile în stare să favorizeze sau să defavorizeze dezvoltarea durabilă, integrarea sau dezintegrarea societății, să asigure sau să afecteze ordinea socială, să contribuie sau să contracareze afirmarea liberă și pleneră a fiecăruia. Deci, un element important „*al spațiului social*” îl reprezintă prin definiție *structura socială și de clasă* – un factor important în dezvoltarea *relațiilor sociale* (Roșca, 2002, 21).

Marea temă a satului moldovenesc a fost și rămâne a fi ierarhizarea locuitorilor lui pe stări sociale deosebite. Cei sus-puși vor, și li se pare că trebuie, să se deosebească de inferiorii lor. Aceștia, dimpotrivă, năzuiesc să șteargă diferențele, trăind într-o continuă ofensivă. Așa mulți ani au stat față în față mazilii cu dvorenii, așa au luptat țărani cu mazilii, cărora li se alăturase dvorenii... Astfel, oamenii pe tacite „stau cu ochii pe cei bogăți” în perioada de tranziție (Cornova, 1992, 188). Este o afirmare viabilă și pentru prezent.

Conform unor teorii, *sistemul social* este conceput ca o suită de acțiuni (mesaje) ale unuia sau a mai multor indivizi sau actori sociali (informatori). În contextul strategiilor de cunoaștere a realității moldovenești orientarea noastră este dominată de programele-proiect ale savanților Talcott Parsons și Robert King Merton. În cadrul teoriilor elaborate de ei, *faptele sociale sunt studiate în totalitatea relațiilor dintre ele și a funcțiilor pe care le îndeplinesc în spațiul vieții sociale* (Șimandan, 2002, 36).

Lumea (actorii sociali, informatorii), după teoriile cu caracter hibrid ale savantului englez A. Giddens, reproduce sisteme sociale și le transformă în continuitatea practicii sociale, în viziunea autoarei, prin *comunicare* (*sfatul bătrânilor*), *putere* (*institutul nașilor etc.*), *sanctiune* (*ordinea obștească, gura lumii*), astfel urmând ca schimbarea socială să se producă într-un mod continuu și nu întotdeauna trebuie confundat cu ceea ce numim în sens strict tradiție.

Structura socială și organizarea socială reprezintă o rețea complexă de relații sociale și culturale reale, care reunesc ființele umane individuale într-un anumit mediu natural, constituie un ansamblu de modalități ale organizării unui grup social, care există în cadrul diferitor domenii ale societăților rurale și umane (atât la nivelul înrudirii, cât și la cel al organizării economice și culturale).

În această ordine de idei, *cercetarea fenomenului petrecerea timpului liber, ține direct de structura socială și relațiile sociale de grup*. Conținutul timpului liber la moldoveni este determinat de valorile naționale, de sentimente ale solidarității și identității, de un cod de principii morale și de norme culturale tradiționale etc.

Majoritatea sărbătorilor, în cadrul cărora societatea moldovenească își petrece timpul liber, sunt legate de obiceiurile și tradițiile transmise din generații, unele completate și remodelate într-un context cerut de timp.

Preluând informația din sursele științifice publicate, ne propunem să evidențiem unele obiceiuri și tradiții, care există și sunt respectate de membrii de grup, urmărindu-se modalitățile de autorealizare și autoafirmare a individului, a personalității – acestea devenite, deja, modele de comportament social-psihologic, de mobilizare social-culturală, de competență profesională etc.

Sistemul tradițional de gândire, de convingeri, de imaginație colectivă, a introdus în codul de legi (principii) scrise și nescrise, diverse sărbători și jocuri destinate petrecerii timpului liber și anume:

În sate, *Hramul satului* – sărbătoare creștină închinată unui sfânt, numele căruia îl poartă biserica din sat (pentru toți locuitorii);

La sărbători și în zile de duminică – *La joc/ La horă*, în prezent și *La discotecă* (pentru tineret);

În zilele de rând (de lucru) și la sărbători creștine – *Șezătoare* (pentru toate vârstele);

Între 1 și 10 martie anual *Sărbătoarea Națională „Mărțișor”* (pentru toată țara);

Luna iulie, sfârșitul secerișului, sărbătoarea *Ultimul snop* (pentru oamenii din agricultură, îndeosebi pentru mecanizatori);

13 octombrie, anual, *Sărbătoarea Națională a Vinului* (pentru toată țara);

În lunile de toamnă, sărbătoarea *Petrecerea recrutului* (pentru rude și prieteni);

La construcția casei – *Claca* (pentru rude și doritori);

Jocuri pentru copii: „De-a mijatca”, „De-a bețișorul”, „În pietricele”, „De-a țurca”, „De-a ochii legați”, „Alunelul” etc., iar în ultimele decenii sunt atrași de jocuri în internet și la computer.

Pentru a optimiza potențialul uman de care dispun oamenii, acest fenomen de petrecere a timpului (poate nu întotdeauna liber) subliniază noi imperative (tinerețe, sănătate, distracții, suplețe, simplitate, omenie, curaj, etc.) ale autoaprecierii de sine – toate exprimând modelul individualist al prezentului atașat de reguli morale, de echitate, de valoare, de prudență, de schimbare și transformare continuă, de noi conotații moderne.

În acest context apreciem dorința intelectualității moldovenești de a frecventa teatrul, palatele pentru concerte, cirul, stadioanele sportive, etc. Ne recunoaștem fiecare în tradiționalul mod de odihnă ca spectator al Televiziunii Naționale și a altor canale televizate. Mult mai frecvent decât în alte perioade, simțul colectivismului și al prieteniei se educă „sub cerul liber” la sărbători, în zilele de sămbătă și duminică, (pentru rude și prieteni, pentru colectivele de muncă).

Este binevenit să amintim de „*Caravela Culturii*” de altă dată (proiect național) – o sărbătoare a satelor și a orașelor, care exprimă o manifestare națională a poporului moldovenesc, care înseamnă

„așezarea individului în cultură, în lumea valorilor”, care producea mutații interioare, dezmarginarea și îmbogățea zona de existență a omului de diferite vârste, îl institua ca personalitate, ca valoare, a fost o competiție sănătoasă moral și întreținută spiritual, o experiență întru modelarea comportamentului social-psihologic pentru o împlinire cultural-spirituală, a fost o depășire de sine spre fermitate și curaj.

„*Traseul turistic*” devine foarte important pentru edificarea firească a destinului Republicii Moldova și asigurarea unei ambianțe favorabile de creștere și manifestare a poporului moldovenesc în scopul de a-și controla atitudinile și comportamentul, raporturile cu sine și cu ceilalți, de a-și analiza competența în relația „eu și străinul”, de a-și educa dragostea de țară, mândria față de valorile strămoșilor etc.

Timpul liber de moldoveni a fost/ este folosit și la organizarea obiceiului „Claca”. Aceasta înseamnă o manifestare de sine, o datorie, un ajutor rudelor sau celor nevoiași. „*La clacă*” participă rudele, vecinii și toți cei care doresc să ajute la construirea casei, îndeosebi la „*punerea fundamentului*”, „*ridicarea pereților*”, „*punerea acoperișului*”, „*primul lut*” etc. Participanții erau/sunt serviți cu bucate calde tradiționale și cu băuturi alcoolice, *prezintă interes închinarea paharelor – toast*. Amintindu-ne de „*clacă*”, e necesar să menționăm caracterul ei universal, care este o formă de manifestare colectiv-umană, ce stă la baza respectului reciproc tradițional, e un model de întruchipare și de păstrare a Frumosului și a Binelui. Majoritatea sărbătorilor colective sunt legate de obiceiurile și tradițiile transmise din generație în generație. La sărbătoarea „*Ultimul snop*” totdeauna participa întreaga obștină a satului, se transmitea mersul sărbătorii prin radio, erau invitați jurnaliști și reporteri. Cei mai harnici combaineri erau felicitați de conducătorii respectivi, de elevi etc. În cinstea acestor frunțași erau organizate concerte, diverse scenete teatrale, lor li se acordau premii bănești și cadouri. Toată lumea prezentă se avânta într-o horă de sărbătoare, urmau și *Jocul de altă dată*, competiții sportive, etc.

„*Hramul*” la moldoveni este o sărbătoare a satului și a orașului. Tot ce are localitatea respectivă mai potrivit pentru a prezenta de sărbătoare, constituie programul de activitate. *Satul și orașul* la aceste sărbători constituie un cod de principii cul-

turale, un val de autoafirmări umane, de căutări și regăsiri, de întâlniri așteptate, de manifestări individuale și colective, etc.

O formă de petrecere a timpului liber foarte răspândită, care a fost și încă s-a mai păstrat în unele sate, este *Jocul (Hora satului/orașului)*. Aceste manifestări culturale au loc sub cerul liber, în centrul satului sau orașului. Nu prea multe obiceiuri s-au păstrat referitor la organizarea „*Jocului*”. În prezent am uitat de acei *vătavi, cămărași, strângători*, care organizau „*Jocul*”. Ei adunau bani numai de la flăcăi pentru muzicanți. În unele sate și astăzi la sărbătoarea „*Drăgaica*” se folosește acest obicei. La „*Joc*” se aduceau fetele cu „*marș*”. Pentru perechea (flăcău/domnișoară), care venea la „*Joc*” cu „*marș*”, fanfara le cânta o melodie specială „*marșul*”. Tinerii se aflau sub ochii celor prezenți, însemnând că aceștia sunt pe cale de a se logodi. Era un semnal de formare a unei noi familii.

„*Petrecerea recrutului*” ține de o sărbătoare a familiei și a rudelor. Se organizează toamna sau primăvara, când tinerii sunt „*chemați la datorie*” (să facă serviciul militar). Se organizează o masă mare pentru cei invitați, ei, la rândul lor, se prezintă cu cadouri. Până în prezent se obișnuiește ca tânărul să fie legat cu prosoape, cu șervete, dantele etc. La această petrecere împreună cu prietenii (fete și băieți), se prezintă și prietena *recrutului*. De multe ori această tânără, împreună cu părinții băiatului, pleacă până la locul destinat al soldatului de mâine. La petrecere răsună cântece de luat rămas bun, mamele, de obicei, plâng.

Formele tradiționale de petrecere a timpului liber în trecut (în multe localități și în prezent) erau/sunt determinate de condițiile specifice, ce țin de viața socială și spiritul gospodăresc, de statutul țăranilor, de repartizarea timpului liber conform sărbătorilor calendaristice tradiționale etc. Până în prezent fetele și băieții își petrec timpul liber în colectiv (în afară de școală), aproximativ de la vârsta de 14 ani. Aceste întâlniri au loc în cluburi, case de cultură etc., la așa zisa „*Discotecă*”.

Una din sărbătorile tradiționale, care se mai întâlnesc în prezent încă în unele sate, este „*Șezătoarea*”, care avea/are loc, în principiu seara până târziu. La aceste întâlniri fiecare participant avea/are o ocupație. Fetele țesau/țese, brodează, împletesc, băieții învățau/învață și ei aceste meșteșuguri. Participanții cântă, dansează, spun bancuri, recită versuri etc. De multe ori aceste întâlniri au loc acasă

(la prieteni). Gospodina casei este aceea, care are grijă să servească invitații, să le facă dispoziție bună, să organizeze odihna lor la nivel.

Astfel de „*șezători*”, cu mulți participanți, fără a ține cont de o vârstă anumită, asemănătoare cu petreceri (plimbări) de masă, se petrec la intersecția diferitor ulicioare (udiți), pe lângă diferite porți sau la marginea satului. Se organizează ruguri, („la foc”). Femeile și fetele (domnișoarele) servesc prezența cu fructe și bomboane, iar bărbații (flăcăii) au grijă de vreascuri pentru a întreține focul și să coacă cartofi și păpușoi (în ciocălăie), unele domnișoare îndeplinesc lucru de mână. În prezent această sărbătoare (din informația actorilor) se mai numește „*La frigărui*”.

Deseori întâlnirile grupurilor de participanți au loc și cu ocazia pregătirilor pentru diferite sărbători și manifestări culturale – așa numitele „*repetiții*”.

Oamenii mai în vârstă până în prezent n-au uitat obiceiurile de a se aduna (tâlcul bătrânilor) lângă o poartă sau pe lângă diferite clădiri publice pentru a duce discuții pe diferite teme (noutățile zilei).

Până în prezent s-au păstrat întâlnirile „la cârciumă”, acum – „la o bere” (la bar) – o ocupație preferată pentru bărbați, femeile preferind frecventarea bisericii, plimbările cu copiii și nepoții etc.

Una din cele mai răspândite forme/modele de petrecere a timpului liber este „*În ospetie*” („*pe ospete*”). La „*Hramul casei*”, „*Ziua nunții*”, „*Ziua onomastică*”, „*Ziua nașterii*”, de sărbători creștine („*Ziua unui sfânt*”) etc., familiile și prietenii merg „*în ospetie*”. Se adună mai multe familii (rude și prieteni) în „*Casa Mare*”, mai des în Zona de Centru, care reprezintă chipul femeii și dăruirea ei. Cercetarea fiecărui obiect și raporturile dintre ele determină viața sătencei în toată amploarea sa. Funcția fiecărui obiect constituie o părticică din conținutul vieții unui neam. Împrejurările ce sunt legate de aceste obiecte formează cadrul moral – spiritual al cuplului familial, dețin semnificații etice și estetice, sunt un izvor de inspirație umană, manifestări de sărbătoare, bucurii și lacrimi etc. „*Casa Mare*” adună neamul și apropiații la un „pahar de speranțe”, prin ea fiecare membru al familiei trece o școală a spiritualității. În prezent revenirea la această manifestare instructiv-educativă este o dorință nobilă a actorilor sociali de la sate. Pentru revitalizarea Frumosului și a Binelui

se pronunță 63% de femei rurale (Materiale, anul 2010), argumentând că *Hramul satului și Hramul casei, Casa Mare* sunt forme autentice cu caracter de rudenie și înrudire, ce tinde spre autorealizarea și autoafirmarea în temei a oamenilor de la sate atât prin aspectul vizual al interiorului gospodăriei, cât și prin specificul bucatelor tradiționale, prin ospitalitatea sătenilor etc. „În ospeție” se cânta melodii de dor și romanțe, se dansează „pe vechi și pe nou” etc. Însă cerințele timpului, ritmul de viață schimbă realitatea pe teren, urmărind tendințe noi în modul de petrecere a timpului liber.

În acest context, Sărbătoarea Națională „Mărțișor” a devenit cartea de vizită pentru mulți oaspeți din străinătate. Istoria acestei sărbători ne învață că în zorii primei zile a lunii martie, moldovenii (conform unei legende despre cele 12 zile ale Babei Odochia) prindeau la pieptul copiilor una sau mai multe monede de aur sau de argint, legate cu un șiret roșu, care se numeau „mărțișoare” și se purtau 12 zile. *Mărțișoare* se mai numeau și două fire de lână (unul alb și unul roșu) sau numai roșii răsucite în jurul degetului mare sau în jurul mâinii. Firul alb simboliza iarna, iar firul roșu – primăvara, anotimpul renașterii naturii. Mai sunt și alte legende.

Actualmente, tradiționalul „mărțișor” s-a transformat într-o adevărată sărbătoare a poporului moldovenesc. Către aceste zile fetele, doamnele și chiar bărbații, confecționează o multitudine de *mărțișoare*. Pentru fiecare cetățean al acestui plai a dăruii „mărțișoare” a devenit o necesitate (un obiect). „Mărțișoare” se dăruiesc celor dragi – rudelor, colegilor, prietenilor și fac schimburi de mărțișoare îndrăgostiții. Ca și în trecut *culoarea roșie a mărțișorului simbolizează reinnoirea naturii, sănătate și putere, iar culoarea albă simbolizează curățenie, fericire, prietenie*.

Prezintă interes inițiativa organelor diriguitoare, care au declarat „Mărțișorul” la nivel de stat Sărbătoare Națională a întregului popor (Zelenciuc, 1977, 60).

Pentru a completa subiectul cercetării temei revenim la analiza sistemului de rudenie, la institutul social – familia.

În acest context menționăm că familia contemporană moldovenească a evoluat în baza principiului sincroniei și complementarității rolurilor feminine și masculine, în timp (pe parcurs) determinând un sistem familial de structură extinsă, mul-

tigenerațională, autoritar-paternă, care mai târziu este cunoscută ca familie nucleară cu un specific de raporturi păstrate și valorificate. Caracteristica de bază a familiei în prezent, include două fenomene – *fragilitatea și instabilitatea* (Cojocaru, 2007, 277).

Prin urmare, în procesul de transformare radicală a societății se modifică toată structura socială, suportă schimbări institutul social – *familia*, care rămâne a fi nucleul de bază, ce consolidează societatea și modifică semnificativ relațiile conjugale, intergene-raționale, comportamentul premarital al tinerilor și apar modele familiale noi, se observă toleranța socială față de noile forme de comportament familial etc. (Paladi, 2005, 78).

Pentru a ne apropia de scopul pe care îl urmărim, este important să înțelegem etimologia cuvântului *familia*. Acesta, după Marcel Mauss (Franța) este, fără îndoială, cea care îl apropie de sanscritul *dbāman* (casă). La origine *familia* cuprinde personalități, indivizi și relații, lucruri (obiecte) și virtuți etc. (Mauss, 1997, 164.).

Cum este și firesc, motivația temei cere să *explicăm termenul de tradițional, modern și postmodern în ceea ce privește familia*, generalizând semnificația lor în modul de trai al poporului moldovenesc.

Familia tradițională este specifică societăților agrare și se caracterizează printr-o structură extinsă pe mai multe generații, cu un număr mai mare de copii, considerați ca un dar de la Dumnezeu și cu o construcție a ordinii familiale de tipul – tată, mamă și copii.

Familia modernă sau *familia patriarhală* este specifică societăților atât agrare cât și industriale (satului și orașului). Modelul nuclear de familie se caracterizează printr-o diviziune clară a rolurilor între soți, în care bărbatul lucrează pentru a asigura bunăstarea familiei, iar femeii îi revin responsabilitățile casnice și de creștere a copiilor. Relațiile patriarhale admit că bărbatul controlează totul (capul familiei) și i-a decizii, iar femeia se găsește într-o poziție de subordonare în sfera privată a familiei. În familia modernă părinții, prin investiția afectivă și educativă în copii, reprezintă pivotul întregii vieți familiale, iar nașterea lor răspunde mai des unor scopuri naționale sau religioase (Studii, 2004, 205).

Familiiile postmoderne (mai des întâlnite) se caracterizează prin vârsta înaintată a soților la momentul căsătoriei, prin relațiile gender mai echili-

brate și mai echitabile între soți, printr-un curs al vieții familiale diversificat și fragmentat. În acest cuplu nașterea copiilor este determinată de dorința de autoafirmare și autorealizare a partenerilor.

În societățile postmoderne copiii se confruntă tot mai des cu fenomenul de separare a părinților (divorțul), cu conviețuirea cu un părinte sau cu părinți sociali și frați vitregi. Aceste și alte obiective afectează suportul emoțional și material al tinerei generații și modul în care își vor constitui și gestiona propria traiectorie familială la vârsta adultă (Studii, 2004, 205).

Societatea moldovenească se află în căutarea ideilor, instituțiilor, organizațiilor sociale, care să asigure stabilitatea și integritatea raporturilor sociale. Spre deosebire de alte structuri sociale, familia în toate timpurile a avut pentru indivizi o semnificație foarte precisă, reprezentând un simbol de stabilitate, apropiere emoțională și de susținere psihologică.

Printre evenimentele principale ce s-au produs după anul 1990 și au influențat substanțial asupra funcționării familiei, pot fi evidențiate următoarele: liberalizarea sferei economice și crearea sectorului privat; desființarea colectivităților agricole (colhozurilor) și împrăștierea țăranilor; formele de privatizare; distrugerea sectorului industrial, șomajul; liberalizarea prețurilor; migrația în masă; reducerea nivelului de protecție socială a familiei, scăderea responsabilității părinților față de educația copiilor; creșterea ratei divorțurilor, etc. Aceste și alte fenomene au condiționat transformarea familiei, provocând membrii ei să se adapteze din mers la noile cerințele social-psihologice.

Unii cercetători, analizând tendințele de dezvoltare a familiei, sunt de părere că această instituție se află în criză privitor la îndeplinirea funcției educative, la organizarea familiei ca grup social, etc. În opinia lor cauzele crizei familiei sunt: lipsa spațiului locativ, starea precară a sănătății, pierderea serviciului, fenomenul migrațional etc. Ca rezultat a crescut rata divorțurilor, nivelul delincvenței juvenile, s-au intensificat conflictele și violența în familie, este în creștere nivelul criminalității.

Tendințele negative ale dezvoltării climatului familial au favorizat apariția opiniilor cercetătorilor din diferite domenii de a argumenta *revenirea societății la tipul de familie tradițională*. Aspectele socio-psihologice ale vieții de familie, așteptările, normele scrise și nescrise, cerințele

reciproce ale soților, relațiile intra / interpersonale, etc., influențează asupra situației materiale, educației moral – spirituale ale membrilor familiei.

Bazându-ne pe rezultatele investigațiilor științifice, susținem opinia specialiștilor că familia contemporană a pierdut mult din caracterul ei de instituție socială, cuplul familial fiind orientat mai mult în satisfacerea propriilor interese și mai puțin în realizarea funcțiilor unei instituții sociale a statului, dat fiind că acestea (funcțiile) familiei se află nedespărțit de necesitățile societății și a fiecărui individ (Familia, 2005, 68-71).

Cercetarea temei se dezvoltă în jurul unui concept, care include tendințe de performanțe ce determină individualități socio-culturale și socio-psihologice, modele de relații intra/interpersonale și familiale, stereotipuri de gândire și comportament etc. – evaluări de gender familial.

Evident că nu putem pătrunde sensul adevărat al enigmatelor „femeia și bărbatul”, fără a stabili ce fac ei pozitiv – bine și frumos și ce fac ei nepotrivit sensului uman. De aceea subliniem că aspectele gender presupun depistarea similitudinilor și divergențelor dintre cele două genuri, o caracteristică a comportamentelor, o analiză a raporturilor dintre femei și bărbați.

Materialele de teren argumentează problema privind stratificarea rolurilor și identificarea modelelor de gender tradițional, ținând cont de diferențierea de rol-gen și de comportament-normă, acestea constituind orientările valorice ale membrilor superiori ai familiei. Analiza materialelor de teren ne-a dat posibilitate să evidențiem factorii ce dirijează comportamentul individual al femeii și al bărbatului din familiile rurale.

Ultimii peste douăzeci de ani se caracterizează prin procese de de-etatizare a culturii și prin pierderi din cultura tradițională sub influența, îndeosebi, a factorilor migraționali și a tendințelor cultural-europene moderne. În acest context subliniem că familia și mediul în care se formează personalitatea copilului, rămân a fi „școala mamei și a tatei” și „cei șapte ani de acasă”.

Adnotațiile textuale ale informatorilor de pe teren constituie un sistem de gender familial: similitudini și divergențe, individualități socio-culturale și psihologice ale părinților și copiilor. Acestea relevă particularitățile specifice ale mem-

brilor familiei în relațiile „noi unul despre altul” și „noi despre alții și despre noi înșine”. În acest context noțiunile de stimă și de respect, de dragoste față de mamă și de tată, sunt raportate la sentimentul prieteniei și la simțul frumosului, la ajutorul material și moral, la greutățile prin care trec părinții pentru a-și crește copiii, la statutul familiei nucleare, etc.

Caracteristica relațiilor din familia tradițională pe parcursul anilor 2000–2010 scoate în evidență următoarele situații de problemă:

- aproape 48% de fete și 22% de băieți subliniază că mamele tot mai mult își asumă grijile familiei, că bărbații (tații) caută „un refugiu”, se eschivează de cele mai multe activități sau au nevoie de a fi dirijați;

- divorțul, de cele mai multe ori, nu este acceptat, îndeosebi de mame și bunici;

- peste 80% de tineri, mai cu seamă fetele, nu pot înțelege un aspect al vieții familiale: de ce părinții foarte puțin comunică între ei? De ce sentimentele de stimă și respect, de dragoste unul față de altul „sunt o taină” pentru cei din jur?;

- tinerii din familiile intelectualilor aproape în unanimitate nu se împacă cu situația părinților, cu statutul actual al acestora, care migrează din țară și condiționează indiferența față de profesii;

- numai fiecare al doilea tânăr (ă) menționează că, pe drept cuvânt, se mândrește cu biografia părinților.

Rezultatele cercetărilor argumentează unele teze privind viziunea părinților asupra copiilor, aceasta fiind:

- generația tânără trebuie să fie mai receptivă față de sentimentul de dragoste, să manifeste mai multă stimă și respect față de mamă și de tată, de bunele, de neam, să-și iubească mai mult țara.

Informatorii și actorii sociali de toate vârstele menționează (la fel și experții) în unanimitate:

- în activitățile gospodărești trebuie să participe ambii părinți și copiii;

- migrația femeilor din țară este nu numai rezultatul situației precare din societate, dar mult mai mult al indiferenței și orgoliului, egoismului bărbaților;

- divorțul este ca o consecință a lipsei de comunicare, de nedorință a se cunoaște mai bine unul pe altul, de lipsa de toleranță etc.

Prin metodele observărilor și interviuă-

rilor, efectuate în anii 2000–2003, am determinat două modele gender: *grupul bărbaților activi și independenți, care sunt siguri pe sine, stăpâni pe situație și grupul femeilor expresive, care sunt darnice, duioase, draguțe, compătimitoare. Calitățile tradiționale feminine sunt: emotivitatea, compasiunea, bunăvoința, gingășia, devotamentul față de cei apropiați, încăpăținarea, iar cele masculine – activitatea, independența, încrederea în sine, rezistența, egoismul.*

În baza asemănărilor și a deosebirilor dintre genuri, conform caracteristicilor calitative și cantitative, au fost modelate următoarele stereotipuri gender:

a) **activ-pozitiv:** *femei și bărbați inteligenți, harnici, curajoși, întreprinzători;*

b) **tradițional-pozitiv:** *femei și bărbați echilibrați, modești, responsabili, onești, sensibili, devotați;*

c) **activ-negativ:** *femei brutale, nervoase, invidioase, guralive, energice și bărbați agresivi, brutali, egoiști, incuți, infideli, băutori;*

d) **pasiv-indiferent:** *femei și bărbați leneși, neîngrijiiți, indiferenți, băutori, slabi de caracter, neechilibrați.*

Prin metoda analizei lexicale a limbii vorbite au fost construite noi stereotipuri gender, care determină asemănările și deosebirile dintre respondenții ambelor genuri și motivează supremația tradițională a bărbaților în modul patriarhal de trai:

a) **tradițional-lingvistic:** „(El) zâmbește ca o mireasă”, „e modest ca o fetiță”, „are un mers de fetișcană”. „(Ea) e puternică ca un bărbat”, „lucrează pentru doi”, „are o înfățișare bărbătească”;

b) **tradițional – de rudenie:** „Eaterina, fiica lui Petru Nour” (prenumele și numele tatălui), „Tatiana, fiica lui Nicolae Anton Crețu” (prenumele tatălui, prenumele și numele bunelului), „Valentin, fiul lui Dumitru Obadă” (prenumele și numele tatălui), „Constantin, fiul lui Vladimir Vasile Stoican” (prenumele tatălui, prenumele și numele bunelului), „Svetlana Ivanov-Popovici” (numele soțului și al tatălui), „Leonid Coval” (numele tatălui);

c) **patriarhal:** „vorbesc doi oameni și o femeie”, „plânge ca o muiere”, „tu ești cușmă-n casă sau șfartuh?”;

d) **modern-imitativ:** pentru femei – tendința de „a se îmbrăca ca la oraș”, „a vorbi și a imita manierile eroinei preferate”, „a îmbrățișa profesia la modă”, „a călători și a studia peste hotare”, etc.;

pentru bărbați – „*dorința de a deveni un nou moldovean*”, „*a se îmbrăca ca un om de afaceri*”, „*a se căsători nu în satul natal*”, „*a fi prieten cu străinii*” (oamenii care nu fac parte din cercul lor), „*a cum-păra un autoturism scump*”, „*a crea confort pentru părinți (în casa părintească)*” „*a se autoafirma prin participarea la acțiunile de caritate*”, etc.

Evoluția relațiilor sociogender, parțial definită contextual, oferă o modalitate de decodificare a noțiunilor privitor la relațiile în familie și de explicare a conexiunilor dintre formele de interacțiune socio-umană. Abordarea structural – constructivistă a fenomenului „relație – social – familie”, formează în permanență o identitate social-psihologică, care, după Emil Durkheim, argumentează că „individul nu are valoare decât prin societatea care îi dă funcție și conștiință morală” (Bejan-Volc, 2004, 178-179).

Așadar, familia reprezintă o comunitate de oameni uniți prin legături de căsătorie (rudenie) – soț, soție și paterne – părinți, copii. Ea îmbină într-un complex latura biologică cu cea socială.

Deci, familia reprezintă celula primară a societății, bazată pe legalizarea juridică a căsătoriei și pe îndeplinirea anumitor funcții ca cea: economico-gospodărească, procreativă, educativă, de socializare etc. (Ciobanu-Țurcanu, 2005, 363).

În cercetările noastre, caracteristicile genurilor, efectuate de către experți, se înscriu în conținutul tezelor unor specialiști în domeniu. „Atitudinea conștientă a femeii, afirma cunoscutul psiholog elvețian G. Jung, are în general un caracter personal mult mai strict decât cea a bărbatului. Universul ei este compus din tați și mame, frați și surori, soți și copii, prieteni și, numai ceva mai târziu, din carieră”. Psihologul K. Hornev menționează că „specialiștii au elaborat o psihologie a bărbaților pentru bărbați. Și femeia, și bărbatul în plan social tind să prezinte celorlalți imagini similare. Dar în acest aspect bărbatul, grație reprezentărilor sociale, stereotipurilor, prejudecăților etc., trebuie să corespundă unor așteptări, deosebite de cele la care urmează să se conformeze femeia”. Imaginea sau persoana ei trebuie să corespundă „omului forte”. Or „un bărbat adevărat” nu trebuie, pe de o parte, să plângă, nu trebuie să fie sentimental etc., pe de altă parte, trebuie să fie calm, dârz, tolerant, mărinimos, onest, etc. (Bejan-Volc, 2004, 166-170).

S-a constatat că femeia mult mai bine reușește să-și controleze emoțiile și le poate utiliza „eficacitatea” în diverse relații cu bărbații. O astfel de facultate le lipsește bărbaților. Acesta nu este un reproș la adresa genului opus, ci un dat, pe care trebuie să-l cunoaștem și de care trebuie să ținem seama. Constatăm o revenire neîntârziată sau poate o existență tradițională de permanență a celor spuse de Apostolul Pavel:

– Supuneți-vă unul altuia în frica lui Hristos... bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios (Corinteni, 14, versetul II).

Autorul susține ideea de respectare a pluralismului formelor social-culturale familiale, argumentând această teză (în baza cercetărilor de teren) prin schimbarea familiei rurale în perioada de tranziție la relațiile de piață, a democratizării societății și a influenței civilizației europene.

Astfel, dacă modelul de trai primit de multe familii rurale constituie o normă civilizată de relații intra și interpersonale, bazate pe tradițiile strămoșești, este cert, în primul rând, atingerea unui mod progresiv de viață familială, o continuitate de valori ale neamului, o formă de identitate dintre prezent și trecut etc. (Bejan-Volc, 2002, 12, 137).

În concluzie, menționăm că relațiile de rudenie țin direct de cultura unei civilizații, constituind un fenomen social prin excelență, ce reglementează viața unui grup, acesta având un statut obligatoriu pentru fiecare membru, el/ei „fiind sancționat/sancționați” pentru comportamente deviate de la normă. *Claude Levi-Strauss susține că în societatea umană înrudirea nu se stabilește și nu se perpetuează decât de și prin modalități determinate de alianțe.*

Termenii care intră în relație în cadrul celei mai simple structuri a rudeniei sunt tatăl, mama, fiul și fratele mamei. În cadrul acestei structuri fiind identificabile toate cele trei tipuri posibile de relații familiale, respectiv o relație de consangvinitate, o relație de alianță, o relație de filiație. Cu alte cuvinte, o relație de „frățietate” (frate – frate, frate – soră, soră – soră), o relație de la părinte la fecior de egalitate cu consangvinitatea și filiația, determinate biologic, a alianței, esențialmente socială, constituie determinative de rudenie.

Claude Levi-Strauss afirmă că „ceea ce conferă înrudirii caracterul ei de fapt social nu con-

stă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esențial prin care ea se separă de acesta”. De altfel relațiile sociale includ relațiile de rudenie (rudenia și înrudirea) și alături de obiceiuri, limbă, mitologie, forme de artă, structuri socio-economice etc. constituie un capitol aparte în orice tratat de antropologie culturală și socială sau etnologie, subiectul fiind bine tratat de către sociologi. Cu toate acestea, progresele în studiul relațiilor de familie nu se arată prea spectaculoase și concluziile adesea sunt divergente (Constantinescu, 2000, 29, 31, 45).

„În prezent o serie de forme și de funcții ale familiei sunt comune și constituie un element ce le unifică în timp”, – spunea savantul român N. Constantinescu. Toate formele de tipul: „relație-funcție”, „funcție-tip de rudenie”, „relație-tip de înrudire”, au o deosebită semnificație: se dezvoltă realmente și sunt niște fenomene într-un spațiu. De aceea, în organizarea cuplului conjugal oficializat (familie) noțiunile de „bărbat” și de „femeie” trebuie privite nu ca diferențe de sex, ci în dependență de asumarea fiecăruia din ei a funcțiilor de bărbat și de femeie. Funcția primară și esențială, căsătoria, la rândul său, răspunde unei pluralități de funcții care reglementează în timp și spațiu raporturile dintre indivizii diferitor grupuri sociale, legate prin relații de consangvinitate și de afinitate. Durabilitatea familiei sau permanența familiei în timp depinde de atitudinea față de căsătorie, de conceptul acestei căsătorii. Funcțiile sociale ale căsătoriei presupun și relațiile dintre părinți și copii, deci, rostul uniunii conjugale este de a-i proteja pe cei mici, de a le asigura bunăstarea materială și morală. Căsătoria, în toate timpurile, a avut o semnificație economică, care, și ea la rândul său, ține de noțiunea „spațiu”, prin implicarea în acțiunea realizării sale a unor categorii mai largi de oameni – familie, clan, vecinătate, sat etc. Este evident că societatea de familie funcționează în baza unei reguli, a căror respectare menține echilibrul intern al sistemului familial – multe pornind de la voința și responsabilitatea femeii, de la formele ei de manifestare (Constantinescu, 1987, 83).

Textul lucrării constituie o cercetare a modului de trai al unui popor, premisele acesteia fiind, pe de o parte, realitatea, „ca fiind o calitate a fenomenelor pe care le recunoaștem ca independente de viața noastră” și înțelegă „ca o certitudine că fe-

nomenele sunt reale și că au anumite caracteristici specifice, iar mentalitatea omului ține de universul simbolic conceput ca o matrice a tuturor înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale” (Berger, 1999, 114).

Nu încapă nici o îndoială că problemele semnalate în studiu ar merita o examinare mai amplă, dar aceasta ne-ar îndepărta prea mult de intențiile propuse, punctul de reper al căruia este civilizația și cultura ca fenomene (proces) circulare în timp.

Scopul pe care îl avem în atenție este că, cercetarea noastră va fi un model al realității moldovenești, a modului de viață, a relațiilor intra/interfamiliale etc., punctul de reper al căruia este *civilizația și cultura ca fenomene (proces) circulare în timp*. Ne-am propus să relevăm un model de adevăr științific cercetat și promovat de specialiștii din diverse domenii, ce au însușit mai multe moduri de înțelegere a practicii și teoriei etnologice și etnosociologice, a cunoașterii științifice la diferite etape de dezvoltare a societății moldovenești.

Literatura

- Bejan-Volc Iu. Cine suntem noi? Ce știm unul despre altul? Chișinău, 2002.
- Bejan-Volc Iu. Femeile din comunitățile rurale: tendințe și afirmări. Chișinău, 2000.
- Bejan-Volc Iu. Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău, 2004.
- Bejan-Volc Iu. Materialele de teren (anii 2000–2010).
- Berg P., Luckmann Th. Construirea socială a realității. București, 1999.
- Cojocaru N. Caracteristici sociodemocratice ale familiei contemporane moldovenești // Dezvoltarea umanității: impactul proceselor de transformare a societății contemporane. Chișinău, 2007.
- Constantinescu N. Etnologia și Folclorul relațiilor de rudenie. București, 2000.
- Constantinescu N. Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. București, 1987.
- Cornova – un sat de mazili. Seria nouă. București, 1993.
- Dicționar de sociologie. București, 1996.
- Ecosofia și perspectiva umană. Chișinău, 2005.
- Familia: probleme sociale, demografice și psihologice. Chișinău, 2005.
- Herseni T. Probleme de sociologie pastorală. București, 1941.
- Herseni T. Sociologia rurală. București, 1941.

Mauss M. Eseu despre dar. Iași: Polirom, 1997.
Miftode V. Elemente de sociologie rurală. București, 1984.

Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane, vol.12. Cluj-Napoca, 2004.

Paladi L. Introducere // Familia: Probleme sociale, demografice și psihologice. Chișinău, 2005.

Roșca A. Parametri principali ai socialului // Politica socială și problemele ameliorării calității vieții. Chișinău, 2002.

Șimandan M. Teoria cunoașterii sociale. București, 2002.

Ștahl H. Teoria și practica investigațiilor sociale. București, 1974.

Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice. Chișinău, 2000.

Зеленчук В., Попович Ю., Лоскутова Л. Традиций ши контемпораниетате. Кишинэу, 1977.

Rezumat

Subiectul cercetării temei constituie varietatea formelor sociale și culturale ale umanității și se referă la istoria creației omului, la procesele de dezvoltare a societății în genere, însușite prin înțelegerea a doi termeni – *civilizație și cultură*. Autoarea urmărește o legătură directă dintre cultura materială și cultura spirituală cu valorile tradiționale științifice prin intermediul cunoștințelor etnologice, etnosociologice, etnopsihologice, etnolingvistice etc. Baza experimentală, tipul de așezare umană, geografia teritorială etc., în cercetarea obiectivelor propuse este, în special, *satul*. Structura socială și culturală din comunitatea rurală este o rețea de acoperire a modului de trai, de formare și dezvoltare a institutului social – *familia*. Obiectul de cercetare se dezvoltă în jurul caracterului național al poporului moldovenesc, care este baza de argumentare a conceptului de cunoaștere științifică.

Cuvinte cheie: civilizație, cultură, comunitate rurală, determinativ științific, date epistemologice, gender rural, relații, funcții și raporturi, politică socială, valoare, cultură populară, tradiție, structură socială.

Резюме

Предмет исследования состоит в изучении разнообразия социальных и культурных форм жизнедеятельности человечества, которые относятся к

истории творчества человека, к процессам развития общества, в целом усваиваемых через понимание двух феноменов – *цивилизация и культура*. Автор прослеживает прямую связь между материальной культурой и духовными ценностями традиционной культуры посредством этнологических, этносociологических, этнопсихологических, этнолингвистических и других отраслей знаний. Экспериментальной базой для исследования поставленных задач является, в основном, *село*.

Социальная и культурная структура в сельском обществе отражает образ жизни, формирование и развитие социального института – *семьи*. Объект исследования раскрывается в контексте национального характера молдавского народа, являющегося основой для аргументации научно-эпистемологической концепции.

Ключевые слова: цивилизация, культура, сельская общность, научный детерминизм, эпистемологические данные, сельский гендер, функции и отношения, социальная политика, ценность, народная культура, традиция, социальная структура.

Summary

The subject of the research consists in the variety of social and cultural forms of humanity and the history of human creation, the processes of the society development, generally acquired through understanding the two terms – *civilization and culture*. The author traces a direct connection between material culture and spiritual culture with traditional scientific values through ethnological, ethnosociological, ethno-psychological, ethno-linguistic knowledge, etc. According to research objectives, it is the village that serves the experimental basis, the type of human settlement, geographic territory, etc. Social and cultural structure of the rural community is a network that covers lifestyle, the formation and development of a social institute, namely, the family. The research subject is considered in the context of the national character of the Moldovans, which is the basis for reasoning the concept of scientific knowledge.

Key words: civilization, culture, rural community, scientific determinism, epistemological data, rural gender, functions and relations, social politics, value, popular culture, tradition, social structure.

VIAȚA MOLDO-ROMÂNILOR DIN INTERFLUVIUL NISTRU-BUG-NIPRU: REPERE ALE ISTORIEI ȘI TRADIȚIEI

Introducere

Viața moldovenilor (moldo-românilor) transnistreni a fost oglindită de mai mulți specialiști autohtoni, cât și de cei din străinătate. În mod deosebit au fost investigate reperatele istorice, cum ar fi proveniența, traiul, tradițiile și obiceiurile, mai ales, cele originare din diferite zone (regiuni) din țările române, inclusiv din Serbia, Bulgaria, Macedonia, Grecia ș.a. Au fost făcute referințe despre începutul așezărilor satești din sec. XIV-XVI, despre apariția masivă a moldovenilor (și nu numai) în stepele nepopulate sau puțin populate din Nord-Vestul Mării Negre. A fost înregistrat folclorul popular, obiceiurile laice și bisericești, arta ornamentului (ștergare, mânișterguri, năframe, ii, perne, covoare, preșuri, păretare etc.). Au fost expuse condițiile nefavorabile ale păstrării identității naționale: interzicerea limbii natale române (moldovenești) în școală, biserică, în armată, în administrație, târguială etc.). La aceste acțiuni un impact mai arzător au avut evenimentele: Războiul ruso-japonez, Primul Război Mondial, Revoluția din Octombrie, al II-lea Război Mondial, mai apoi industrializarea, colectivizarea și răsculăcirea (forțată și nemărginită), emigrarea (blândă dar și forțată), represiile pe urmele răscoalelor (răzmerițelor).

Toți acești factori (dar și mulți alții) au dus la ucrainizarea, rusificarea limbii natale, a artei populare, a multor obiceiuri și tradiții, la deznaționalizarea elementului autohton, astfel către 1900-1950 multe din elementele tradiționale au dispărut, iar unele din ele s-au păstrat, având rădăcini mai trainice, cum ar fi: credința (icoane în fiecare casă), biserica (obiceiurile de Paști (vopsirea și încondeierea ouălor), Crăciunul și Anul Nou (hăitul, colindatul etc.); țesutul și cusutul unor piese ornamentale – ștergare, covoare, ii etc. Aceste obiceiuri încă mai există și în zilele noastre.

Însă, în linii mari, acei emigranți care au fost printre primii săteni au păstrat numai numele lor de familie: Serbular, Moldovanschi, Cherdivarenco, Ciobanov etc. și multe nume de origine pur română: Ciobanu, Moraru, Bucătaru etc.

Mărturii ale prezenței elementului valah în tot parcursul istoric al Transnistriei (Nistru-Bug-Nipru)

În primul rând aici vom folosi informații preluate din vechile legende: slave, ruse, române, polone, sârbe, bulgare, otomane, cât și unele date din istoria României (Țurcanu, 2007) din veacurile corespunzătoare până mai încoace.

În lucrarea anterioară (Șofranksy, 2002) tema studiului a fost parțial cercetată: arta populară, obiceiurile, tradițiile meșteșugurile etc. din Transnistria moldovenească (fig. 1-2). Au fost elaborate unele concluzii specifice zonei indicate. Cu timpul, au fost puse la dispoziție și alte surse interesante despre moldovenii, mai drept zis moldovenii-români, din întreg întinsul stepelor din interfluviul Nistru-Bug-Nipru. Încă până la era nouă legendele mărturisesc prezența dacilor dincolo de Nistru (Burebista până la Olvia – la Gurile Niprului) (Dragnev, 2001, 17). În secolele următoare se vorbea despre volohi (voloskaia zemlea: Statul bolohovean – *Statul volohovean* (1160-1240) (Dragnev, 2001, 32).

Din unele izvoare istorice am constatat că „În secolul al XIII-lea exista *Drumul bacilor*, pe care se slobozeau păstorii români; *Șleahul valahilor*, bătătorit de comercianții români; *Șleahul moldovenesc*” (Golopenția, 2006, 569; Dragnev, 2001, 38).

În 1450 Cozma Voloșin și Milesco Voloșin se stabilesc în *Valynia* (Golopenția, 2006, 571). A fost o așezare lângă Nipru, actualmente Ecaterinoslav, cu numele de *Cătunele volose* (Golopenția, 2006, 540), satul *Voloșenca* (Golopenția, 2006, 558), *Kut-Valah* (Golopenția, 2006, 566), *Voloscaia* – sat în județul Harcov (Golopenția, 2006, 566). Domnul Moldovei (Valahiei) Gheorghe Duca fost numit și hatman al Ucrainei (Transnistriei) (Dragnev, 2001, 71).

Raportul blagocinilor din 1793... aceste curți sunt valahe (Golopenția, 2006, 567). Un document din 1780 spune: *Sloboda, Slobozia Valahă* (Golopenția, 2006, 597).

În sec. XVIII a fost înființat satul *Voloscoe* la sud de Dnepropetrovsc (Golopenția, 2006, 125).

Existau zeci de sate cu denumiri: *Moldavca*, *Moldavanca*, *Moldova*, *Moldovanscaia* ș. a.

Amintim și de statul *Bolohovean* (*Volohovean*) în sec. XII–XIII, așezat pe Nistru-Bug (Dragnev, 2001, 32).

Răspândirea satelor majoritar moldovenești în Transnistria

Practic, toate regiunile și județele Transnistriei din interfluviul Nistru-Bug-Nipru au fost colonizate de păcurari, bejenari, emigranți (benevol și forțat). Cele mai populate de moldoveni (moldo-români) provin aproape din toate provinciile românești: Crișana, Dobrogea, Banat, Bucovina, Maramureș, Moldova (inclusiv Basarabia), Muntenia, Transilvania, Oltenia. Majoritatea localităților locuite de români le găsim în regiunile tradiționale a Ucrainei dintre fluviile Nistru-Bug-Nipru. Ele sunt Kerson, Ecaterinoslav, Taurida, Podolia. Însă localități românești existau și în vecinătatea guberniilor numite, cât și până la Kiev, Moscova, Caucaz, Kazahstan, Siberia, Răsăritul Depărtat.

Vom menționa și unele **Nume de familie a transnistrenilor proveniți din patria-mamă:**

Banat: Bănățeanu; Sârbu (Golopenția, 2006, 94); Lubenița (Golopenția, 2006, 88);

Bucovina: Bucovean, Cernăuțean (Golopenția, 2006, 94);

Dobrogea: Dobrogean, Silistrean, Carastan (Golopenția, 2006, 157); Bulgarul, Dobrovan (Golopenția, 2006, 94);

Moldova (Basarabia): Moldovan, Gâște mute, Mustață, Barcari, Bulat, Chiper, Todirașcu, Hârjău, Cibotaru, Cheptea – (Golopenția, 2006, 157); Basarab, Bârlad, Bârlădeanu, Botoșan, Căușan, Codreanu, Dorohoi, Lăpușnean, Lipcan, Orhei, Orheianu, Prutean, Romanescu, Roman, Săcureanu, Suruceanu, Sorocean, Tecuci, Ieșanu, Mămăligă (Golopenția, 2006, 94); Voloșin, Bălțeanu (Golopenția, 2006, 88);

Muntenia: Muntean, Dunăre, Josan, Țurcan (Golopenția, 2006, 94); Baciul (Golopenția, 2006, 88);

Oltenia: Oltean, Craiovean;

Crișana: Crișan;

Transilvania: Țurcan, Pană, Cotoi, Groza, Albu, Viteaz, Ardelean, Ocneanu, Ciobănelu, Spănu, Borșa (Golopenția, 2006, 157).

Limba maternă

Despre limba maternă vom releva faptul că datorită contactului neîntrerupt cu orașul și procesului de ucrainizare intensificat, mai ales, la începutul secolului XX românii au uitat progresiv limba maternă. Astfel, în s. Bulgarca bătrânii și maturii mai vorbeau românește iar tinerii și copiii foarte puțin, sau aproape deloc, iar când se întâmplă să vorbească și moldovenește, cel puțin o treime din vocabular era ucrainean. Din informațiile culese și din folclorul local, s-a constatat că limba celor mai bătrâni se apropie de limba arhaică din Muntenia de Nord sau din alte provincii (Golopenția, 2006, 38).

Despre situația socială a transnistrenilor ne informează și una din dispozițiile Guvernului Rusiei, care a cunoscut un regim de robie agrară, numit **Ulânie**, citez explicația acestui termen: „Pământul era al împăratului și din el ne da și nouă trei desetine de familie. Tata trei zile robotea acasă, da trei zile în *cazna*. Lucra și vara și iarna”. Acest regim a funcționat mai bine de două secole și jumătate (1600–1861) (Dragnev, 2001, 38).

Această epocă persistă în amintirea bătrânilor, în primul rând prin cnuturile roșii cu care au fost bătuți părinții lor, prin regimul comun de lucru, într-o oarecare măsură, după opinia lor, similar cu cel sovietic de mai târziu, cât și prin robia materială și morală. În 1861 s-a desființat *ulânia* (Dragnev, 2001, 120).

Răscoala

În anul 1929 în satele românești a fost dezlănțuită răscoala transnistrenilor contra bolșevicilor, fiind motivată de ordinul guvernului bolșevic ca locuitorii să „treiere pâinea la grămadă”. Guvernul bolșevic vroia să recruteze oamenii de la sate pentru ai înfrânge pe „contrarevoluționari”. Însă lumea s-a ridicat împotriva bolșevicilor „în drept bolșevici”, dar au fost împușcați din „obrezuri”. Bolșevicii au ripostat cu detașamente de cavalerie. Apoi au trimis un tren blindat și răscoala a fost înăbușită (Golopenția, 2006, 24; Dragnev, 2001, 133).

Colectivizarea

Tot în acest an 1929 s-a început colectivizarea, care a lovit greu satele etnice românești din Transnistria (Dragnev, 2001, 168). În unele sate mai bine de jumătate de locuitori aveau să ajungă *răsculăciți*. Foametea din 1932–1933, următoarea

etapă a colectivizării, a secerat sute de vieți omenești la sate. Multe familii au fost deportate sau scoase din case și nevoite „să-și ia lumea în cap”, sau au murit de foame (Golopenția, 2006, 158). Într-o astfel de atmosferă era natural să se distrugă conștiința națională, iar datinile să piardă puțin câte puțin din puterea circulatorie, mai ales că regimul sovietic lupta pe toate căile pentru distrugerea oricărei „rămășițe” tradiționale (Golopenția, 2006, 159).

Foamea din 1932-1933

(Exemplu din satele din regiunea Vosnessensc și Transnistria)

O altă năpastă asupra populației transnistrene a fost foamea din 1932–1933, când au murit în satele Bulgarca, Racova și Novogrigorievca circa 800 locuitori, și în urma căruia au rămas pustii sau au fost dărâmate aproximativ 250 case, din declarațiile unui mare număr de informatori reiese că nu s-a datorat atât anului agricol slab, cât, mai ales, faptului că autoritățile n-au lăsat aproape nimic locuitorilor pentru întreținerea lor. Astfel, învățătorul Alecu Staranov, originar din Novogrigorievca, declară că era mult grâu în magaziiile satului, dar cine se apropia de ele era împușcat. De asemenea învățătorul Zelenciuc, membru al partidului comunist și director al școlii primare, precum și tractoristul Silistreanu, declară că în anul foametei s-a dat ordin ca locuitorii să predea tot grâul pe care-l aveau. Contravenienții erau împușcați (Golopenția, 2006, 43).

Răsculăcirea sau lichidarea țăranilor gospodari

(Exemplu în satele din regiunea Vosnessensc și din stânga Nistrului)

Un alt dezastru asupra poporului a fost răsculăcirea sau lichidarea gospodarilor înstăriți, care s-a început în 1927, iar în 1929 era în toi. Ea consta în intrarea în colhozuri, contribuirea exagerată de cereale, bani etc. Pentru neexecutare li se sechestra averea și erau condamnați la deportare în Caucaz, Marea Albă, Siberia). Un informator spunea: „Am luat torba și am ieșit din sat și am plâns. N-am avut de mers nicăierea”. Alții au preîntâmpinat această situație, părăsindu-și averea și plecând în lume. De pe urma răsculăcirii au plecat din Racova 50 familii „duși” (deportați) și cam 200 familii „s-au rășchirat singuri”. „Rășchirarea” aceasta a fost mai mare în satele românești bogate. La Mărciuleasa,

din 900 familii au rămas 150 (Golopenția, 2006, 26; Dragnev, 2001, 133, 168).

Cătănia. Armata. Moscălia. Războiul

(Golopenția, 2006, 592; Dragnev, 2001, 121)

Românii nu se puteau împăca cu obligația de a servi unei țări streine, ba chiar dușmane neamului lor. De aceea, autoritățile rusești erau nevoite să-i prindă cu arcanul pe bărbații tineri și să-i țină în serviciu până la 25 de ani. Evident că mulți dintre ei nu mai sperau că se vor reîntoarce. Despre aceasta ne vorbesc următoarele versuri: Frunză verde măr domnesc, / Eu, puicuță, mă pornesc. / Mă pornesc la moscălie și de-acolo-n bătalie... / Îmi las casa, îmi las masa, / Îmi las nevasta frumoasă. / Îmi las vaci, îmi las și boi, / Îmi las turmele de oi, / Nu știu de-oi veni-napoi.

Plecarea recruților se făcea cu o ceremonie deosebită... La despărțire se îmbrățișau cu lacrimi în ochi...

Rămâi, mamă, / Rămâi, tată / Rămâi, soră, / Rămâi, frate / Rămâi, puică sănătoasă / Că eu mă duc de-acasă. / Mă duc diparte / Cu pușca-n spate / La granița turcului / Unde-i rău voinicului.

Rusia recruta moldoveni, ale căror calități vitejești au fost recunoscute de Bogdan Hmelnițki, de Petru cel Mare, și chiar de regele Suediei. Unii din ei au ajuns până în Manciuria.

Taci, dragu mamei, nu striga, / Că nimeni nu te-a asculta / Că tat-to nu-i acasă. / Îi în Manciuria, la loc diparti / Unde cartea nu răzbatii...

Mulți alți moldoveni erau duși pentru a lupta în „Iaponia”, la granița Chitaiului și în Caucaz:

Frunzișoară di alcaz, / Lungu-i drumu la Cavcaz. / Lungu-i drumu și bătut. / Nu-i bătut de car cu boi, / Da-i bătut de recruți noi, / Moldoveni di pi la noi...

Războiul de la 1877–1878, cât și cel din 1914–1918, cât și cel din 1941–1945 i-a purtat pe românii transnistreni cu armata rusească până în Moldova, Muntenia și mai departe.

Biserica și religia

(Exemplu: s. Mărculeasa, reg. Vosnessensk)

(Golopenția, 2006, 64; Dragnev, 2001, 112), (fig. 5)

Sub regimul țarist biserica primise teme nice împuterniciri, școlii revenindu-i un rol secundar și subordonat. Sub regimul bolșevist biserica a fost separată de stat și, la început mai moderat, apoi mai

accentuat pentru ai anihila scopurile, s-a inaugurat și întreținut o propagandă antireligioasă, mai eficientă decât orice măsură administrativă. Localul bisericii, după ce câțva timp a fost utilizat pentru spectacole, a fost dărâmat din inițiativa exterioară satului. Preotul a slujit până în 1928, când a părăsit satul din pricina persecuțiilor. Roadele acțiunii antireligioase n-au întârziat (aa. 1940) religiozitatea se prezintă astfel: bătrânii sunt religioși, găsindu-se totuși printre ei unii care explică noua orientare a tineretului; maturii sunt divizați în: indiferenți, atei și antireligioși, extrem de puține cazuri de credincioși; tineretul până la 35 ani e solid atașat noii concepții despre lume și viață, profesată de regimul comunist.

Repere etnografice:

Locuința (Golopenția, 2006, 43; Dragnev, 2001, 131), (fig. 3-4).

În multe sate cercetate a fost constatat un singur tip de casă, starea materială, prin conținutul interiorului și prin dependente. Interiorul casei cuprinde o tindă, bucătărie (cuhne), casa mare (comnată) și casa mică (spalnie). Pe lângă casă se găsesc următoarele dependente: pivniță (pohrib), grajd (poiată), șopron (zacam) și magazie (cămară). Primul material de construcție este piatra. Casele sunt învelite cu trestie, papură, paie sau țigla. Colectivizarea și foametea din 1933 au condiționat oarecare modificări în gospodărie și locuință. Astfel, magazia, șopronul și uneori grajdul dispar și una din încăperile casei, casa mare este transformată în cămară sau grajd. De aici au rezultat trei tipuri de casă, după utilizarea dată încăperilor: tipul 1, casă de om nevoiaș, care n-a mai revenit la starea anterioară; tipul 2, casă de gospodar mijlociu, care s-a refăcut în oarecare măsură; tipul 3, casa gospodarului cu ocupație anexă, care s-a resimțit în cea mai mică măsură.

Casa mare, sau *comnata* mult timp semăna cu *casa curată*, *casa mare* ș. a. din provinciile materne. Era împodobită cu zestre, covoare, mânișterguri, piese de port, icoane etc., ca după colectivizare multe din ele să dispară.

Meșteșugurile în Transnistria (Nistru-Bug) erau în prosperare: confecționarea obiectelor de uz casnic (unelte gospodărești, îmbrăcăminte, încălțăminte, coșuri împletite etc.) Deosebit de răspândit era meșteșugul țesutului. Postavurile, țesăturile, prosoapele, covoarele, brâiele și alte

articole țesute (fig. 9-11) se distingeau printr-o calitate înaltă și erau solicitate de populația locală (Dragnev, 2001, 128).

Portul popular (la românii din Transnistria) (Golopenția, 2006, 20; Dragnev, 2001, 125, 150).

Pe la 1900, costumul tradițional (fig. 6-8) era pe cale de dispariție. Totuși, informatorii au mai apucat atunci, la bătrâni, elemente de port la populația românească din jurul Vosnessenskului. Cei ce mai îmblau în piese de port erau vestiți, distonau de restul satului. La Alexandrovka, la vremea cea, bătrânele mai purtau cămăși cu mâneci lungi și largi, împodobite cu cusături și cu crețuri la gât. Peste cămașă purtau un *șarafan* fără mâneci, strâns la talie și de la mijloc cu crețuri. Unele femei țineau ca să se vadă jos cusăturile cămășii, altele acopereau pe de-a-ntregul cămașa. Părul îl purtau împletit în *gâțe* pe care le răsuceau cât un pumn și le așezau „ca un corn” pe fiecare tâmplă. Se legau cu șterguri subțiri de bumbac, cu cusături la capete, pe care le lăsau să atârne jos. Picioarele erau încălțate în opinci. Pe acestea le mai purtau unii din cei mai bogați, când se duceau la lucrul câmpului, și săracii.

Bărbații se purtau „șine cum șela”. Cei bătrâni umblau în cămăși de pânză, care la unii mai avea cusături la guler și la brățări la mâneci. Izmenele erau tot de cânepă sau de bumbac. *Șalvarii* erau largi de materie, legați sus cu o sfoară numită *bârneț*. În zilele de lucru mai purtau deasupra, în anotimpurile reci *sucmane* totdeauna albe, făcute din lână de oaie. De sărbători purtau *zăboane* lungi de materie cu guler, se mai întâlneau bătrâni umblând cu *opinci cu oghel* legate cu ațe negre ori curele.

Anul Nou (Satele românești la Est de Bug) (Golopenția, 2006, 169).

Datinile de Anul Nou le începeau copii. În ajun se adunau în grupuri de câte trei până la cinci și mergeau „de-a hăitul”. Cel mai isteț dintre ei spunea „cetărala”, altul „zuruia” din clopoțel, iar ceilalți „hăiau”. Unul dintre ei purta pe umeri un plugușor de lemn, la care erau legate câteva fire de busuioc și, uneori, o „miniștergură”. În noaptea de Anul Nou îmblau „de-a hăitul și flăcâii. Se grupau câte cincișase sau mai mulți și luau casele „măhalei” la rând. Câteodată și maturii umblau cu plugușorul (hăitul).

Deja înainte de războiul trecut nu se „hăia” (nu se făcea plugușorul). Hăitul se făcea numai cu „clopoțel” (Golopenția, 2006, 23).

Crăciunul (Golopenția, 2006, 170)

Șiragul datinilor de Crăciun îl inaugureau copiii, care, în ziua de Ajun, umblau „cu viceră” sau „cu prânzu”. În această zi, părinții își trimeteau copiii la rudele mai apropiate – nănași, bunici, frați sau surori mai mari, moși, mătuși etc. Încărcați cu o legătură, în care mama punea diferite daruri: un colac, o turtă, două-trei „perijoace”, câteva „hruși” (pere), covrigi, „canfete” (bomboane). Tot în ziua de Ajun copiii erau trimiși cu daruri la baba care-i moșise la naștere, oferindu-i din partea părinților „sală” (slănină), cârnați, colaci, horilcă. După ce intrau în ogradă, unul din flăcăi întreba la fereastră „Se poate să colindăm?”. Răspunsul era întotdeauna afirmativ.

De **Sfintele Paști** locuitorii vopseau ouă, coceau pască, cozonac, le sfințeau la biserică. În sat se făcea scrânciob și dans „joc”. Cu timpul acest obicei a diminuat pe la 1900 mai mult semăna cu cel ucrainesc.

Jocul și hora

La 1900 jocurile erau aproape complet ucrainene sau urbane. *Hora*, căreia i se zicea „dans”, se păstrase în cadrul ceremoniei nunții. Jocurile erau *holendra* (*ciuleandra*), *polica*, *vals*, *hopac*, *șir* (*vier*, *cadrel*), *corcoveac*, *spodispaneț*, *corobâcica*, *narecenski*, *step*, *ticheanca* și pentru bărbați *cazaciocul*.

Nașterea, botezul și cumetria (Golopenția, 2006, 23, 44).

Odată ce religia era persecutată, botezul se făcea clandestin. „Cumătriile” ce se țineau după botez erau prilej de a se organiza petreceri „huleai”. Și ca și la înmormântări bătrânii beau vin, tinerii rachiu ucrainesc „horilca”.

Căsătoria, cununia, nunta (Golopenția, 2006, 221).

Starostele îmbrăcat în haine noi merge la părinții fetei să „târguiască” mireasa, adică *înțelegera*. Aici se stabilește scenariul nunții: numărul de legători (ștergare, mânișterguri, tulpane, sovoane, basmale), „darurile” (mirelui, socrilor mari, rudelor apropiate ș.a.), muzica etc.

Sâmbătă seara, vorniceii, gătiți și legați cu basmale, cu ploscă (vin sau rachiu) în mână, invită sătenii la nuntă.

Petrecerea (numită propriu-zisă) o începe nașul, apoi se fac orânduiele „așa cum se cuvine, conform obiceiului din moși strămoși”.

Apoi urmează obiceiul *Coraghia* – înmânarea darurilor.

Duminică vorniceii însoțesc mirele și mireasa la biserică, unde se oficiază slujba religioasă (cununia). După cununie nuntașii vin la casa miresei, se face *jocul*, apoi sunt invitați la masă. Se rostesc conocăriile. După masa cea mare începe „danțul”, adică, cum i se spune la noi „jocul”.

Moartea, înmormântarea și pomenirea (Golopenția, 2006, 23).

Relativ mai bine s-au păstrat manifestările tradiționale din „zona de durere” a vieții (decesul), bocetele și descântecele. Se bocea când mortul „ședea pe laiță și când era la groapă”. În bocete mortului „îi spuneau traiul”. Deseori, erau bocitoare anumite năimite. Înainte de a începe bocetul, ele spuneau „pe uscă n-ai ohotă”. O informatoare constată că „să bocească știu mai toate femeile”; „auzeam cum bocea și mă învățam”. La înmormântări se bocește și acum, „de huieste satul”.

În regiunea Vosnessensk prilej pentru „huleai” (mese cu băuturi) erau praznicele de după înmormântări, când oamenii din mahalaua mortului făceau ospăț trei zile la rând. Cei mai bătrâni, consumau vin; cei mai tineri s-au obișnuit cu rachiu ucrainenilor „horilca”.

Concluzii

Populația valahă (moldovenească, moldo-română sau română) provine (prin deplasări, emigrări, deportări etc.) în mare parte din Moldova – Basarabia, dar și din celelalte regiuni populate de români: Banat, Bucovina, Crișana, Dobrogea, Muntenia, Oltenia, Transilvania etc.

Dacă la începutul exodului acești „bejenari” păstrau obiceiurile și tradițiile strămoșești, către 1900 puține obiceiuri s-au păstrat: gospodăria, locuința, credința (icoane în fiecare casă), unele piese din portul popular, din țesături (ii, mânișterguri, covoare etc.). Jocul a devenit danțul ucrainean.

Viața strămoșească s-a manifestat prin vitejia multor moldo-români, care s-au evidențiat în tot cursul anilor.

Literatura

Băieșu N. Folclor românesc de la Est de Nistru, de Bug, din Nordul Caucazului. Vol. I. Chișinău: Tipografia Centrală, 2007.

Băieșu N. Folclor românesc de la Est de Nistru, de Bug, din Nordul Caucazului. Vol. II. Chișinău: Tipografia Centrală, 2007.

Chirtoagă I. O istorie a regiunii transnistrene din cele mai vechi timpuri până în prezent. Chișinău: Civitas, 2007.

Dragnev D. ș. a. Din istoria Transnistriei. Chișinău: Civitas, 2001.

Golopenția A. Români de la Est de Bug. Vol. I. București: Editura Enciclopedică, 2006.

Golopenția A. Români de la Est de Bug. Vol. II. București: Editura Enciclopedică, 2006.

Ionescu C. A. Colinde din Transnistria. Chișinău: Editura Știința, 1994.

Șofransky Z. Ștergarul tradițional moldovenesc. București-Chișinău: Editat Vavila SRL, 2002.

Țurcanu I. Istoria ilustrată a românilor. București-Chișinău: Litera-Internațional, 2007.

Лукьянец О. С., Калашникова Н. М. Молдавские коллекции в сборниках Государственного музея этнографии народов СССР. Кишинэу: Штиинца, 1990.

Rezumat

Studiul reprezintă un scurt istoric al populației moldovenești (moldo-române) din stânga Nistrului, inclusiv din regiunea stepelor dintre fluviile Nistru-Bug-Nipru. Accentul a fost pus pe aspecte ale vieții cotidiene și a celei din cadrul festiv a populației moldo-române (emigranți din Moldova istorică, din Basarabia, precum și din alte zone românești: Muntenia (Țara Românească), Oltenia, Banat, Crișana, Transilvania, Bucovina, Dobrogea etc.). Au fost relevate condițiile nefaste, care au dus la degradarea multor obiceiuri, datini, a limbii de origine etc. Au fost analizate crâmpoșele din cultura materială și imaterială (gospodăria, portul popular, obiceiuri și tradiții autohtone etc.) din spațiul vizat.

Cuvinte cheie: armată, război, limba maternă, nume de familie, locuința, meșteșuguri, port popular, obicei, Crăciunul, Sfintele Paști, botezul, căsătoria, nunta, înmormântarea.

Резюме

Данная работа представляет собой краткий исторический очерк о молдавском (молдо-румын-

ском) населении, заселившем в давние времена земли на левобережье Днестра, в том числе плодородные степи ареала Днестр-Буг-Днепр. Главное внимание было уделено жизни и деятельности поселений молдаван (эмигрантов из исторической Молдовы и Бессарабии, а также из других регионов Румынии: Мунтения – Цара Ромынякэ, Олтения, Банат, Кришана, Трансильвания, Буковина, Добруджа и др.). Были выявлены негативные факторы, которые привели к постепенной утрате многих черт национальной культуры: обычаи, обряды, язык и т. д. Были исследованы аспекты материальной и духовной культуры данного ареала (хозяйство, жилище, национальная одежда, обычаи и традиции местных жителей) .

Ключевые слова: армия, война, родной язык, фамилия, жилище, промыслы, народная одежда, обычаи, Рождество, Пасха, крестины, женитьба, свадьба, похороны.

Summary

The study is a brief history of the Moldovan population (Moldovan-Romanian) from the left side of the Dniester, including steppe region between the rivers Dniester-Dnieper-Bug. The emphasis was put on the everyday life aspects of the population (migrants from historic Moldova, Bessarabia and also from other Romanian areas: Muntenia (Tsara Romaneasca), Oltenia, Banat, Crisana, Transilvania, Bucovina, Dobrogea, etc.). There have been revealed adverse conditions leading to the degradation of many peculiarities of national culture: traditions, rites, language, etc. Fragments of tangible and intangible cultural heritage of the region were analyzed (household, dwelling, national costumes, customs and local traditions, etc.).

Key words: army, war, native language, family name, house, craft, costume, tradition, Christmas, Holy Easter, baptism, marriage, wedding, funeral.

ANEXE



Fig. 1. Transnistria, 1941 (Golopenția, 2006, 120)



Fig. 2. Harta așezărilor moldovenești de la est de Nistru (Golopenția, 2006, 57)



Fig. 3. Casă din Velicoserbulovsca-Elanet-Nicolaev (Băieșu, 2009, 538)



Fig. 4. Casă tradițională din Șabanovscoe-Seversc-Crasnodar (Băieșu, 2009, 536)



Fig. 5. Biserica (sec. XVIII) Novomirgorod, reg. Chirovograd (Băieșu, 2009, 539)



Fig. 6. Complex de îmbrăcăminte de sărbătoare la est de Nistru (Băieșu, 2009, 495)



Fig. 7. Costum de mireasă r. Camenca (Băieșu, 2009, 499)



Fig. 8. Generații ale unei familii de țărani din Podoima-Camenca (Băieșu, 2009, 489)



Fig. 9. Năfrămiță s. Podoimița, r. Camenca (Șofransky, 2000, 227)



Fig. 10. Mâniștregură s. Podoimița, r. Camenca (Șofransky, 2000, 226)

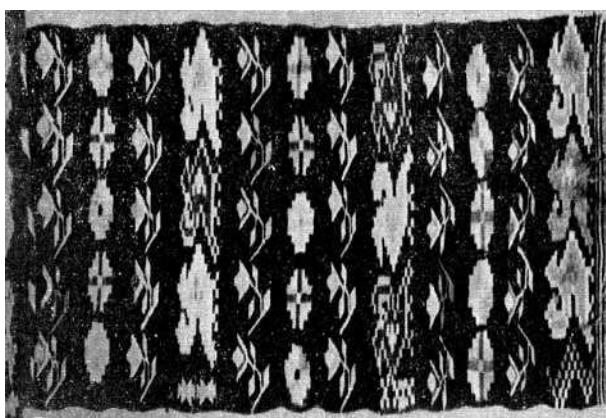


Fig. 11. Lăicer, sec. XIX, s. Vancicauți, reg. Hotin (Luchianeț, 1990, 77)

THE LAND AND IDENTITY OF THE YUKAGHIR¹

Spirits of the Land

The surrounding land or space plays an enormous, if not basic role in the existence of every human group, be it a small local entity or a great nation. Most theoreticians of nationalism and ethnicity refer to the concepts of “homeland,” “locality,” or inhabited space. Human communities may be studied from various standpoints and defined in terms of their common culture, common past, or symbolic values. The surrounding space, however, remains something eternal – it witnesses the lives of many generations and constitutes the most permanent element of what may be called the inhabited landscape. This is strikingly evident in the case of small hunter-gatherer groups whose lives are highly dependent upon nature. In what follows we will investigate the significant role played by space and its perception, looking at the example of a very small Siberian ethnos known as the Yukaghir.

Who are the Yukaghir?

The Yukaghir are the oldest known inhabitants of Yakutia (the Sakha Republic), which nowadays forms part of the Russian Federation. Their tribes still inhabited large tracts of this region as recently as the 17th century, with a population of approx. 5000. Starting from the 13th–14th century the Yukaghirs were gradually pushed northward by wandering Manchurian peoples, and then by the Yakuts and Russians.

Such pressure ultimately led to the near total disappearance of the Yukaghirs, e.g. from imported diseases. Presently the number of the Yukaghir living in Russia stands at over 1500, including 1100 individuals within Yakutia, where they have survived in two areas in Upper and Lower Kolyma.

The Yukaghir from Upper Kolyma live mostly in the settlement of Nelemnoe on the Yasachnaya River and in Zyryanka, the capital of the region. Their traditional activities include hunting, fishing, and gathering, which is why they are often described as the “forest Yukaghirs” or “river Yukaghirs.” The “tundra Yukaghirs” from Lower Kolyma, in turn, live mostly in the settlement of Andryushkino on

the Alazeya River and in Chersky, the center of the ulus (administrative district).

They are hunters, fishermen, and gatherers like their Upper Kolyma kinsman, and also rear reindeer.

Yukaghir lands through the ages

Today it is difficult to reconstruct the exact size of the original Yukaghir territory, but available sources indicate that Yukaghir tribes (or even peoples) once inhabited enormous tracts of Yakutia. Individual clans would roam from place to place along the rivers they controlled, spending only the coldest months in permanent settlements with winter shelters. Subsequent epidemics and tribal wars caused the Yukaghirs to either gradually die out or become assimilated, as their territory was taken over by incoming Evens and Yakuts. Only two pockets survived into the early 20th century, inhabiting the Kolyma basin and then consisting of just several hundred individuals.

Once Soviet authorities reached these far northern regions, the Yukaghir land was collectivized. Permanent settlements were built for these “new citizens” and so-called cooperatives were established, under which cooperative employees retained their private possessions but paid part of their collectively earned income to the state. At that time, the Yukaghir from Lower Kolyma lived in the settlement of Tustakh-Sen on the Chukocha River and worked in a cooperative called “the Oduls of Chukocha” (“Odul” being a Yukaghir word for “Yukaghir”).

Their Upper Kolyma kinsmen, in turn, lived on the Yasachnaya River in Nelemnoe and on the Korkodon River, forming the “Yukaghir” and “Luminous Path” cooperatives. In the late 1930s these enterprises were turned into kolkhozes (collective farms). Individual property, including hunting and fishing grounds as well as reindeer pastures, was then made collective. Nevertheless, in practice organized groups of fishermen, hunters, and herdsman still worked on the land of their ancestors. More serious changes were caused by the process of centralization, when smaller settlements were eliminated

and people were moved to larger ones, considered to be more progressive. Thus in the 1950s the Yukaghirs from Tsutakh-Sen went to live 100 km away in Andryushkino, where they became a minority among Evens and Yakuts. As Yukaghirs were no longer able to exploit their distant former territories, they received new land from the authorities of the sovkhos (the state-owned entity which by then had replaced the kolkhos). The Yukaghir from Nelemnoe, however, had their settlement moved only several kilometers downriver.

Although the established sovkhos had assumed ownership of the Yukaghir territories, it did not interfere with their exploitation and native inhabitants could still hunt and fish the land of their ancestors. Newcomers, on the other hand, were permitted to exploit the territories of their kinsmen and relatives.

Difficult comeback

The collapse of the Soviet system in the early 1990s led to the demise of the sovkhoses, which had to be replaced with something different. Their replacements in Yakutia were called “national communities”, which assumed control of the collective farms. Even parceling out the former sovkhos property and stock proved to be an enormously difficult challenge, as it was hard to determine who had contributed what to the former collective, i.e. who deserved to be given how much back. The same problem pertained to land.

The land of the Yukaghir living in Andryushkino was relatively remote, so the Yukaghir community regained it relatively easily. Unfortunately, due to the high transport costs only few people can afford to exploit these areas at the moment. While there is a plan to rebuild the old settlement of Tsutakh-Sen and to relocate the Yukaghir people there, this seems unfeasible not just for financial reasons but also in view of the ethnic intermingling of the local inhabitants and their extended residence at Andryushkino.

The land of the Yukaghir from Nelemnoe, in turn, constituted the 2/3 of the whole ulus (administrative district), and moreover featured a gold mine. For over 10 years the community was refused ownership of this area and was only allowed to exploit it. Since the land officially belonged to

the ulus and everyone was therefore entitled to use it, inhabitants from other settlements and villages started to hunt and fish there without seeking the Yukaghirs' permission. Only a few years ago did this Yukaghir community regain ownership of a much smaller area of land (e.g. with the gold mine excluded), its wild game decimated.

Even in the Soviet era, the use of specific land was governed by rules laid down by law. If a person wanted to cross someone else's territory or hunt there, they had to ask the owner for permission and recompense him in some way, e.g. by sharing the spoils. In those days the state provided free transport even to the most far-flung fishing and hunting grounds. At present, however, many people cannot afford to reach these places. In practice, this means that affluent individuals are taking over more and more territories that remain unexploited by their rightful owners, without asking permission. This frequently leads to local conflicts and it violates a system that has survived through the centuries.

Living land

Like other peoples living in close communion with nature, the Yukaghir perceive the natural world as being spiritually active. They believe that every element of the surrounding environment has its resident spirit: be it a tree, rock, animal, etc. This also applies to their inhabited space, perceived through the prism of “localities” (Russian *mestnosti*), each of which possesses a guardian spirit. Some of the localities that have made a specific mark in human memory have been known for generations, some of them even appearing in local legends. These are usually places where some special, supernatural event has occurred. They are usually identified with the apparition of a guardian spirit who may award or punish the hunters entering his territory. Such locations may also commemorate a battle between shamans, someone's suicide, an unhappy love, an act of bloody revenge, etc.

Each such locality has its own character. Consequently, while certain people can safely enter a given territory, others may literally be “rejected” – unwelcome in a place or even killed for entering. Moreover, some localities have guardian spirits that are hot-tempered and often manifest their presence, while others are passive and may be passed by with indifference. But irrespective of how “active” a given

place may be, hunters should ask its guardian spirit for permission to hunt there. They make a symbolic offering by throwing some food, alcohol and a cigarette into the fire while requesting a good hunt. A hunter who spends a longer duration in given hunting grounds may enter into a special relation with the guardian spirits. With time, this familiarity grows greater and the hunter may have dreams in which the spirit shows him where to find a gift, e.g. a moose to be hunted.

However, we should bear in mind that an ethnic landscape of this sort represents an ongoing process: changing not only physically, such as with a diverted river course or drained marsh, but also becoming enriched with the experiences of subsequent generations. Some localities may simply disappear when people forget about them, places may change their name, and new localities may arise.

The Yukaghir have an extraordinary attitude towards these localities, usually referring to them as “mothers” or “fathers.” Since offending one’s parents is not permitted, the Yukaghir are bound by a code of custom here, too – requiring them to behave properly and make offerings, forbidding them from littering, shouting, and most importantly overexploiting the places. They must use these lands according to their individual needs, so as to ensure their own survival.

Space and identity

The surrounding lands, spaces, and landscape largely define who we are. In the case of the Yukaghir such factors act as particularly good determinants of identity, since the people can be divided into groups along various spatial lines: i.e. the “forest Yukaghirs” vs. the “tundra Yukaghirs,” those living in Upper vs. Lower Kolyma, on the Yasachnaya vs. Alazeya Rivers, in Nelemnoe vs. Andryushkino. Such designations draw distinctions in terms of the activities of the local people and the places they live (rivers, taiga, tundra, etc.).

Simultaneously, the traditional activities of the Yukaghir are determined by the landscape they inhabit, where no one can earn a living working in an office or factory and where the only possible activities are hunting, fishing, and reindeer rearing. The Yukaghir themselves often stress that their place is in the taiga and tundra and that they cannot imagine any other life. This is also a source of pride, as they

proudly call themselves the most “taiga” and “tundra” nation in the world. And it is true that despite the advances of civilization and technology, their lives do not differ significantly from those of their ancestors.

Moreover, it seems that their identity has managed to survive solely thanks to these traditional activities, which have distinguished the Yukaghirs from the neighboring groups. They did not rear horses or cattle like the Yakuts, and their reindeer rearing was not as developed as that of the Evens or Chukchi. We can conclude, therefore, that that most elements forming the essence of being a Yukaghir are literally rooted in their land.

Rezumat

În articol este prezentat rolul spațiului și perceperea lui în procesul de formare a identității etnice. Autorul face o prezentare a istoriei răspândirii iukaghirilor, concepțiilor despre spiritele mediului înconjurător, ocupațiile lor tradiționale, care îi deosebesc de grupurile etnice învecinate (iakuți, ciukcea etc.). Autorul ajunge la concluzia că elementele principale ale identității iukaghirilor sunt legate nemijlocit de mediul lor de existență.

Cuvinte cheie: iukaghirii, spirite, spațiul, localitatea, identitatea.

Резюме

На примере юкагиrow в статье освещается роль пространства и его восприятие в формировании идентичности. Автор рассматривает историю расселения юкагиrow, их традиционные представления о духах окружающей среды, традиционные занятия, которые отличают юкагиrow от соседних этнических групп (якутов, чукчей и др.). В статье делается вывод о том, что основные элементы юкагирской идентичности связаны с их средой обитания.

Ключевые слова: юкагиры, духи, пространство, местность, идентичность.

Summary

The paper deals with the role of space and its perception in the process of identity formation, looking at the example of the Yukaghir. The author considers the history of their settlement, traditional beliefs concerning the spirits of the surrounding environment, traditional activities distinguishing them from the neighbouring groups (the Yakuts, the Chukchi, etc.). The author concludes that the basic elements of the Yukaghir identity are rooted in their land.

Key words: Yukaghir, spirits, space, land, locality, identity.

О НАЗВАНИИ И САМОНАЗВАНИИ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ МОЛДОВЫ

Русских старообрядцев, проживающих на территориях современных Молдовы, Румынии, Украины (территории бывшей Южной Бессарабии и северной Буковины) и частично в Болгарии, традиционно называют *липованами*. Термин *липоване* уже в XVIII в. встречается в практике самих старообрядцев (к примеру, старообрядческий лжеархиерей Анфим (?–1756) в прошении к молдавскому митрополиту Якову в 1756 г. подписывается: «Смиранный Анфим, архиепископ Кубанский и Хотинской Райи Липовень»); применяется в молдавских документах (в известном «Сказании о молдавских раскольниках» (1740-е гг.) в челобитной боярина Чилибима на имя господаря говорится о «селах липованских» и др.); редко, но встречается в русском делопроизводстве XIX в., широко используется, как в дореволюционной, так и в современной историографии.

Однако это малопонятное и «безликое» название *липоване*, скрывающее по сути основные «характеристики» его носителей – национальность и религиозную принадлежность, вызывает в среде самих современных старообрядцев неоднозначное отношение, а проблема его происхождения до сих пор остается дискуссионной.

По одной из распространенных версий название *липоване* рассматривается как производное от славянского слова *липа*: из этого дерева старообрядцы изготавливали домашнюю утварь, писали иконы на липовых досках, скрывались в липовых лесах. Эту точку зрения высказывал еще в конце XVIII в. австрийский исследователь старообрядческого населения Буковины Балтазар Гаке и советский историк В. Ф. Тумилевич, изучавший фольклор старообрядцев-некрасовцев (Боднарюк, Чучко, 2006, 27-30; Тумилевич, 1961, 264). Интересно, что этой, наиболее понятной, версии придерживаются и многие носители данного этноконфессиона, в основном, жители юга Украины и румынской Добруджи («...говорят на наших *липоване*, что иконы их были из липы»). Ана-

логичное признание зафиксировано в с. Старая Некрасовка: «При Петре I, во время гонений на старообрядцев, последние носили маленькие иконки на груди (вместе с нательным крестом), написанные на липовых дощечках» (Пригарин, 2006, 94-96).

Известный старообрядческий писатель и начетчик Ф. Е. Мельников (1874–1960) в свое время высказывал сомнение по поводу этой версии, поскольку «скрываться староверам во время гонений, – писал он, – приходилось в разных местах, также как и иконы принимались писанные далеко не только на липовых досках, лишь бы правильно выписаны» (Мельников, 1999, 18).

Существует версия топонимическая, сторонники которой увязывают происхождение этноконфессиона *липоване* с названием местностей, где поселялись старообрядцы. Первым такое объяснение дал историк и миссионер Н. И. Субботин, которое поддерживают некоторые современные исследователи (Липинская, 1998, 44-55; Кирилэ, 2001, 213-243). Название *липоване* в отношении русских старообрядцев, считает один из активных ее сторонников, румынский исследователь Ф. Кирилэ, впервые стало употребляться на территории Буковины (тогда Молдавское княжество) и «пошло от места постоянного жительства русских старообрядцев на землях монастыря Драгомирна. Там, где русские старообрядцы осели и основали селение Соколинцы, был дремучий липовый лес... Вплоть до присоединения северной части Молдовы к австрийской империи (1775 г.) и преобразования ее в австрийскую провинцию под названием Буковина, названия **Соколинцы** и **Липовень** употреблялись как неофициальные названия одного и того же селения...» (Кирилэ, 2001, 221-222).

Однако эта версия, на наш взгляд, не убедительна и противоречива. «Несомненно **липовень** или **липовани** не пошло от самих старообрядцев, пишет автор, а их так стало называть местное румынское население, с которым

старообрядцы-соколинцы входили в непосредственное сношение...» (Кирилэ, там же). Образование же термина **липовень** (рум. *lipoveni*), по его мнению, «произошло на почве словообразовательных средств румынского языка: от русского существительного *липа* при помощи румынских суффиксов – *ovan, oveni* (русск. липа > липа+ован; липа+овень: липован – липовень). При этом есть все основания думать, что слово *липа* было перенято местным румынским населением у поселившихся там старообрядцев» (Кирилэ, там же). Но в таком случае жители селения Соколинцы должны были как-то ассоциировать название себя и своего села с липовым лесом (в котором они поселились) и, очевидно, называть себя каким-то словом, имеющим корень -лип-, чтобы в румынском варианте (+*ovan, +oveni*) получилось название **липовень**.

Однако свое селение старообрядцы называли Соколинцы, а себя именовали соколинцами (Надеждин, 1860, 85), как и окружающее их старообрядческое население, что подтверждает и сам Ф. Кирилэ: «Итак, первых русских старообрядцев, поселившихся в дремучем липовом лесу владений монастыря Драгомирна, в старообрядческой среде называли соколинцами, а в среде румынского населения – липованами (рум. *lipoveni, lipovani*), то есть те, кто живет в липовом лесу» (Кирилэ, там же, 223). Но, в таком случае, и название должно было иметь румынский вариант, однако в румынском языке нет слова «липа» (рум. *tei*).

Существует версия, не менее дискуссионная, антропонимическая, согласно которой этноконфессионализм *липоване* сформировался от антропонима *филипповцы* (исходной формой является русское простонародное самоназвание *филиппоны* путем его трансформации (филипповцы – филиппоны – пилиппоны – липоване), первых по времени расселения на территории Молдавского княжества и турецкой Бессарабии (Буджака) групп старообрядцев, принадлежащих к Филиппову согласию. Однако еще в XIX в. возникло расхождение во мнениях о конфессиональной принадлежности филиппонов – пилиппонов. Одни связывали их с именем монаха Филиппа, основателя одного из беспоповских толков, возникшего в 1730-х гг. на европейском севере России (в Поморье),

сторонники и последователи которого после его смерти (в 1743 г.) стали называться филипповцами и бежали на юг – на Воынь и в Подолию, где их начали называть филиппонами (Реляция, 1756, 46), а оттуда – на территорию Молдавского княжества и в Бессарабию (Надеждин, там же, 79). Другие, например, церковный историк П. С. Смирнов, придерживаются иной точки зрения: «...Их понимание слова *филиппоны* в смысле указания на последователей известной беспоповщинской секты филипповцев не оправдывается, да не соответствует и хронологии» (Смирнов, 1906, 74). Автор имел в виду принадлежность основного массива, мигрировавшего на территорию Молдавского княжества и Бессарабии «пилиппонского» населения (в отличие от филипповцев-беспоповцев), к так называемому *ветковскому* поповскому согласию (то есть приемлющих священство), время оседания которого на землях Молдавского княжества относится уже к 1720-м гг. (Смирнов, там же, 75), то есть ранее, чем беспоповский толк «филипповцев» распространился за пределы северо-запада России.

В определенной степени это противоречие могут снять недавно введенные в научный оборот сведения о толке филипповцев-поповцев, сформировавшемся в конце XVII – начале XVIII вв. на приграничной территории Стародубского полка¹ (Горбунов, 2000, 135-144). Именно Стародубье (исторические земли Брянщины и Черниговщины), к началу XVIII в. стало крупным духовным центром для эмиграционных потоков старообрядцев из центральных и южных земель Российского государства и отправным местом для их последующих переселений на территорию Польши (Речи Посполитой) и Турции (граница между Турцией и Речью Посполитой проходила через г. Балту). В изданном в 1745 г. сочинении тверского архиепископа Феофилакта Лопатинского² «Обличение неправды раскольнической» называется некий Филипп, агитировавший в 1710–1720-х гг. староверов переселяться с Ветки поближе к Ясскому митрополиту. Возможно, речь идет о том же Филиппе, о котором Феофилакт писал: «Ересь Филипповцы, наченшееся с простолюдина Филиппа в Стародубье, и привождаше малороссиян в раскольническое

крещение, и православные христиане начаша их называти Филипповцами и доднесь» (Горбунов, там же, 141).

В современной научной историографии доминирует точка зрения, согласно которой самоназвание *филиппоны* (оставляя за скобками их конфессиональную принадлежность: поповцами они были или беспоповцами) на территории украинских земель Речи Посполитой трансформировалось в *пилиппоны* (украинско-польский вариант), а уже на территории Молдавского княжества – в *липоване* (романский вариант) (Пригарин, 2010, 377-380). Подобное предположение высказывалось в некоторых еще дореволюционных изданиях: «...принадлежащих к филиппову согласию... малороссы по своему выговору, вместо филипповцев, прозвали *Пилиповцами*, или короче *Пилиппонами*. Эти самые пилиппоны у молдаван превратились в *Липован*, название, которое придается в Бессарабии каждому великоруссу, если он носит бороду» (Днестр и Приднестровье..., 1878, 17).

В одном из первых по времени «Описании Бессарабской области в 1816 году» ее автор, П. Свинын, писал о проживающих на территории, присоединенной к России области, «россиянах», представленных в то время в основном одними старообрядцами: «Они поселились здесь в разные времена и по разным обстоятельствам. Иные суть потомки беглых стрельцов, другие филиппонских раскольников, ушедших из России во время исправления книг; сии последние называются от молдаван вместо пилиппонов, на выворот, липованами» (Свинын, 1867, 204)

Однако вряд ли можно согласиться с тем, что старообрядцы могли принять для самоназвания данное им другим народом прозвище. Совершенно очевидно, что *пилиппонами* называли себя сами «филиппонские раскольники», то есть с явно выраженным простонародным русским выговором, близким к украинскому³. О том, что слово *пилиппоны* существовало в качестве самоназвания, говорят наименования некоторых старообрядческих селений на территории Правобережной Украины (Пилипы Хребтиевские и Пилиппоновка Бершадская); переписи населения гг. Бендер, Килии, Измаила начала XIX в., с фигурирующим в них самона-

званием *пилиппоны*, как например, «Пилиппонское мещанское общество г. Тучков»⁴ (Киртоакэ, 1976, 36); биографические свидетельства жителей Вилково, Жебриян, называвших себя *пилиппонами* (Пригарин, 2004, 13) и др.

А вот, по выражению П. Свинына, «на выворот» *липованами*, могли называть «пилиппон» некрасовцы, бывшие донские казаки, поступившие на службу к турецкому султану. Эта версия была озвучена на ежегодной научно-практической конференции, посвященной истории и культуре русских старообрядцев, в 2007 г. (Абакумова-Забунова, 2008, 17-22). Основу донских казаков составляло христианское русское население, но в его составе были и другие народности, в том числе, из украинских земель Речи Посполитой. «...А люди они, – писал о донских казаках подьячий Посольского приказа Григорий Катошихин в конце XVI в., – порокою москвичи и иных городов, и новокрещенные татаровя, и запорожские казаки, и поляки, и ляхи...» (Долгополов). В результате, путем смешения русских и украинских слов исторически сложился особый говор донских казаков (и некрасовцев), в котором русские слова приобрели новое звучание, «с причудливой инверсией: **жэнцы** вместо русского **жнецы**, **копувать – покупать**, **долонь – ладонь**, **суворый – суровый**, **ведьмиць – медведь...**» (Ткаченко, 1997). И, если продолжить ряд: пилиппоны(е) липованы(е).

После разгрома Булавинского восстания (1707–1708 гг.) 3 тыс. казаков семьями во главе с Игнатом Некрасовым ушли на Кубань, а затем с Кубани – на Дунай. В 1711 г. султанское правительство предложило казакам переселиться в устье Дуная (Лилеев, 1895, 261). Документально установлены факты пребывания в Придунайской зоне рыболовецких артелей некрасовцев уже в первой трети XVIII в., а с 1730-х гг. – и возникновения здесь первых крестьянско-мещанских «пилиппонских» поселений (Пригарин, 2010, 61). В приграничной, конфликтной зоне, населенной в XVIII в. различными воинственными группами (татарами, черкесами, запорожцами, некрасовцами) крестьянские старообрядческие общины, еще небольшие по численности, «нуждались в постоянной защите оружием: они жили в дельте

Дуная и Добрудже, но только под защитой турецких гарнизонов (Тульча, Брэила, Измаил и т. д.). В местах же, отдаленных от крепостей, они пополняли ряды некрасовцев как более родственных им по языку, старообрядческой вере и культурно-бытовым традициям» (Феноген, 2004, 9).

Таким образом, можно предположить, что именно в Придунайской зоне – на территории совместного проживания и жизнедеятельности некрасовского и «пилипонского» населения, слово *пилипоны* могло трансформироваться (на некрасовский лад) в *липоване*. Это название затем приняли и сами некрасовцы, «прикрывшись, – как пишет румынский исследователь С. И. Феноген, – безобидным этнонимом *липоване* и учредив „заговор молчания” о своем трагическом и одновременно героическом прошлом» (Феноген, там же, 10). Уже в начале XIX в. некрасовцы называли себя липованами. Документы военных архивов начала XIX в. объединяют некрасовцев и липован под общим именем *некрасовцев-липован*⁵.

Исходя из вышесказанного, можно также предположить, что уже с этой территории название *липоване* распространилось на территорию Молдавского княжества, а не наоборот, как считает Ф. Кирилэ (см. выше). Подтверждение, что название *липоване* «пришло» с Подунавья на территорию Буковины в 1780-е гг. и распространилось здесь на все старообрядческое население, можно найти у Балтазара Гаке, отмечавшего, что русские староверы (сам он употреблял названия *filipowaner, filipowanerii*) «прибыли сюда со стороны Черного моря; эти колонисты называются липованами или филипповцами... Первое название они получили, возможно, от своих соседей татар, поскольку те обычно называют их только филипповцами» (Боднарюк, Чучко, 2006, 28). Еще одним свидетельством являются найденные в коллекции документов румынского историка Е. Хармузаки сведения о прохождении австрийских судов в дельте Дуная, подтверждающие существовавшую легенду о спасении русскими старообрядцами австрийского чиновника, который в благодарность за это и узнав, что они российские беженцы, предложил им переселиться в пределы Ав-

стрийской империи. В 1783 г. к австрийскому двору из-за Дуная прибыли два депутата, которым была вручена грамота с дарованными старообрядцам особыми привилегиями. Это послужило причиной переселения русских староверов из разных мест Молдовы и Южной Бессарабии в Буковину, в том числе и 20 семей во главе Марти(ы)ном Липованином, основавшие в 1787 г. с. Климовцы (Анфимов). «Надо заметить, – пишет румынский исследователь Г. Анфимов, – что все буковинские липоване называли себя так, никогда не отрицали этого, не видя в этом ничего предосудительного. Во всех рукописях, к которым мы имели доступ, мы не нашли объяснений по происхождению этого названия. Только один старик в 50-е гг. (XX в.) нам сказал: “Так надо, чтоб не знали о нас русские”. Объяснение, считаем, вполне логичное, если принять во внимание, что пришлось им пережить, когда истребляли своих же братьев – русских людей» (Анфимов). О «роли» некрасовцев в происхождении и распространении названия *липоване* косвенно может свидетельствовать его «укоренение» как в виде внешнего названия, так и самоназвания только там, где в XVIII–XIX вв. компактно расселялись некрасовцы – Добруджа (Румыния, Болгария), Буковина (Северная Украина), и Дунай Южная Бессарабия (Южная Украина). Не случайно именно эти регионы выделены и составителем русского толкового словаря В. И. Далем: «Липованами называются наши раскольники в Буковине и на Дунае и пр.» (Даль, 1955, II, 253).

В то же время на территории северных и центральных уездов Бессарабии (современная Молдова), где некрасовцы расселялись дисперсно и в незначительном числе среди других групп старообрядческого населения, название *липоване*, хотя и принималось, но в практике самих старообрядцев не получило такого же устойчивого распространения. «Наши сектанты, – пишет некто Г-пов, автор статьи «Из наблюдений над старообрядцами», – не любят, чтобы их называли раскольниками, это законное название им очень не нравится; охотно они усвоят себе имя родоначальника секты (Филиппа – Н. А.-З.); еще охотнее именоваться староверами, самое же приятное для них именование

старообрядцы. По преимуществу старообрядцами величают себя последователи поповской секты вообще и приемлющие австрийское священство...» (КЕВ, 1889, 683).

Довольно любопытным и заслуживающим внимание является взгляд на эту проблему бессарабского ученого-слависта XIX в., доктора славянской филологии Полихрония Сырку. В своей работе «Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства» (Сырку, 1878, 663-705; 1880, 435-452) П. Сырку название *липоване* вводит в историографию в совершенно ином контексте, ранее никогда не рассматривавшемся. «Русские раскольники и представители различных раскольнических сект в Румынии, как и в Турции и Буковине, – пишет он, – называются одним общим именем „липоване” (*lipovani*, ед. число: *липован* – *lipovan*). Это название известно и в нашей, русской, Бессарабии у молдаван, но здесь оно дается преимущественно *коробейникам* или *офеням* без различия вероисповеданий и редко настоящим раскольникам, которых не всегда отличают от православных русских (выделено нами – Н. А.-З.), и потому и этих последних иногда называют липованами; и вообще нужно заметить, что большинство молдаванского населения строго не различает раскольников от православных русских, и тех и других называют то *рушь* (*ruși* – русские, ед. число *rus*), то *липовань* (*lipovani*)...» (Сырку, 1878, 663). Аналогичное суждение высказывал и Авксентий Стадницкий, который писал: «Раскольники и представители различных раскольничьих сект в Бессарабии называются одним именем „липован” или „пилипонов”. Это название, известное и в соседней Румынии и Буковине, указывает, по всей вероятности, на первоначальных поселенцев раскола в Бессарабии, которые принадлежали к Филиппову согласию... Название это дается простолюдинами-молдаванами также *коробейникам* или *офеням* без различия вероисповедания – и даже православным русским» (Стадницкий, 1907, 322). Было ли это самостоятельное наблюдение архимандрита Стадницкого, бывшего преподавателя Кишиневской духовной семинарии, или он опирался на мнение П. Сырку, в любом случае, это дает повод посмотреть

на этимологию названия «липоване» в новом контексте связей офеней со старообрядцами и возможной причастности их к его происхождению.

Офени (офеня, афеня) – бродячие торговцы (ходебщики) в дореволюционной России, или, иначе, *коробейники*, продававшие по деревням галантерею и мануфактуру, изделия из кожи, шерсти; предметы религиозного культа (иконы, свечи, лампадки), книги, лубочные картинки и прочие мелочи кустарной промышленности вразнос или развозом (Даль, 1955, I, 30; Словарь..., 1982, 726 и др.). С точки зрения истории экономики дореволюционной России, офени – это огромный пласт малоисследованной области жизни крестьян-предпринимателей, который, по косвенным оценкам, охватывал более пяти миллионов крестьянского населения, занимавшихся в той или иной мере торговлей вразнос. С развитием в России широкой сети железных дорог в начале XX в. офенский промысел пошел на убыль, а в советское время и вовсе исчез (Дубровский, 2010). Для торговли у офеней развился особый (искусственный) язык (офенский), которым в пору расцвета офенской торговли (конец XVIII – середина XIX вв.) владели десятки тысяч человек. Тайный язык офеней включал более 5 тысяч слов и позволял торговцам-коробейникам обсуждать способы обмана покупателей прямо в их присутствии (Колотов, 2005).

Первые исторические упоминания об офенях-ходебщиках и их языке начинают встречаться примерно с 1700 г. (Колотов, там же). Слово *офеня* (*офени*), согласно одной из версий, происходит от слова *афиняне*, обозначающего странствующих греческих торговцев, которые особенно в большом количестве появляются на Руси во II половине XV в. Сами они себя называли выходцами из Афин, а русские люди по их самоназванию – «афинянами», «офинянами», «офинеями» или «офенями» (Дубровский, 2010). С течением времени уже русские торговцы-ходебщики, переняв одно из самоназваний греческих торговцев, сами себя называли офенями. Районами наибольшего распространения офенского промысла являлись центральные губернии России (Костромская, Тверская, Калужская, Рязанская), но особенно выделя-

лась Владимирская губерния (центр офенской торговли). Нехватка пахотной земли, к тому же малопродуктивной, заставляла крестьянина искать дополнительного приработка на стороне, что издавна способствовало развитию здесь кустарной промышленности самого широкого профиля – от хлопчатобумажного, льняного и шелкового производства до изготовления изделий из стали, стекла, фарфора и проч.; благодаря обилию лиственных лесов (липа, дуб) развивались народные промыслы: резьба по дереву и иконопись. Реализацией этой разнообразной продукции на рынке занимались офени-разносчики. С мая по август офени трудились на своем поле как обычные крестьяне, а в сентябре, закупив товары на ярмарке, загружали их на телегу или просто в заплечный короб и отправлялись в дальнюю дорогу в одиночку или небольшими артелями. Маршрут пролегал преимущественно через деревни и села, в обход больших городов, во избежание конкуренции со стороны купцов. Офенская торговля охватывала практически всю Россию, от самых отдаленных и глухих ее окраин у границы с Монголией до западных рубежей, доходила до Варшавы и Константинополя, стран Балканского полуострова (Словении, Сербии, Болгарии и др.). Одним из важных сегментов офенской торговли на подвластных католической Польше (Речи Посполитой) и Турецкой империи землях, населенных православными христианскими народами, являлись иконы. Их востребованность способствовала превращению иконописи из некогда сакрального действия монастырских монахов в развитый, доходный народный промысел, особенно бурно развившийся среди крестьян Владимирской губернии (Дубровский, 2010), создавших знаменитые своими особыми стилем и техникой «суздальского письма» иконописные школы Палеха, Мстеры и Холуя. «В XVIII–XIX вв. эти три деревни представляли собой крупнейшие центры массового ремесленного иконописания в православном мире» (Тарасов, 1995, XIII).

На территории Молдавского княжества офени появляются уже в начале XVIII в. В 1705 г. десять палехских крестьян с разрешения своего помещика Бутурлина обратились в Посольский приказ с просьбой выдать им проезжую

грамоту в Волошскую и Сербскую земли «для промена» икон. Несмотря на изданный русским правительством специальный указ о закрытии границы для офеней и запрещении им торговать святыми образами на землях Турецкой империи (Богоявленский, 1947, 243-244), налаженный маршрут не прерывался до начала XX в. Н. П. Кондаков, профессор Новороссийского университета, член Одесского общества истории и древностей отмечал, что главными пунктами сбыта икон Палеха, Холуя и Мстеры в XIX – начале XX вв. являлись «южная и восточная Россия, ранее также Румыния и Балканский полуостров» (Кондаков, 1901, 32). Наряду с новоправославными («никонианского благочестия») иконами, изготовление и продажа которых были официально разрешены с одобрения Святейшего Синода, производилось нелегально огромное количество икон старообрядческого толка. Таких икон только во Мстере во второй половине XIX в. иконописцами, работающими на старообрядцев и не регистрирующими официально свою деятельность, изготовлялось до 1,5 млн. (Дубровский, 2010), которые расходились по всему старообрядческому миру, в том числе на территории Дунайских княжеств, Буковины и Бессарабии. Таким образом, тот факт, что имеющая широкое хождение на территории рассматриваемого нами региона расселения старообрядцев владимирская икона выполнялась преимущественно из липового дерева (менее всех подверженного воздействию насекомых), в какой-то мере поддерживает гипотезу и один из вариантов народной этимологии названия «липоване» как производное от «икон на липовых досках».

Проникновение старообрядцев и торговцев-офеней на территорию Молдавского княжества и Южной Бессарабии происходило примерно в одно и то же время, на рубеже XVII–XVIII вв. Они являлись носителями одного языка, природного типа, культуры и обычаев, и, естественным образом, могли вызывать у местного населения одинаковое восприятие. Более того, это были близкие, взаимосвязанные между собой социальные группы, и не только взаимовыгодными экономическими интересами (данный факт отмечается и современными исследователями). Условия жизни одних

и специфика промысла других сближали их особым типом («странничество») и правилами социального поведения (Дубровский, 2010). Гонения на веру и преследования властей вынуждало старообрядцев бежать за пределы страны, тайно переходить границы, вести скрытый и замкнутый образ жизни. В свою очередь, запрет на продажу староверческих образов (икон), поскольку их распространение приравнялась законом к пропаганде раскола, вынуждал офеней вести свою торговлю скрыто от властей, а провоз их за пределы империи зачастую принимал форму контрабанды. Нелегальные офенские пути могли использоваться старообрядцами для перехода границы. Офени, хорошо знавшие географию старообрядческих поселений, могли выступать в роли их проводников. Епископ Аркадий Васлуйский, а затем Измайльский (? – умер в 1877 г.), как сообщается в его краткой биографии, «уроженец г. Саратова, бежал из России сначала в Молдавию, где несколько лет был мелким торговцем (ходил по селениям с «коробкою»), потом пришел в Белую Криницу, где постригся в монахи, сделался архимандритом, а затем и епископом» (Монастырев, 1878, 305).

Как и офени, старообрядцы имели собственный язык, называемый «тарабарским». Язык этот был в употреблении еще в XV в., а затем стал использоваться старообрядцами при необходимости и при переписке. Это тот же русский язык, когда гласные остаются те же, а согласные буквы заменяются одни другими (складной тип шифра – Н. А.-З.). При этом старообрядцы хорошо знали и тайный язык офеней, «употребляя для секретной переписки, а иные и устно три тайных языка: тарабарский, офеньский и иносказательный» (Мельников, 1976, 253-254). «На этом же (офенском – Н. А.-З.) языке», отмечал автор толкового русского языка В. И. Даль, австрийские (белокриницкие) раскольники переписываются с нашими» (Даль, 1955, II, 253). Если принять во внимание, что «ради своей выгоды» офеня мог запросто сменить светский костюм на рясу чернеца-старовера (см. рис.), отрастить или подстричь бороду и волосы по требованию «согласия», что «позволяло войти в доверие и часто выгодно обменять свой товар» (Дубровский, 2010), то становится вполне объ-

яснимым, почему, согласно П. Сырку, молдавское население мало различало их между собой, называя и тех и других общим названием *липоване* (Сырку, 1878, 663).



Офеня в рясе чернеца-старовера

Между тем сам офенский язык, возможно, даст новый ключ к разгадке этимологии названия *липоване*. Офенский язык стал изучаться лингвистами еще в XIX в. В 1854 г. по просьбе Особого секретного комитета по делам старообрядцев В. И. Далем были составлены два рукописных словаря: «Офенско-русский» и «Русско-офенский», которые впервые недавно были опубликованы (Бондалетов, 2004; Даль, 2007).

В. Даль, изучив офенский язык, писал: «это частью переименованные русские слова: *масья* – мать, *мастырить* – делать; или им дано иное значение: *косать* – бить; *костер* – город; или вновь составленные, по русскому складу: *шерсно* – сукно; *скрыпы* – двери; или вовсе вымышленные: *юсы* – деньги; *воксари* – дрова; *Стод* – Бог и проч. Сами *офени* называли себя *маськами* и *обзетильниками* (*мас* – я; *масы* – мы; *масыги* – мы, свои, наши; *обзетить* – обмануть, сплутовать; *обзетильник* – плут. А поскольку офенское слово *офест* – крест, а *офениться* означало «молиться», «креститься», В. И. Даль предлагал иное объяснение слова *офеня* – «крещеный», «православный» (Даль, 1955, I, 30). В своем языке странствующие офени использовали также слова и различные выражения стран и мест, где они торговали. Например, греческие слова в языке офеней: *хирга*

– рука, *нахирéги* рукавицы и, частично, счет, были, как полагал Даль, «искони занесены ими с *Сурожья*, т. е. с азовского поморья и из-за Дуная» (Даль, там же).

Офенский язык, считают исследователи, еще ждет своего тщательного изучения (Колотов, 2005), однако даже анализ словонаписания или словообразования наводят на определенные аналогии и размышления. Например, слово *офени* на офенском языке приобретает переименованный вид – *лифони* (офеня – лифоня); использование суффиксов *-ов-*, *-ова-* при словообразовании: мы *массы* (*масыги*), но наши – *масовы*, моя – *масова*; сравн.: *ли-п-ова-не*.

Обращают на себя внимание и офенские слова «*липаки – лыки*» и «*липамки – лапти*». «Липа, как одно из самых мягких поделочных деревьев» (Даль, II, там же), издавна была материалом для традиционной обуви русского крестьянина. «*Лапти* – плетеная обувь из лыка, охватывающая только ступню ноги; липовые лапти» (Ожегов, 1986, 272). Русские старообрядцы сохраняли свой традиционный быт и одежду. Лапти до сих пор являются предметом декоративного промысла во многих старообрядческих селах. Возможно, «липоване» (от *лапотные* – слово, довольно часто ранее применяемое к русскому крестьянскому быту) означало именно этот атрибут одежды старообрядцев, отличавший их от коренных жителей, молдаван, которые носили постолы – самодельную обувь из кожи со шнуровкой вокруг голени.

Важной отличительной особенностью внешнего облика старообрядцев, явно выделявшей их среди местного населения, была и борода. «В молдавской традиции борода считалась привилегией, и только бояре первых двух классов имели право носить ее» (Зозулин, 1903). Не случайно, отмечал П. Свиньин, «название *липоване* придается в Бессарабии каждому великоруссу, если он носит бороду» (Свиньин, 1867, 205). В начале XIX в. с притоком новых переселенцев из Черниговской, Подольской украинских губерний распространилось наряду с *пилипонами-липованами* и другое название старообрядцев – *кацапы*. Офицер Генштаба В. П. Горчаков, находившийся с ноября 1820 г. при штабе 16-й дивизии в Кишиневе и квартировавший у, с его слов, «сварливой хозяйки-Пи-

липонки», замечал: «Всех русских переселенцев в Бессарабии и вообще в Новороссийских краях называют пилипонами или кацапами» (Кушниренко, 1999, 132).

До сих пор широко распространено мнение, что слово *кацап* – прозвище, данное в Малороссии великорусским мужикам (старообрядцам, у которых наличие у мужчин бороды было обязательным) восходит к выражению *как цап* (*цап* – укр. козел, из-за того, что «бри-тому украинцу бородатый русский казался козлом» (Фасмер, 1986, II, 213). Однако существует точка зрения, что *кацап* (*касан*) тюркского происхождения периода монголо-татарского ига (Яворницкий) и занесено из России самими старообрядцами. До сих пор старообрядцы Молдовы самоопределяют себя прежде всего старообрядцами или староверами, а также русскими и кацапами вместе (характеризуя свою конфессиональную и этническую составляющую), к названию *липоване* современные старообрядцы относятся как к «непонятному и чуждому». Такое сознание присутствует и в среде старообрядцев, близких к конфессиональному центру (активистов церковной жизни, священнослужителей) в современной Румынии (Пригарин, 2010, 382).

Традиционное использование в отношении русских старообрядцев, проживающих на территории Молдовы, Румынии и Украины, названия *липоване* исторически обусловлено его появлением и распространением на указанных территориях, населенных молдаванами и румынами. Отсюда сложившееся в историографии преобладающее мнение о его иноэтническом происхождении (романский вариант). Однако существующие аргументы в пользу иных версий (некрасовцы, офени), свидетельствуют и о возможной инвариантности его происхождения.

Консервация этноконфессионализма *липоване*, как внешнего названия, так и самоназвания, произошла, главным образом, там, где в XVIII–XIX вв. компактно расселялись некрасовцы – Добруджа (Румыния, Болгария), Буковина (Северная Украина) и Дунай, Южная Бессарабия (Южная Украина), что свидетельствует о том, что именно некрасовцы были главными акторами в его распространении, которым было выгодно «скрыться» под этим общим именем.

На территории современной Молдовы название *липоване* не получило такого же устойчивого распространения среди старообрядческого населения, которое преимущественно самоопределяет себя *старообрядцами* и *русскими* – *кацапами*.

Вместе с тем укоренение и широкая практика использования этноконфессионализма *липоване* по отношению к русским старообрядцам на территории Румынии (как внешнего названия, так и самоназвания) и Молдовы (преимущественно внешнего названия), на наш взгляд, прежде всего, связаны с удобством его применения на молдавском (или румынском) языке как в устной речи, так и письменной. Срав.: *ruși de rit vechi, ruși de vechi-credincioși, ortodocși de rit vechi* и *lipoveni*.

Примечания

¹ Подолье – историческая местность на юго-западе Украины; ныне территория Украины и Приднестровья.

² На востоке и юге Украины, в центральных областях, многие современные украинцы говорят на смеси украинского и русского языка, который совмещает в основном украинскую грамматику и фонетику со смешанной русско-украинской лексикой.

³ Феофилакт Лопатинский (в миру – Федор Леонтьевич Лопатинский, (70-е гг. XVII в. – 1741), церковный деятель, богослов, философ).

⁴ Национальный архив Республики Молдовы (НАРМ). ф. 5, д. 474, л. 93-111; 171-208.

⁵ Государственный архив Одесской области в г. Измаиле (ФГАОО), ф. 56, оп. 1, д. 205.

⁶ Такой язык есть у парижских мошенников; в Германии известен общий язык плутов – Gaunersprache и проч.

Литература

Абакумова-Забунова Н. В. Еще раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии) // Липоване. Вып. V. Одесса, 2008.

Бачинский А. Д. Основные этапы крестьянско-казацкой колонизации Буджакской степи и низовий Дуная в XVIII – начале XIX вв. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. Кишинев, 1968.

Богоявленский С. К. Связи между русскими и сербами в XVII–XVIII вв. Славянский сборник. М., 1947.

Боднарчук Б. М., Чучко М. К. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского

натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване. Вып. III. Одесса, 2006.

Бондалетов В. Д. В. И. Даль и тайные языки в России. М.: Наука, 2004.

Горбунов Ю. Е. К вопросу о происхождении названия «липоване» // Археология та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2000.

Даль В. И. «Рукописные тайные словари (Офенские, шерстобитов, мазуриков). М., 2007.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка Т. I, II. М., 1955.

Днестр и Приднестровье. Описание губерний: Подольской, Бессарабской и Волынской. СПб., 1878.

Кирилэ Ф. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липоване // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. III. Бухарест, 2001.

Киртоакэ И. Г. Численность и этнический состав населения городов Бендеры, Килия и Аккерман в конце XVIII – начале XIX в. // Известия АН МССР. Серия общественных наук. Кишинев, 1977, № 7.

Кишиневские епархиальные ведомости (КЕВ), 1889, № 16; 1907, № 8.

Кондаков Н. П. Современное положение русской народной иконописи // Памятники древнерусской письменности и искусства. Т. 139. СПб., 1901.

Кушниренко В. «В стране сей отдаленной...» Т. I. Кишинэу, 1999.

Леонтьев П. Иконопись. Материалы для оценки земель Владимирской губернии. Т. IV. Вязниковский уезд. Вып. III. Промыслы крестьянского населения. Владимир, 1903.

Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и Стародубье. XVII–XVIII вв. Вып. I. Киев, 1895.

Липинская В. А. Этнонимы и конфессионалы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. М., 1998, № 5.

Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины. Собр. соч. в 8-ми томах. Т. 7. М., 1976.

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999.

Монастырев М. Я. Исторические очерки австрийского священства после Амвросия. Казань, 1878.

Надеждин Н. И. О заграничных раскольниках. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. I. Лондон, 1860.

Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1986.

Пригарин А. А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване. Вып. 1. Одесса, 2004.

Пригарин А. А. Отражение процессов формирования исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. Краснодар, 2006, № 1.

Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса–Измаил–Москва, 2010.

Свиньин П. П. Описание Бессарабской области в 1816 году // ЗООИД. Т. VI. Одесса, 1867.

Словарь русского языка. В 4-х томах. Т. 2. М., 1982.

Смирнов П. С. Первые попытки приобрести архиерея // Христианское чтение. СПб., 1906, № 7.

Стадницкий А. Состояние раскола и сектантства в Бессарабии // Кишиневские епархиальные ведомости. 1907, № 8.

Субботин Н. И. История Белокриницкой иерархии. М., 1874.

Сырку П. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтение. СПб., 1878, № 5-6; 1880, № 11-12.

Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

Ткаченко П. Безмолвная Кубань // Литературная Россия. М., 1997, 10 апреля.

Тумилевич В. Ф. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986.

Феноген С. И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // Липоване. Вып. I. Одесса, 2004.

Электронные ресурсы

Анфимов Г. Некоторые вопросы, возникшие в связи с исследованием исторического прошлого и жизненного уклада русских липован в Буковине // <http://sborka.syno-ds.de/mirslov/lipovane/lipovane.html>

Долгополов С. А. Донское казачество // <http://www.razdory-museum.ru/cossacks.html>

Дубровский П. С., Дубровский С. П. г. Шуя. Офени-икончики // http://senkov.sitcity.ru/stext_1906101321.phtml

Дубровский П. С., Дубровский С. П. Г. Шуя. Офени и старообрядцы: особенности социально-экономических отношений // <http://www.kovrov-museum.ru/uploads/s1Dubrovsky2010read.doc>

Зозулин М. Бессарабия, 1903 // <http://oldchisinau.com/lib/bessarabia/bessarabia3.html>

Колотов А. В. До фени ли нам феня? (К проблеме офенского языка). Томск, 2005 // http://metaphysic.narod.ru/05_DoFeniLi.htm

Яворницкий Д. И. <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

Rezumat

În articolul dat se explică și se analizează critic ipotezele și versiunile principale ale originii etnonimului *lipoveni* în istoriografia privind ortodoxii de rit vechi. În baza unor argumente convingătoare autorul propune o nouă versiune a originii acestui etnonim.

Cuvinte-cheie: ortodocși de rit vechi, lipoveni, ofeni.

Резюме

В статье рассматриваются и критически анализируются основные существующие в старообрядческой историографии гипотезы и версии происхождения этноконфессионализма *липоване*. На основе убедительных аргументов автор предлагает новую версию.

Ключевые слова: старообрядцы, липоване, офени.

Summary

The author considers and gives a critical analysis of the main hypotheses and versions of the origin of the ethnonym *Lipovans* in historiography on Old Believers. On the basis of convincing arguments the author proposes a new version.

Key words: Old Believers, Lipovans, ofeni.

ОТНОШЕНИЕ БЕССАРАБСКИХ СТАРОВОЕРОВ К ИМПЕРАТОРСКОЙ ВЛАСТИ В ПЕРИОД ПОЛЬСКОГО ВОССТАНИЯ 1863 г.

Известен тот факт, что в начале XXI в. одним из популярных направлений в области историографии стало переосмысление истории и значения империи, повлиявших на эволюцию разных народов, населявших ее пределы. О Российской империи, которая сыграла значительную роль в истории Пруто-Днестровского междуречья, писали в своих трудах такие западные историки, как Доминик Ливен (Доминик, 2007) и Джеффри Хоскинг (Джеффри, 2001). Из российских исследователей упомянем здесь в первую очередь Алексея Миллера (Миллер, 2006; 2009), а также коллектив авторов, сконцентрировавшихся вокруг журнала, издаваемого в Казани, – «Ab Imperio», ставящих своей целью исследование имперской тематики.

В том же контексте следует отметить, что после распада Советского Союза для историков стало возможным исследовать многообразные религии и конфессиональные движения в различные исторические периоды – тематика, которая до этого находилась практически под запретом или была написана в марксистско-ленинском ключе. Это обусловило появление ряда трудов, относящихся к разным старообрядческим центрам (Стадников, 2002; Потащенко, 2006) или к статусу староверия вообще (Ершова, 1999).

Самым выдающимся трудом последних лет о культуре старообрядцев Пруто-Днестровского междуречья является книга Е. Б. Смилянкой и Н. Г. Денисова (Смилянская, Денисов, 2007). По отношению к социально-политической жизни старообрядцев Бессарабии нельзя не отметить статьи таких специалистов, как А. А. Пригарин (Пригарин, 2001; 2006) или С. В. Таранец (Таранец, 2009).

В то же время следует признать, что вышеупомянутые работы в большинстве случаев трактуют проблему односторонне. Они связывают имперскую политику царских властей по отношению к определенной конфессии и этносу со значимостью последних в развитии страны. В данном контексте упускается одна из главных

сторон исследования, то есть обратная сторона проблемы, а именно: отношение тех или иных акторов исторического процесса к центральной власти, к ее представителям и, не в последнюю очередь, – к государственности, которую они представляют. Именно эта сторона исследования является целью нашей статьи, где ставится задача установить позицию, которую заняли бессарабские старообрядцы по отношению к императору Александру II, а в его лице – к императорской власти вообще. В то же время мы попытаемся выделить искренние и постоянные высказывания представителей старообрядцев о русской государственности в довольно трагическом контексте событий польского восстания 1863 г.

Актуальность настоящего исследования состоит, во-первых, в том, что оно позволяет открыть новые и значительные данные, относящиеся к истории липован в Бессарабии. Во-вторых, при помощи такого типа изысканий можно в значительной мере продвинуться в понимании определенных нюансов, а также позиций, которых в определенных исторических условиях придерживались, с одной стороны, представители старообрядцев или общины вообще, а с другой, – представители власти. В-третьих, считаем, что сравнительный анализ может выявить позицию третьих сторон общества к данной проблеме и те отношения, которые устанавливались вследствие этого.

Итак, первые документальные упоминания о поселениях староверов в Пруто-Днестровском междуречье можно отнести к 20–30-м гг. XVIII в. С этого времени и до 1812 г., в соотнесенности с установлением обоюдно добрых двухсторонних отношений между местным населением и государственной властью, с одной стороны, и старообрядцами, с другой, мы не находим информации о последних, выходящую за рамки естественных отношений. В этот период времени лишь однажды староверы появляются на исторической сцене региона в связи с конфликтной ситуацией, и то не в отноше-

ниях с местным населением, а в соотнесенности с нашумевшим скандалом. Речь идет о якобы избрании Амфима епископом среди липован, живущих в Хотинской рае. Святейший Синод Санкт-Петербурга обвинял в этом Митрополита Молдавского княжества Якова Путнянул, которому вменялось в вину участие в помазании Амфима в староверческие епископы (Gumenâi, 2002).

После аннексии Российской империей Бессарабии в 1812 г. на староверческое население, которое вновь вошло в состав России, должна была распространяться та же религиозная политика, которая велась по отношению к данному сегменту конфессионального спектра. Несмотря на это, считаем, что, в отличие от остальной территории империи, в Бессарабии царская политика в отношении липован имела отличительные черты. Но это будет отмечено ниже.

Что же касается 1863 г., то следует подчеркнуть, что именно в этом году, как известно, русское общество было потрясено еще одним польским восстанием. Хотя император Александр II проводил либеральные реформы во всех сферах общественной жизни, это не помогло ему избежать восстания на польских землях. Данное событие показало, что так называемая «польская проблема» была еще довольно далека от своего решения. В то же время, она могла привести к сведению к нулю главной проблемы империи того времени, которая заключалась, по словам Джеффри Хоскинга, «в сохранении территориальной целостности государства в любых условиях» (Хоскинг, 2001, 56-57).

Бессарабское общество было непосредственно связано с этими событиями. С одной стороны, земли Пруто-Днестровского междуречья находились довольно близко от территории, где разворачивались главные события, и имели примерно тот же статус в пределах Российской империи. В свою очередь, коренные жители Бессарабии и Королевства Польского находились в одинаковом положении. Тут же следует отметить, что между населением обоих регионов существовали длительные дружеские исторические связи, которые спланивались родственными узами. С другой стороны, те цели, которые ставили перед собой польские по-

встанцы, не были чужды и представителям молодого поколения бессарабской аристократии, связывавшего свое будущее с возникновением нового государства – Румынии и тяготевшего к воссоединению с исторической родиной. Недаром в своих рапортах губернатор Бессарабии писал, что молодое поколение, особенно то, которое получило высшее образование, думало о воссоединении с Румынией. Несмотря на то, что эти тенденции проявлялись пока только в приватных душевных разговорах, все же импульс был дан, и он начал собирать все новых и новых сторонников в рядах разных аристократических партий. Это стало возможным особенно после того, как распространился слух о том, что уже существует договоренность о воссоединении Бессарабии с Молдовой (Negru, 2000, 124).

В данном контексте надо напомнить и о том, что именно в этот период Бессарабия вошла в сферу интересов и русского общественного мнения. Если во время первого польского восстания главная проблема, которую видели в русских высших кругах, относилась только к влиянию, которое имели поляки в северо-западных губерниях, то сейчас ситуация изменилась. Спустя довольно длительный период времени после того, как восстание было подавлено, в 1866 г. «Московские Ведомости» с опасением писали о том, что особенно на севере, а также во всей Бессарабии сконцентрировалось довольно много представителей польской шляхты и аристократии, которые могут очень негативно повлиять на ситуацию в данном регионе. Более того, генерал В. А. Докудовский в своем дневнике с тревогой отмечал, что правительство направило все внимание на поляков из западных губерний, оставив в полном покое бессарабских поляков, как будто они и не существуют. В то же время царский чиновник задавался вопросом: «До каких пор польская – бессарабская интеллигенция не будет взята во внимание русским правительством?» (Горизонтов, 1999, 59).

По нашему мнению, именно в такие критические моменты проявляется отношение различных групп населения к акторам происходящего исторического действия, и, что самое главное, выявляются основные симпатии и ценности, к которым тяготеет тот или иной субъект общества.

С целью обнаружения такого типа проявления мнения, автором в качестве фактологической и документальной базы были использованы документы, находящиеся на хранении в архиве, в деле 7576 Канцелярии Бессарабской губернии. Особого внимания заслуживает адрес, или письмо, бессарабских староверов к Александру II, в котором говорится следующее:

«Всемиловитейший государь!

Враги наши только еще показав дерзкие замыслы на неприкосновенность одному чувству в полной преданности к тебе и совершенной готовности на все жертвы, какие понадобились бы для сохранения чести русского имени и целостности Твоей Державы, под которою все благомыслящие люди без различия звания, происхождения и вероисповедания чувствуют себя гражданами великого и богатого будущностью одного отечества, открывающие обещанные ныне для мирного труда развитие и благоденствие каждого.

Мы с особенным восторгом и усмирением чиним всеподданнейшее письмо от старообрядцев Рогожского кладбища, с которыми мы соблюдаем один обряд и разделяем высокие их чувства преданности и самоотвержения. Этот голос Москвы, сердце России отозвалось в нас, живущих на окраине России, как и во всех других. Все мы, от мала до велика, станем грудью и не дадим врагам нашим ни ладони земли, приобретенной кровью правую наших предков.

Напрасно враги думали найти нас, старообрядцев, бескорыстными и равнодушными к судьбе нашей общей матери, равно дорогой нам России. Мы и прежде с негодованием и ужасом слышали все коварные обвинения, которые подали на нас от предателей отечества <...>. Но когда враги наши, опираясь на ложные свидетельства этих преступных лиц, думают заставить нас разъединенными, сердца наши преисполнены быть, чем когда-либо тою всеобъемлющую любовью к отечеству и Тебе, Великий государь, какую вся твоя великая Русь повергает <...> твоего престола. Необъятные пространства отделяют нас от Москвы, центра наших исторических судеб, но те же чувства самопожертвования соединяют и нас в ту могучую силу, которую Ты так принял, Царь.

Прими же, державный Государь, и наши клятвы в беспредельной преданности и готовности пожертвовать всем для сохранения величия и единства нашей России. Мы всегда были верными слугами престола, но тебе же, Царь, мы же принесем все в жертву, когда ты соединишь и нас в одной общей со всеми твоими подданными беспредельной любви и милости.

В(аше) Импер(аторское) Величество верноподданные, все старообрядцы г. Кишинева, по уполномочию и поверению коих подписываемся: Иван Кузьмин; Семен Митюрков; Федосий Дроплев; Никита Красовенков; Евтихий Колесников; Алексей Найденов; Василии Шелн; Самойло Фомин; Фома Алексиев; Иван Иванов; Василий Иванов; Иван Пстой; Яков Малер; Алексей Писков; Филип Косых; Филарет Смирнов; Гаврил Кусанов; Павел Нестеров; Александр Скриплев; Илья Соколов; Федосей Ширан; Савастьян Едрелов; Тимофей Илычанов; Кишиневский купец Иван Гладиллин»¹.

Тут следует отметить тот факт, что, по нашему мнению, данное письмо не было написано по приказу или по инициативе высших чинов, а по добровольной инициативе старообрядческой общины. Такие выводы исходят из хронологического анализа фактов. Так, действительно, 5 мая 1863 г. на имя Губернатора Бессарабии приходит секретная телеграмма, в которой говорится о том, что большинство губерний и крупных городов империи уже направили на имя императора письма и адреса с поддержкой действий царизма в Польше. В то же время отмечается, что было бы некрасиво, если бы Бессарабия осталась в стороне². 22 мая, то есть менее чем за 20 дней, в переписке между бессарабским начальством и генерал-губернатором Новороссии уже говорится о письме староверов, адресованном царю. Учитывая технические возможности того времени, а также бюрократический характер администрации, практически было невозможно создать такой адрес.

Следующее письмо, в котором отмечается солидарность с действиями царя, принадлежит бессарабским боярам и датируется только 7 июня 1863 г., то есть появляется спустя более чем месяц, не говоря уже о том, что такое же письмо от лица болгарской общины было напи-

сано лишь 9 августа того же года³. И в конечном итоге аргумент в пользу того, что адрес, направленный на имя императора, представлял собой добровольное проявление старообрядцев, находится в самом письме, где упоминается: «...Мы с особенным восторгом и усмирением чиним всеподданийшие письмо от старообрядцев Рогожского кладбища, с которыми мы соблюдаем один обряд и разделяем высокие их чувства преданности и самоотвержения. Этот голос Москвы, сердце России отозвалось в нас, живущих на окраине России, как и во всех других концах...»⁴. То есть из данного пассажа можно предположить, что между местной общиной и Рогожским кладбищем существовали давние непрерывные связи, а также то, что, с одной стороны, местные старoverы готовили адрес царю заранее, а с другой, что данный документ является обращением не только бессарабских старообрядцев, а представляет собой часть общего обращения представителей данной конфессии к царю с признанием в любви к России.

Именно в этом контексте мы хотим подчеркнуть, что письмо является важным аргументом того, что старoverы все время сохраняли преданность и верность России и императорской власти, и в данном случае речь идет не только о заявлении преданности Александру II как к персоне или частному лицу. Конечно, некоторые из исследователей могут возразить, связывая этот факт с реформами, которые проводил император. Но анализ законодательства Российской империи показывает, что особых законов по отношению к бессарабским старoverам с периода восшествия на престол Александра и до 1863 г. мы не прослеживаем, если не считать закона 1859 г.: «*О дозволеніи раскольниковъ, принадлежащимъ къ особенно вреднымъ сектамъ, приписываться къ городскимъ и сельскимъ обществамъ въ пограничныхъ Западныхъ губерніяхъ*»⁵. По данному закону «слушана записка Министра Внутреннихъ Делъ, отъ 5 Октября, причисленія въ пограничныхъ Западныхъ губерніяхъ къ сельскимъ и городскимъ обществамъ раскольниковъ, принадлежащихъ къ особенно вреднымъ сектамъ.

Комитетъ, принимая въ уваженіе объясненныя въ означенномъ представленіи Ми-

нистра Внутреннихъ Делъ обстоятельства, полагаель: заключеніе его по настоящему предмету утвердить, съ темъ: во первыхъ, чтобы доозволеніе приписываться, на общемъ основаніи, какъ въ городскія, такъ и въ сельскія общества пограничныхъ Западныхъ губерній, предоставляемо было только темъ изъ раскольниковъ менее вредныхъ сектъ, которые уже тамъ на постоянномъ жительству, отнюдь не распространяя сего дозволенія на техъ единомышленниковъ ихъ, кои вновь прибудутъ туда изъ другихъ губерній, и во вторыхъ, чтобы въ отношеніи причисленія и перечисленія раскольниковъ по Бессарабской области и на будущее время соблюдаемы были правила, ныне существующія.

Государь Императоръ на положеніе Комитета Высочайше соизволиль»⁶.

Исходя из содержания закона, можно с уверенностью отметить, что он не имел огромного значения для изменения статуса старoverов западных губерний и Бессарабии, из-за которого радикально изменилось бы их отношение и появилась бы симпатия к персоне Александра II.

С одной стороны, незадолго до событий в Польском царстве в 1862 г., несмотря на все действующие законы, в селе Кунича, Сорокского уезда, была закрыта старообрядческая церковь (Стасюк, 2002, 130-134). И хотя инициатива исходила не непосредственно от Александра II, а от тогдашнего православного епископа Кишиневского и Хотинского Антония Шокотова, это событие не могло не оставить отпечатка по отношению к российскому императору со стороны местной старообрядческой общины.

С другой стороны, учитывая этот факт, а также правление предыдущего императора Николая I (Таранец, 2009), когда ситуация в Бессарабии была довольно напряжена после открытия староверческой епархии в Белой Кринице, следует отметить, что духовная жизнь этой общины развивалась в более благоприятных условиях⁷, чем в остальной Российской империи. Закрытие храма, напротив, снижало авторитет и уважение к императору Александру II со стороны старообрядческой общины Бессарабии.

Таким образом, в данном случае мы позволим себе повторить еще раз мнение о том,

что этот адрес является подтверждением факта, что староверы Бессарабии сохраняли на всем протяжении времени веру в российскую отчизну и в императорскую власть⁸.

Это утверждение можно выявить и из сравнительного анализа текста писем разных общин, посланных Александру II. Так, например, в письме молдавских бояр четко подчеркивается следующее: «Несмотря на то, что в Бессарабии живет население иноплеменное и говорит на другом языке, все же оно выражает свою преданность к российскому престолу, так как это сделали народы в других губерниях»⁹.

В письме, написанном кишиневскими купцами, делается акцент на то, что реформы, начатые царем, являются одними из самых наилучших для данного общества. По этой причине они заявляют свою лояльность по отношению к царю и презрение к его врагам¹⁰. В свою очередь, купечество города Бельцы связывает свою преданность и любовь к престолу с приездом в 1818 г. в этот город императора Александра I и с тем, что на данный момент, при надобности, они будут участвовать наравне с другими русскими городами в отражении вторжения врагов¹¹. В последнем письме, отправленном в этот период, болгарская община связывает свою лояльность и преданность российскому престолу с общим историческим прошлым и с надеждой на помощь со стороны Российской империи в будущем, предлагая даже создание ополчения в городе Аккерман¹².

И в данном случае следует отметить, что только в адресе старообрядческой общины можно прочесть такие фразы, как: «Для сохранения чести русского имени и целостности Твоей Державы», «Этот голос Москвы, сердце России отозвалось в нас, живущих на окраине России», «Напрасно враги думали найти нас, старообрядцев, бескорыстными и равнодушными к судьбе нашей общей матери, равно дорогой нам России», «Но когда враги наши, опираясь на ложные свидетельства этих преступных лиц, думают заставить нас разъединенными, сердца наши преисполнены, быть может, более чем когда-либо тою всеобъемлющею любовью к отечеству и Тебе, Великий государь, какую вся твоя великая Русь повергает <...> твоего престола. Необъятные пространства отделяют

нас от Москвы, центра наших исторических судеб, но те же чувства самопожертвования соединяют и нас в ту могучую силу, которую Ты так принял, Царь», «Прими, же державный Государь, и наши клятвы в беспредельной преданности и готовности пожертвовать всем для сохранения величия и единства нашей России»¹³.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, мы можем прийти к следующим выводам. Проанализированные факты показывают, что на всем протяжении времени, несмотря на политику российских органов управления, староверы Бессарабии всегда оставались верными российскому престолу и преданными российской отчизне. Считаем, что к исследованиям, проделанными А. Апанасенком, который, отмечая ценности староверов в эпоху российской модернизации, относит к ним религию, традицию и общину¹⁴, сюда же следует добавить также верность российскому престолу и преданность Российскому отечеству со стороны старообрядцев, не проживавших на исконно русских территориях.

Анализируя данную историческую ситуацию, когда в Бессарабии сложились довольно сложные социальные отношения на базе существующих документов, можно установить, что по сравнению с другими группами населения, проживающими в пределах Пруто-Днестровского междуречья, сообщество староверов Бессарабии было по своему духу самым приближенным и преданным российской администрации и царскому правительству.

Примечания

¹ Arhiva Națională a Republicii Moldova (далее – ANRM (Государственный архив Республики Молдова)), ф. 2, о. II, д. 7576, л. 7-8 об.

² ANRM, ф. 2, оп. II, д. 7657, л. 1-1 об.

³ ANRM, ф. 2, оп. II, д. 7576.

⁴ Там же, л. 7-8.

⁵ Полное собрание законов Российской Империи. СПб., Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. Собрание 2-е, т. 34, 1861, № 35039.

⁶ Вместе с тем, например, известно, что тот же император издал 19 февраля 1856 г. закон относительно евреев-земледельцев Бессарабии, по которому они освобождались от воинской повинности

на 50 лет, что, по нашему мнению, является более значимой законодательной инициативой, чем по отношению к староверам.

⁷ См подр.: Таранец С. В. Состояние веры у старообрядцев Южной Бессарабии (XIX – начало XX вв.) // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/49-1-0-186>

⁸ По этому поводу довольно наглядным является исследование А. А. Пригарина (Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России, 2005–2006, № 1), где можно найти множество моментов, которые говорят о преданности и вере староверов в русскую государственность. С другой стороны, и сама российская администрация делала определенную ставку на старообрядческую общину как на элемент, на который можно было бы положиться в крайних случаях в данном регионе, так как бессарабское население, по мнению администрации, было крайне нестабильно и нелояльно к русскому началу.

⁹ ANRM, ф. 2, оп. II, д. 7576, л. 12-13.

¹⁰ Там же, л. 17-18.

¹¹ Там же, л. 24.

¹² Там же, л. 42-43.

¹³ Там же, л. 7-8.

¹⁴ См.: Апанасенок А. В. Идеалы и ценности русских староверов в эпоху российской модернизации второй половины XIX – начала XX в. (на материалах Центрального Черноземья) // http://lib.herzen.spb.ru/text/apanasenok_11_66_145_152.pdf

Литература

Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. М., 1999.

Ершова О. П. Старообрядчество и власть. М., 1999.

Ливен Д. Российская империя и ее враги до начала наших дней. СПб., 2007.

Миллер А. Империя Романовых и национализм. М., 2009.

Миллер А., Долбилов М. Западные окраины Российской Империи. М., 2006.

Полное собрание законов Российской Империи. Т. 34. СПб., 1861.

Поташенко Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX в. Исследования, документы, материалы. Вильнюс, 2006.

Пригарин А. А. Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. 2005–2006, № 1.

Пригарин А. А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830–1835 гг. // Культура

русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест, 2001.

Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: Книжность и певческая культура. М., 2007.

Стадников А. В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX – начала XX в. М., 2002.

Стасюк А. Не нами сие начато.... (К истории старообрядческого храма села Кунича) // Древность вечно живая. Кишинев, 2002.

Таранец С. В. Состояние веры у старообрядцев Южной Бессарабии (XIX – начало XX вв.) // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/49-1-0-186>

Таранец С. В. Старообрядці Бессарабії та їх переслідування російським урядом у XIX – на початку XX ст. // Український історичний журнал. Київ, 2009, Вип. 4.

Хоскинг Д. Россия: Народ и империя (1552–1917). Смоленск, 2001.

Gumenai I. Istoria ținutului Hotin de la origini și până în 1806. Chișinău, 2002.

Negru G. Țarismul și mișcarea națională a românilor din Basarabia. Chișinău, 2000.

Rezumat

În articol autorul publică unul din materialele de arhivă sub formă de scrisoare a comunității staroverilor din Basarabia, în care se arată susținerea politicii lui Alexandru al II-lea față de răzvrătirea poloneză. În baza acestui material se face analiza atitudinii comunității staroverilor din spațiul pruto-nistean față de autoritățile ruse și în general față de Patria rusă și tronul imperial. Materialul prezintă interes prin faptul că este elaborat într-o perioadă destul de tensionantă, în timpul răzvrătirii poloneze din 1863, când este posibilă o delimitare exactă a atitudinii diferitor popoare de la periferiile Imperiului Rus față de puterea centrală. În baza comparației diferitelor scrisori, parvenite de la alte societăți, cum ar fi de exemplu, cea moldovenească sau cea bulgară, adresate împăratului, autorul concluzionează, referindu-se la scrisoarea comunității staroverilor că aceasta avea un caracter sincer și benevol, fapt ce indică prezența caracterului public și devotamentului celor din urmă față de puterea și imaginea imperială ca instituție.

Cuvinte-cheie: staroverii basarabeni, rebeliunea poloneză, scrisoarea, împărat, susținerea și credința în țară.

Резюме

В данной статье автор публикует архивный материал – письмо старообрядческого общества

Бессарабии, в котором выражается поддержка политики Александра II по отношению к восставшим полякам. На базе этого материала проводится анализ отношения старообрядческого сообщества Пруто-Днестровского междуречья к российским властям, а также к российской Отчизне и к русскому престолу, в целом. Материал интересен тем, что он издан в период довольно напряженных условий, сложившихся во время польского восстания 1863 г., когда можно было предельно ясно определить отношение народов окраин Российской Империи к центральной власти. На базе сравнения адресов (писем поддержки) других бессарабских (молдавского и болгарского) обществ, направленных императору, автор установил, что старообрядческое обращение носило искренний и добровольный характер, что говорит о наличии государственного самосознания и преданности императору со стороны последних.

Ключевые слова: бессарабские старообрядцы, польское восстание, адрес, император, поддержка и вера в царя.

Summary

In the article the author publishes the archival material in the form of letters of the Bessarabian Old Believers community that expressed support for the policy of Alexander II towards the rebellious Poles. On the basis of this letter the analysis of the attitude of the Old Believers community of the Prut-Dniester interfluvium to the Russian authorities, to the Russian motherland and to the Russian throne is carried out. The material is interesting because it was published in a rather tense period of the Polish insurrection of 1863, when the attitude of the peoples from the outskirts of the Russian Empire to the central administration could be clearly defined. On the basis of the comparison of addresses (letters of support) of other Bessarabian (Moldavian and Bulgarian) communities sent to the emperor, the author found out that the Old Believers' appeal was of a genuine and voluntary nature, which indicates the presence of state identity and loyalty to the emperor expressed by the latter.

Key words: Bessarabian Old Believers, Polish insurrection, address, emperor, support and faith in tsar.

Natalia DUSACOVA

ETHNIC AND CIVIC IDENTITY IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA: THE VIEW OF OCCIDENTAL EXPERTS

Nowadays the term "identity" is being widely used in social sciences and humanities. Since the mid 90s in the Anglophone scientific space there have appeared journals devoted to complex researches of identity issues: "Identities: Global Studies in Culture and Power" and "Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture". On the other hand, it is the extensive use of the notion that subjects the term to criticism: "identity" means too much and at the same time too little, so it is rather ambiguous to be adequately used in social sciences (Brubaker, Cooper, 2000).

The conceptions of identity accumulated in modern ethnology are divided into "strong" ("hard") and "weak" ("soft") conceptions. The former highlight the fundamental and constant nature of identity, while the latter "soften" the term by asserting that identity is multiple, contingent, unstable, constructed (Brubaker, Cooper, 2000, 10-11). The researches on nationalism in Eastern Europe are mostly characterized by strong (hard) under-

standing of group identity. "Many commentators have seen the post-communist resurgence of ethnic nationalism in the region as springing from robust and deeply rooted national identities" (Brubaker, Cooper, 2000, 25). On the other hand, speaking of the "weak" conception of identity, researches consider the case of the Soviet Union where multinationality was institutionalized by assigning each citizen an ethnic nationality, which was ascribed at birth and registered in documents. This process was interpreted as an institutional means of constructing national identities (Brubaker, Cooper, 2000, 26).

According to the Polish geographer and demographer **P. Eberhardt**, any analysis of ethnicity in Central and Eastern Europe is inevitably connected with difficulties, since "the events of recent years have shown the importance of ethnic identity not only as a determinant of individual cognition but also as a political force" (Eberhardt, 2003, 17).

The situation of ethnic identity being significant in the political sphere is characteristic of the

Republic of Moldova. This issue attracts the attention of leading occidental experts. Ethnic and civic identity in the Republic of Moldova is a well-covered topic in the Anglophone scientific literature on Moldova. It is reflected in the researches of such experts as Ch. King, W. Van Meurs, K. Hitchins, M. Ciscel, W. Crowther, O. Protsyk, D. Dyer, N. Dima, J. Cash, D. Zabarrah and others.

The American professor **Ch. King**, a famous researcher of interethnic relations in post-Soviet Moldova, characterized the situation after the collapse of the Soviet Union in his monograph "Post-Soviet Moldova: a Borderland in Transition" (King, 1997). He emphasized that since the declaration of independence the Republic of Moldova had confronted the same difficulties facing the other ex-Soviet republics – economic decline, political crisis, interethnic discord, uncertain relationship with the Russian Federation. At the same time "Moldova is the only former Soviet republic that remains the potential object of foreign irredentism. Moreover, the very notion of a distinct Moldovan political and cultural identity [...] has remained a divisive issue among political groupings inside Moldova" (King, 1997, 16).

Another expert on nation building in Eastern Europe, **O. Protsyk**, reasonably pays attention to the fact that throughout the period of independence of the Republic of Moldova the debates about the importance of maintaining independence, approaches to solving ethno-territorial conflicts, strategies for peaceful co-existence of different ethnic groups have occupied significant places in the political life of the state. However, when there is no agreement regarding the content of the titular group's ethnic identity, nation building projects encounter additional obstacles. The researcher analyses two competing visions of the ethnic identity of the titular group in Moldova – Moldovanism and Romanianism. These visions include elaborated sets of values and beliefs. The scholar highlights that a society with uncertain identity of ethnic majority has different political preferences associated with the ethnic factor. Therefore there are different views on foreign policy vector: Moldovanism and eastern orientation, Romanianism and western orientation (Protsyk, 2007).

However, the German researcher **D. Zabarrah** finds this conception as well as the distinction

between the two ideological currents to be oversimplifying. He distinguishes three instead of two ideological currents: Romanian nationalism, Moldovan nationalism and Moldovan multinationalism. These ideas are based on different approaches to understanding the concept of "nation". Adherents of the Romanian national idea see the nation in ethnic terms as a community of common origin and features. For the Moldovan nationalists there is an additional regional element, the Moldovans being imagined as a community of common territory, within the borders of the Republic of Moldova and different from Romanian neighbours. Moldovan multinationalism is based on the idea of much wider common territory that includes the entire former Soviet Union. In this case, nation is perceived as a community of common destiny (Zabarrah, 2011, 182-184).

Thinking of the Moldovan identity, professor Ch. King mentions that "Moldovans were absent during the crucial period of Romanian national awakening and the formation of an independent Romanian state in the nineteenth century" (King, 1997, 30). The scholar draws a parallel between Moldovans and Romanians on the one part and Macedonians and Bulgarians – on the other: "asking why Moldovans have not embraced their ostensible Romanian identity is like asking why Macedonians do not think of themselves as Bulgarians [...] as any Macedonian or Slovak or Croat can confirm, linguistic and cultural similarities can push nations apart as much as bring them together" (King, 1997, 30). Further, with reference to the case of Macedonia, Ch. King reveals an important regularity that can be applied to Moldovan reality: "the denial of an ethnic group's statehood and cultural uniqueness by neighboring states is likely to strengthen the resolve with which group members defend both" (King, 1997, 30).

The most curious fact, in the researcher's opinion, is not that the sense of Moldovan distinctiveness has persisted after the collapse of the Soviet Union and the opening of the border with Romania, but rather that most occidental observers supposed it would disappear. Western journalists as well as scholars were influenced by the ideas of pan-Romanianism and considered the Moldovan identity to be a mere creation of the Soviet propaganda. As for the developments of late 1980s and the declaration

of independence in 1991, in their opinion, it was the evidence of “the rejection of the Soviet fiction of a separate Moldovan nation and the awakening of Moldovans to their true Romanian identity” (King, 1997, 30). Since then, in western commentaries there have permanently appeared speculations on the union of “two Romanian states”. The journalists and academics have also begun to wonder “why the notion of a Moldovan ethnos seems to have out-lived its creator” (King, 1997, 30).

In the meanwhile, O. Protsyk predicts that “variations on the theme of unification are likely to remain politically salient in Moldovan society”, because “the idea of unification is an integral part of the belief system in one of two competing versions of the ethnic identity of the titular group” (Protsyk, 2007).

Most western experts consider that the identity arguments, elite competition interfere with normal economic development of the country as well as overcoming of poverty in Moldova. It's important to note that “situations in which poverty and economic marginalization are more widespread tend to increase feelings of vulnerability and lack of control, which may lead to intolerance toward those who are perceived as ‘others’”. According to contemporary researches, this is the reason for higher level of xenophobia exhibited in the countries of Eastern Europe as compared to those of Western Europe (Hjerm, 2003, 426).

The overestimated role of the language issue is one of the distinctive features of the Moldovan reality. It can be explained by the fact that “during the period of national renaissance of ethnoses language acquires the meaning of a basic ethnic value [...]. Its status in the system of ethnic values, given the recognition of national interests associated with it, increases up to the level of an ethnic symbol” (Дмитренко, 1995, 193). Therefore the issues of language policy in Moldova play an important role in the Anglophone historiography. Professor **D. Dyer's** research proves to be one of the most instructive researches on this topic. Analyzing the formation of the Moldavian language, he speaks of three levels on which one might argue its status: *socio-political*, *historical-cultural* and *linguistic*. The language status on the socio-political level is determined by the governmental policy: “If Soviet language policy decreed that Moldavian was an independent literary language, then the question

of the existence of Moldavian became moot. [...] the justification for the literary status of Moldavian being that it was the right of every group of people united by a common language to call the language they speak their own and to characterize it as unique” (Dyer, 1996, 91). More real non-linguistic reasoning for the independent status the Moldavian language is associated with the historical-cultural level of argumentation. However, the researcher emphasizes that the linguistic level of analysis is the most objective and scientifically oriented (Dyer, 1996, 91-92). The author came to conclusion that the independence the Moldavian language is difficult to refute on the socio-political, historical and cultural levels. Meantime, there is not enough linguistic evidence proving the separateness of Moldavian (Dyer, 1996, 103-105). It means that Moldavian and Romanian are varieties of the same language used like English in the United States and Great Britain.

Ch. King was another researcher who wrote about the weakness of arguments in favour of the existence of two separate Eastern Romance languages (Moldavian and Romanian). He observed that “the language debate in Moldova was thus about far more than simply which language would be granted state-language status and in which alphabet Moldovan schoolchildren would learn to read. At base, the debate had to do with exploring, destroying, redefining, even reconstructing Moldovan identity [...]. Ironically, the language debate in the late 1980s seemed to do more to strengthen Moldovan identity than decades of official Soviet policy” (King, 1996, 127-128). The scholar emphasized that in comparison with the language Moldovan identity presented a much greater difficulty (King, 1996, 111-112).

A number of western experts stick to the point that the Moldavian language as well as the Moldavian ethnicity is nothing more than a fiction. Hence the researchers write that “the Moldavians are actually Romanians”, they are “the same people and speak the same language (Dima, 1991, 3-4); “ethnically, Moldavians are members of the Romanian nation” (Eberhardt, 2003, 283); “efforts to construct a Moldavian identity are first and foremost efforts to carve a Moldavian part out of Romanian history”; as for Moldavian nation, it is called “a mystery and a miracle in history” (Wim van Meurs, 1998, 39).

In this context the data collected by **Jennifer Cash**, a specialist in the field of identity policy, are rather revealing. She has conducted field researches in the Republic of Moldova since 2001. In one of her articles she analyzed negative stereotypes Moldovans had towards Romanians. In particular, she writes that during interviews she heard from Moldovans such assertions as “Romanians are Gypsies” or “Romanians are thieves”. Dwelling on the origins of such negative stereotypes, J. Cash supposes that “for at least some individuals, these stereotypes reflect directly on Romanian behaviour during the inter-war period” (Cash, 2007, 593).

The identity conflict in Moldova is connected with the issue of history teaching, the latter constantly attracting the attention of western researchers (Ihrig, 2009, 358). In Dareg Zabarah’s opinion, historical publications in Moldova can be a good source to analyze ideology of elites (Zabarah, 2011, 7), the role of which is significant in the formation of national discourses in post-Soviet societies: “The choices of individuals depend on the available choices given by the elites. Individual choices of a national identity are impossible if they are outside the sanctioned categories officially defined by the elites” (Zabarah, 2011, 3).

The German researcher **Stefan Ihrig** pays attention to the fact that, paradoxically, in Moldova there are being published “official history textbooks which call for the abolition of the Moldovan state itself” (Ihrig, 2009, 358). As was noted, the reason for this is rooted in the existence of two contradicting identity models. Considering and analyzing the origins of the issue of history teaching, Stefan Ihrig mentions a specific feature of the Moldovan reality: “The conflict between Romanianism and Moldovanism was to take the strangest possible course from the mid-1990s onward. While political Moldovanism ruled the country, Romanianism was taught in the schools” (Ihrig, 2009, 366). He also points out that “both historiographic Romanianism and Moldovanism convey clear programs of political action in their narratives [...] In the Moldovanist case, it is the characteristic of seeking and protecting independence that guides the overall narrative, and in the Romanianist case, it is the struggle for unity”. Besides that, both conceptions include “golden ages”: the interwar period for the

adherents of Romanianism and the Soviet period for the Moldovanists (Ihrig, 2009, 371).

In his thesis devoted to nation-building in Moldova Dareg Zabarah offers an alternative variant of the ethnic policy model for our country. He claims that as things go the acceptance of the Romanian multinational idea would be the most winning decision: “By distancing itself from the controversial concept of cultural Moldovanism it would win support from the moderate part of the academic elite that views itself as culturally Romanian”. On the other hand, “by distancing itself from the titular nation concept it would disperse the fears of the non-titulars against a Romanian identity, which is widely associated with the repression of minorities”. In this case, the category “Moldovan” would denote a civic identity, so the citizens of Moldova could identify themselves as “Moldovan-Romanian”, “Moldovan-Ukrainian”, “Moldovan-Russian”, etc. (Zabarah, 2011, 193). Under such conditions ethnicity wouldn’t be of great importance for the state policy.

However, the model described seems to be a mere theoretical scheme. In Eastern Europe ethnicity as a political, social and cultural category still plays a significant role, being, according to the expression of western anthropologists, “an essential part of the ‘local’ milieu” (Carter, Turnock, 2000, 122). With reference to the magazine “Welcome”, published in Moldova in English, **T. Zemba** quotes the American professor **Walter Gulick** who analyzes the situation in Moldova. Given the traditional dependence of this land on external forces, the professor finds it explicable that a lot of people in Moldova first of all think of themselves as Romanians, Russians or Ukrainians, considering Moldova to be a temporary phenomenon. He supposes that there is no unique Moldavian language, but there is a unique group of citizens brought together by historical circumstances (Земба, 2007, 76).

Western historiography concerning the issues of ethnic identity in the Republic of Moldova is not limited to the analysis of the situation regarding titular population. The interest of the researchers is also focused on the Russians of Moldova as “formerly members of the dominant nationality of a multinational state”. After the collapse of the Soviet Union have they turned into

“a new Russian diaspora” (Kolsto, 1996, 609). The issue of the ethnic identity transformation among Russians was reflected in the researches of **D. Laitin** (Laitin, 1998), **P. Kolsto** (Kolsto, 1996), **N. Melvin** (Melvin, 1995) etc.

To conclude, most of the English-speaking researchers who deal with the issues of ethnic identity and language as one of its main markers agree that there is no separate Moldavian language; meanwhile, Moldovan identity is a rather stable phenomenon that still stands the test of time. As for the predictions in the Anglophone scientific literature on the topic, there is a cleavage in regard to views: from the forthcoming disappearance of the ephemeral Moldovan identity to the preservation of the independence of the Moldovan state and accordingly the strengthening of the Moldovan identity. At the same time most researchers suppose that the argument concerning the ethnic identity of the titular group will remain on the agenda for a long time, despite the policy line of Moldova.

It was in the mid 90s that Charles King expressed the idea that “Moldovan leaders now face the difficult task of constructing a multi-ethnic republic in a part of the world where the unitary nation-state has become the most desired, if not necessarily the most desirable, form of political organization” (King, 1997, 20). This thought still remains a hot issue.

Literature

Дмитренко Л. В. Установки и реальное языковое поведение молодежи в республиках Российской Федерации (на примере Татарстана и Северной Осетии) // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995.

Земба Т. Зарубежные комментарии о взаимосвязи этнополитических процессов и демократизации в Республике Молдова // Кто защитит тебя, русская речь? (О положении русского языка и русской диаспоры в Республике Молдова). Кишинев, 2009.

Земба Т. Этнолингвистические проблемы Молдовы в англоязычной историографии // Русин, №3 (9), 2007.

Brubaker R., Cooper F. Beyond Identity // *Theory and Society* 29 (1), 2000.

Carter F. W., Turnock D. Ethnicity in Eastern Europe: Historical Legacies and Prospects for cohesion // *GeoJournal* 50, 2000.

Cash J. Origins, Memory, and Identity: “Villages” and the Politics of Nationalism in the Republic of Moldova // *East European Politics and Societies* 21(4), 2007.

Crowther W. Ethnic Politics and the Post-Communist Transition in Moldova // *Nationalities Papers* 26 (1), 1998.

Crowther W. Moldova after Independence // *Current History* 93 (585), 1994.

Dima N. From Moldavia to Moldova: The Soviet-Romanian Territorial Dispute. Boulder, 1991.

Dyer D. L. The Making of the Moldavian Language // *Studies in Moldovan: The History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova*. Boulder, 1996.

Eberhardt P. Ethnic Groups and Population Changes in Twentieth-century Central-Eastern Europe: History, Data, and Analysis. New York, London, 2003.

Hjerm M. National Sentiments in Eastern and Western Europe // *Nationalities Papers* 31 (4), 2003.

Ihrig S. Moldovan Nightmares or “Historiographic Deadlock at Birth”. History, Identity and History Teaching in the Republic of Moldova (1991 - 2008) // Dimou A. “Transition” and the Politics of History Education in Southeastern Europe. Göttingen, 2009.

King Ch. The politics of Language in the Moldovan Soviet Socialist Republic // *Studies in Moldovan: The History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova*. Donald L. Dyer. Boulder, 1996.

King Ch. Post-Soviet Moldova: A Borderland in Transition. Foundation for Romanian Culture and Studies. Iași, 1997.

Kolsto P. The New Russian Diaspora – an Identity of Its Own? Possible Identity Trajectories for Russians in the Former Soviet Republic // *Ethnic and Racial Studies* 19 (3), 1996.

Laitin D. Identity in Formation. The Russian-Speaking Populations in the New Abroad. Cornell University Press, 1998.

Melvin N. Russians Beyond Russia: The Politics of National Identity. London, 1995.

Protsyk O. Nation-building in Moldova // Suszycki A., Karolewski P. Nation and Nationalism: Political and Historical Studies. Wroclaw, 2007 [online] www.policy.hu/protsyk/Publications/NationalismInMoldova.pdf (цит. 05.05.2013).

Van Meurs, Wim P. Carving a Moldavian Identity out of History // *Nationalities Papers*, 26 (1): 39–56, 1998.

Zabarah D. A. Nation- and Statehood in Moldova. Ideological and Political Dynamics since the 1980s. Wiesbaden, 2011.

Резюме

В статье рассматривается англоязычная историография по проблематике этнической и гражданской идентичности в Республике Молдова. Автор рассматривает конкурирующие видения этнической идентичности титульного населения, анализирует проблемы национального строительства, прогнозы и альтернативные варианты этнической политики РМ, предлагаемые ведущими западными экспертами.

Ключевые слова: этническая идентичность, гражданская идентичность, молдовенизм, румынизм, нация.

Rezumat

Articolul de față prezintă istoriografia anglofonă privind problematica identității etnice și civice în Republica Moldova. Autorul analizează viziunile concurente

privind identitatea etnică a populației majoritare, problemele construirii națiunii, prognozele și variantele alternative ale politicii etnice în Republica Moldova, propuse de experți occidentali.

Cuvinte cheie: identitatea etnică, identitatea civică, moldovenism, românism, națiune.

Summary

The article deals with the Anglophone historiography concerning the ethnic and civic identity in the Republic of Moldova. The author considers competing versions of the ethnic identity of the titular population, analyzes the issues of nation building, predictions and alternative variants of ethnic policy suggested by leading occidental experts.

Key words: ethnic identity, civic identity, Moldovanism, Romanianism, nation.

Андрей ШАБАШОВ

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННОЙ СТРУКТУРЫ И СИСТЕМЫ ТЕРМИНОВ РОДСТВА У ПОТОМКОВ ЗАДУНАЙСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ НА УКРАИНЕ И В МОЛДОВЕ

Для всех представителей балканских этнических общностей Украины и Молдовы семья являлась основной, терминальной ценностью. Многие наблюдатели, начиная с XIX в., отмечали это у болгар, под именем которых, как известно, первоначально выступали и гагаузы: «Вообще семейный, супружеский союз и с тем вместе девичья скромность есть настоящая святыня для болгар; отступления от нее чрезвычайно редки»¹. Отмечалось «семейное многолюдство», «семейное единство» болгар: «болгары страстно любят семейное единство, так что нередко три или даже четыре поколения живут вместе, под одним кровом и руководством старика – главы своего рода» (Скальковский, 1848, 93), «вообще семейные разделы не в обычае и болгары их недолюбливают» (Клаус, 1869, 321), патриархальность их семейного быта: «быт внутренний, быт семейный – чисто патриархальный и потому в настоящее время обращает на себя внимание каждого не болгарской среды»² (Скальковский, 1848, 138-139).

Позднее эти особенности отмечают и непосредственно по отношению к гагаузам: «Семейный быт жителей составляет зрелище

отрадное. В семействах вообще существуют согласие и миролюбие. <...> Супружеский союз, а вместе с тем и девичья скромность есть настоящая святыня для жителей гагаузов. <...> Взгляд жителей на брак весьма здравый. Брак, по их понятиям, есть страж нравственности общества. К безбрачию они относятся с глубоким презрением. Холостяк, говорят они, есть ненужный член общества. <...> Приращение населения идет весьма быстро и правильно, что зависит от чистоты нравственности и святости супружеского союза»³.

По нашему мнению, такая особенность, отличавшая болгар и гагаузов от ряда окружающих их в Бессарабии народов, была обусловлена архаизацией общественной структуры и быта христианских народов Балканского полуострова в условиях иноэтнического и иноконфессионального османского господства. Не имея возможности реализовать себя в социально-политической сфере, в которой христиане были ограничены, болгары, гагаузы и албанцы-христиане стали придавать особое значение семейно-родственным отношениям, в рамках которых им и удалось сохранить основы своей

этнической культуры и духовности.

В соответствии с этим изучение эволюции семьи и семейно-родственных групп у потомков задунайских переселенцев представляет особый интерес. В науке в этом направлении пока сделаны лишь первые шаги (среди немногочисленных работ на эту тему отметим: Демиденко, 1967; Шабашов, 1995а, 112-114; Шабашов, 2003, 54-67; Квилинкова, 2006, 50-55; Квилинкова, 2010, 348-358).

Большим подспорьем в этом может послужить параллельное исследование трансформации семьи и системы терминов родства – как плана выражения биосоциального феномена родства, поскольку «...принципы группировки терминов (родства – Ш. А.) определяются особенностями социальной организации и трансформируются по мере ее изменения. В силу этого системы родства могут служить источником для изучения социальной структуры общества...» (Крюков, 1976, 479).

Исследования автора этих строк позволили определить типологию систем терминов родства болгар, гагаузов и албанцев Украины и Молдовы, осветить пути их эволюции (из основных работ на эту тему отметим: Шабашов, Шабашова, 1994, 30-34; Шабашов, 1995б, 84-92; Шабашов, 1997, 353-367; Шабашов, 1998, 20-25; Шабашов, 2002а; Шабашов, 2012). В общем виде можно утверждать, что на протяжении последних столетий имелась тенденция перехода от более развернутой, дифференцированной терминологической системы, строго учитывающей принадлежность родственников к отцовской, либо к материнской линии родства (бифуркативно-линейный тип) к более упрощенному типу, получившему в этнологии название линейного, свойственному большинству современных урбанизированных народов и не учитывающему при терминологическом выделении родственников их принадлежность к отцовской или материнской линии родства. Семья также претерпевала переход от семейной (большесемейной) общины, включавшей в свой состав большое число членов, к малой семье, состоящей из одной брачной пары и их детей.

Но до настоящего времени открытым остается вопрос: какие именно структурные сдвиги в родственной организации вели к тем

или иным трансформациям системы терминов родства, какими именно традиционными социальными институтами обуславливаются определенные особенности бифуркативно-линейного типа. Попыткой ответить на эти вопросы и является настоящее исследование.

Если не первым, то одним из первых попытался определить социальную обусловленность бифуркативно-линейного типа (хотя этого термина он и не употреблял) системы терминов родства профессор Харьковского университета, известный славист П. А. Лавровский. Его мысль сегодня выглядит неточно и абстрактно, но главное ему удалось уловить – более сложное структурирование системы терминов родства обусловлено более сложной семейно-родственной организацией, чем в современном ему обществе, наличием тесных родственных связей внутри больших коллективов людей: «Внимание к подобному разграничению родства в одной и той же степени необходимо должно вести к заключению о происхождении его в пору совместной жизни целого рода, потому что только при этом условии понятной становится потребность более точного и определенного выделения родичей, а через это и избегания смешения и недоразумений» (Лавровский, 1867, 37).

Большинство авторов, в целом, связывали этот тип системы терминов родства с большой семьей (нередко выступающей в рамках группы родственных семей – патронимии) (Крюков, 1976, 479). Что касается конкретно болгар (а это в полной мере можно экстраполировать и на гагаузов и на албанцев Южной Бессарабии), то болгарские исследователи данного вопроса в различных своих работах несколько по-разному определяют детерминанты системы родства, характерной для этого народа. В одном случае они указывают, что строгое разграничение отцовской и материнской линий родства связано с сохранением элементов системы, отражающей экономическое единство рода и родовую экзогамию (Георгиева, Москова, Радева, 1973, 67). В другом месте они пишут: «Симметричный вид системы (последовательный бифуркативно-линейный тип – Ш. А.) со своей богато развернутой терминологией показывает более полно и четко связи и отношения кров-

ных родственников. Он проводит строгое разграничение родства по матери и по отцу. Этот симметричный вид <...>, возможно, связан с семейно-родовыми или семейно-хозяйственными образованиями (голямо семейство, челядна задруга, задружно семейство), в которых объединялись малые семьи двух или нескольких братьев иногда даже с их женатыми сыновьями и с их детьми. В таком многочисленном семейно-родовом коллективе каждое лицо занимает свое иерархическое место, выполняет определенную хозяйственную функцию и принадлежит к одной из малых семей, образующих коллектив.

Переходно-симметрический вид системы (переходные типы от бифуркативно-линейной к линейной системе родства – Ш. А.) <...> близок к современным системам некоторых европейских народов (англичане, русские, французы), схемы которых асимметричны (то есть к линейному типу – Ш. А.) и более четко отражает связи родственников при господствующей форме малой индивидуальной семьи» (Георгиева, Москова, Радева, 1973, 64-65).

Более конкретно и точно определяет детерминанты южнославянской системы терминов родства Л. В. Маркова. Она считает, что выделенный ею наиболее архаичный тип системы родства отражает отношения в братской большой семье или в более широкой, однотипной с нею по строю родственной группе (*братство, влака, род*). Движущая же пружина в трансформации родственной организации – развитие частной собственности (Маркова, 1973, 13-14). Бифуркация в системах родства южных славян отражает, по ее мнению, характерные для них внеэкономические отношения (взаимопомощь, совместная защита от врагов, причастность к определенным ритуалам, торжествам и пр.), которыми патрилинейные родственники связаны с другими «родами» через женщин (Маркова, 1973, 13-14). При этом она также отмечает: «устойчивость раздвоения дядьев при тенденции к одинаковому обозначению теток можно, очевидно, объяснить влиянием обычного права, отстраняющего женщин и их родню от наследования...» (Маркова, 1973, 16).

В свое время и нами была предложена концепция эволюции семейно-родственной

структуры болгар в связи с трансформациями системы терминов родства. Но если основной тезис – эволюция социально-родственной ячейки болгарского народа выглядит как процесс сегментации от первоначально очень больших в количественном отношении и тесно связанных социально-экономических объединений к той форме, разложение которой приводит к образованию малой, хозяйственно независимой семьи, и упрощение системы терминов родства отражает определенные этапы такой сегментации (Шабашов, 1994, 87), – остается актуальным, то конкретные представления об этих этапах в настоящее время можно откорректировать.

Наблюдения над эволюцией семейно-родственной структуры болгар, гагаузов и албанцев Украины и Молдовы (Шабашов, 2002б, 104-120; Шабашов, 2003, 54-67), в связи с трансформациями терминологии родства, а также сравнительные материалы и имеющиеся теоретические представления позволяют наметить следующую схему.

Нет сомнений, что последовательный бифуркативно-линейный тип у балканских народов соответствовал периоду господства у них братской (горизонтальной) семейной общины. Однако обусловлен он в своей основе, как совершенно справедливо заметила Л. В. Маркова, не самой семейной общиной, а другим институтом, сопутствующим ей, – патронимией, а точнее, – семейно-родственной группой.

Действительно, большинство родственников, строго терминологически разграничивавшихся в балканских системах терминов родства, по определению (учитывая строгую патрилокальность брака на Балканах) принадлежали к разным семейным общинам, и поэтому последняя не могла детерминировать бифуркацию терминологии. Брат отца принадлежал к другой семье, чем брат матери (так как мать *эго*, вступив в брак, уходила из своей семьи в семью мужа – отца *эго*). Сестра отца, проживала, после замужества, в третьей, а сестра матери – в четвертой семье. То же относится и к нулевому поколению, из которого только кузен по отцу жил в той же семейной общине, что и говорящее лицо.

Следовательно, только родственные связи вне семейной общины могли обуславливать

необходимость разграничения родства по отцовской и материнской линиям. А такие связи, действительно, существовали и были «разноуровневыми».

Невозможно описать все виды связей между семьями, состоявшими в родстве, все виды взаимных обязательств, которые существовали согласно нормам обычного права между ними, да такая задача здесь и не ставится. Проиллюстрируем эти связи с помощью только одного обычая – правила взаимного посещения. По этому принципу родственников *эго* в + 1 п можно классифицировать следующим образом: брат отца – тот, кто живет в одной семье вместе с *эго* или входит в одну с ним *патронию*; брат матери – тот представитель старшего поколения, к которому *эго* ходит в гости, посещая своих дедушку и бабушку со стороны матери, входит в его *матронию*; сестра отца – та, которая до замужества жила в семье *эго* (в зависимости от их разницы в возрасте они могли долго жить вместе, а могли и вообще вместе не жить), а после брака посещает со своим мужем семью *эго*; сестра матери – представитель той семьи, которая, наряду с семьей *эго*, посещает семью родителей матери.

Действительно, тенденцию к одинаковому обозначению теток, при строгом и устойчивом разграничении дядей со стороны отца и матери, можно, вслед за Л. В. Марковой, объяснить отстранением женщин от наследования. Если брат отца является сособственником в патрионии, брат матери – в матронии, то их сестры уходят, практически в чужие для *эго* семьи. Вместе с тем, неясно, почему в более архаическом состоянии бифуркация все же проводится и для женских родственников в старшем поколении, тогда как позднее она сохраняется только для мужских боковых родственников.

Говоря упрощенно, чем больше круг родственников, с которыми вступает в контакт человек, и чем более тесен этот контакт, тем больше ему необходимо лингвистических средств для их обозначения, тем более дифференцирована родственная терминологическая система.

Противоположное состояние эволюции – господство в обществе малой семьи, осо-

бенностью которого в плане эволюции системы терминов родства является, скорее, даже не то, что семья сужается до родителей и их незамужних (неженатых) детей, а то, что практически к минимуму сводятся отношения с боковыми родственниками, которые, таким образом, становятся как бы «на одно лицо», не нуждаясь в детальной дифференциации.

Четко проследить переходные состояния от этих двух эпох в эволюции родства, а тем более найти ясные закономерности между трансформациями семейно-родственной структуры и системы терминов родства оказывается очень трудным.

В соответствии со сложным соотношением переходных форм (и форм перехода) семьи от братской общины к малой семье ведет себя и система терминов родства. Можно говорить лишь об относительной эмпирической корреляции (а не о внутренней необходимой связи!) между отцовской многолинейной общиной и выделенными нами типами системы терминов родства балканских этнических общностей (Шабашов, Шабашова, 1994, 30-34; Шабашов, 2012, 425-438), а также отцовской однолинейной общиной, сосуществующей в обществе с малой семьей и наиболее упрощенным типом, выявленным у соответствующих групп, который стоит уже в шаге от перехода к линейной модели. Процесс перехода между широким распространением отцовской многолинейной общины и господством отцовской однолинейной общины охватил период приблизительно с середины XIX до середины XX вв., в это же время постепенно более сложные типы сменились наиболее современным типом. Но почему частичное слияние боковых линий в + 1 п связано с переходом от братской к отцовской многолинейной общине, а слияние боковых линий родства в 0 п коррелирует с переходом к отцовской однолинейной общине, остается пока неясным.

Сложнее говорить о семейно-родственной группе, трансформации в которой, – во всяком случае, на данном этапе наших знаний, – можно выявить только в количественном, но не в качественном плане, а тем более о соотношении этих трансформаций с эволюцией системы терминов родства.

Примечания

¹ Кульчицкая Е. Село Кулевча (Аккерманского уезда, Бессарабской губернии). Краткий очерк // Институт рукописей Национальной академии наук Украины (далее – ИРНАНУ). Ф. V. Д. 683. Л. 4 об.

² Там же. Л. 5.

³ Бодлев Г. Описание селения Волканешты Бессарабской губернии Измаильского уезда // ИРНАНУ. Ф. V. Д. 697. Л. 8-9 об.

Литература

Георгиева И., Москова Д., Радева Л. Опыт изучения системы кровного родства у болгар // Советская этнография. 1973, № 2.

Демиденко Л. А. Семейный быт, общественная и культурная жизнь болгарского населения УССР (На материалах колхозов Болградского района Одесской области). Историко-этнографическое исследование. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Киев, 1967.

Квилинкова Е. Н. Типы семьи у гагаузов в XIX – первой половине XX в. // Закон и жизнь, 2006, № 10 (179).

Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М., 2010.

Клаус А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. Вып. 1. СПб., 1869.

Крюков М. В. Системы родства // Большая советская энциклопедия. Т. 23. М., 1976.

Лавровский П. А. Коренное значение в названиях родства у славян. СПб., 1867.

Маркова Л. В. Трансформация южнославянской системы родства и ее соотношение с семейно-родственной структурой. М., 1973.

Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.

Шабашов А. В. Система родства болгар как источник для реконструкции социальной организации народа // III Дриновские чтения. Проблемы источниковедения, историографии истории и культуры Болгарии, истории болгаристики. Тезисы докладов. Харьков, 1994.

Шабашов А. В. Болгарская семья в 40-х годах 20 века (по материалам похозяйственных книг села Главаны) // Древние культуры и цивилизации Восточной Европы (Материалы 3-й международной археологической конференции студентов и молодых ученых. Одесса, февраль 1995). Одесса, 1995.

Шабашов А. В. Опыт сравнительного изучения болгарской и гагаузской систем родства (по ма-

териалам Южной Украины) // Этнографическое обозрение, 1995, № 3.

Шабашов А. В. Някои теоретични резултати от изследването на системата на родство у българите в Украйна // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 6. Велико Търново, 1997.

Шабашов А. В. Система родства албанцев Украины / Система родства албанцев // Записки исторического факультета. Вып. 7. Одесса, 1998.

Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

Шабашов А. В. Постановка проблемы. Загальна типологія родини / До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. // Записки історичного факультету. Вип. 12. 2002.

Шабашов А. В. Типологія та еволюція сім'ї у болгар і гагаузів / До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. // Записки історичного факультету. Вип. 13. 2003.

Шабашов А. В. Родственные отношения: терминология и практика // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. 2. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012.

Шабашов А., Шабашова Ю. Типологія системи кровної спорідненості у болгар Південної України // Народна творчість та етнографія, 1994, № 4.

Rezumat

Articolul are scop să arate evoluția sistemului de termeni de rudenie și structurii familiei parentale (familiei, grupului parental) a descendenților coloniști de pe Dunăre, în Ucraina și Moldova. Autorul, personal, ajunge la concluzia, că funcționarea în societate a sistemului liniar bifurcat diferențiat a termenilor de rudenie este condiționată nu numai de dominația în societate a comunității familiare, cum se considera înainte, cât de disponibilitatea structurilor pre-familiale – a familiei parentale.

Cuvinte cheie: sistemul de termeni de rudenie, familia, comunități familiare, familia parentală, bulgari, găgăuzi, albanezi.

Резюме

В статье рассматривается эволюция системы терминов родства и семейно-родственной структуры (семьи, семейно-родственной группы) у потомков задунайских переселенцев в Украине и Молдове. Автор, в частности, приходит к выводу, что функционирование в обществе дифференцированной бифуркативно-линейной системы терминов родства обусловлено не столько господством в обществе семейной общины, как считалось ранее, сколько нали-

чием надсемейных структур – семейно-родственных групп.

Ключевые слова: система терминов родства, семья, семейная община, семейно-родственная группа, болгары, гагаузы, албанцы.

Summary

The article considers the evolution of the kinship terminology system and the family-related structure (family, family-related group) among the descendants of

Transdanubian settlers in Ukraine and Moldova. The author comes to conclusion that the operation of the differentiated bifurcation-linear kinship terminology system in the society is not mostly conditioned by the domination of the family commune in the society, as it was considered earlier, but rather by the presence of family-related groups.

Key words: kinship terminology system, family, family commune, family-related group, Bulgarians, Gagauz, Albanians.

Alexandru FURTUNĂ

UNELE CONSIDERAȚII PRIVIND ȚIGANII BASARABENI (CU PRIVIRE ASUPRA ȚIGANILOR DE LA TELENEȘTI)

Se acceptă în general, conform lui V. Achim, că migrația țiganilor din India în Europa s-a făcut între secolele al IX-lea și al XIV-lea, în mai multe valuri (Achim, 1998, 16). Teoria originii indiene a romilor a apărut la mijlocul sec. XVIII și până în prezent ea este, scrie I. Duminică, practic, în general, acceptată <...>. Astfel, una din ipotezele posibile legate de apartenența etnică a romilor, ar fi că strămoșii acestora provin din comunitatea etnică a radjipuților (Duminică, 2008, 283-288).

Unul dintre primii autori, care a scris despre „țiganiile cei cu mulți copii”, a fost Dimitrie Cantemir. El vorbește despre faptul că „țiganiile sunt împărăștii ici și colo în toată Moldova și nu află boier care să nu aibă în stăpânirea sa câteva sălașe de-ale lor. De unde și când a venit acest neam în Moldova? Nu știu nici ei înșiși și nici nu se găsește nimic despre dâșii în cronicile noastre. Toți țiganiile, din toate ținuturile, au același grai, care este amestecat cu multe cuvinte grecești și, pe semne și persienești. Ei nu au altă îndeletnicire afară de fierărie și zlătărie. Au aceeași înfățișare și aceleași năravuri ca și țiganiile din alte țări; însușirile lor cele mai de seamă și ceea ce îi deosebește de alții sunt trândăvia și furțișagul” (Cantemir, 1973, 217, 218).

Deci, D. Cantemir făcând caracteristica generală a țiganilor, se întreabă: „De unde și când a venit acest neam în Moldova?”

Anumite răspunsuri, la aceste întrebări, găsim în studiul „Țiganiile în istoria României” (autor V. Achim). V. Achim susține că în Țara Românească ei (țiganiile – A. F.) sunt menționați prima oară într-un document de cancelarie din 1385, în

Transilvania în jurul anului 1400, iar în Moldova în 1428 <...>.

Proveniența sud-dunăreană a țiganilor din România, scrie în continuare V. Achim, este incontestabilă; există o serie întreagă de argumente. Românii i-au numit întotdeauna cu termenul de origine grecească; în primele documente care-i atestă li se spune *ațigani*, pentru ca mai târziu să se treacă la forma *țigani*, în uz până astăzi.

De asemenea, limba vorbită de țiganiile din România conservă un mare număr de cuvinte grecești și sud-slave <...>.

Sursele de epocă arată că sudul Dunării a fost pentru țările române locul de unde veneau sau erau aduși un mare număr de țigani <...>.

În Moldova marea majoritate a țiganilor au fost aduși din Țara Românească. Documentar se atestă o permanentă deplasare de țigani din Țara Românească în Moldova <...>.

De la primele atestări ale prezenței lor în Țara Românească și Moldova, țiganiile au fost robi. Ei vor perpetua această condiție socială multe secole, până la legile de abolire a robiei la mijlocul secolului al XIX-lea <...>.

Robia țiganilor la noi se aplică deci, concluzionează V. Achim, și prin situarea țărilor române în aria istorică sud-est europeană, unde țiganiile se aflau în condiția de robi încă înainte de a ajunge la nordul Dunării. Țările Române i-au preluat pe țigani ca robi, dar aici instituția robiei era mai veche, din epoca luptelor cu tătarii <...>.

Clasificarea populației de robi țigani din țările române trebuie să aibă la bază, afirmă V. Achim, criterii precise <...>. Primul criteriu, esențial, este cel

al apartenenței la stăpân. Din acest punct de vedere, robii țigani se împărțeau în robi domnești, robi mănăstirești și robi boierești <...>, (la Telenești, vezi mai jos, țiganii erau robi boierești – A. F.).

În limbajul cancelariilor medievale românești, „țigan”, iar în Moldova și „tătar”, au avut tot timpul, pe lângă semnificația etnică, și o valoare socială, desemnând robul.

În organizarea socială a țărilor române, robii formau o categorie aparte. Între neliberi ei se aflau pe treapta cea mai de jos. Ceea ce le definește condiția socială este nu lipsa libertății personale, pentru că în societatea feudală neliberi erau țăranii șerbi (numiți rumâni în Țara Românească, vecini în Moldova, iobagi în Transilvania), ci faptul că ei nu aveau personalitate juridică. Robul era întru totul proprietatea stăpânului său, figura între bunurile mișcătoare ale acestuia. Stăpânul putea dispune de robul său după bunul plac. Îl pune la muncă, îl putea vinde sau schimba pe alt bun, îl folosea la plata unei datorii sau îl zălogea, îl lăsa moștenire <...>.

Stăpânul nu avea însă dreptul de viață și de moarte asupra robului. Singura lui obligație era aceea de a-i îmbrăca și hrăni pe robii care munceau la curte <...>.

Meșteșugul lor (a țiganilor – A. F.) era fierăria. În tot evul mediu românesc vedem că prelucrarea fierului este o ocupație rezervată aproape exclusiv lor <...>.

Existau apoi și țiganii lăcătuși, săbieri, cuțitari, căldărari sau arămari, zlătari. Dintre meșteșugurile practicate de robii țigani mai sunt amintite: sităria [la Telenești, vezi mai jos, erau răspândiți țiganii ciurari (reșetnici) – A. F.], pietrăria, cărămidăria, fabricarea lingurilor și a șeilor, olăria, morăritul. Mai erau apoi țigani robi ciubotari, curelari, bucătari, cârciumari <...>.

Îndeletnicirile agricole ale țiganilor sunt în mod sigur mai noi și ele nu au avut niciodată un rol însemnat <...>.

În societatea medievală românească țiganii aveau un statut inferior. Pentru condiția lor socială, ei erau considerați ca trăind în afara societății. Țiganii erau tratați cu cel mai mare dispreț <...>.

Tot în Moldova, la 14 februarie 1844 a fost votată legea prin care țiganii statului, atât acei așezați cât și cei nomazi, deveneau liberi, dobândind aceleași drepturi ca și ceilalți locuitori ai țării <...>. La 10/22 decembrie 1855 Divanul Obștesc (al Moldovei – A. F.) a votat „legiuirea pentru desființarea sclaviei, regularea despăgubirii și trecerea emancipaților la

dar”. Prin aceasta, țiganii care se aflau în proprietate privată sunt declarați liberi <...>.

Când în 1812, prin pacea ruso-otomană de la București, scrie în continuare V. Achim, Imperiul țarist a anexat jumătatea Moldovei cuprinsă între Prut și Nistru, în această nouă provincie, care de acum va fi numită Basarabia, țiganii aveau condiția socio-juridică a robilor.

Stăpânirea țaristă a menținut această realitate. Țiganii constituiau o categorie socială aparte. În „Așezământul obrazovaniei oblastei Bessarabiei” din 1818, care împarte populația provinciei în nouă stări, țiganii formează starea a opta; starea a noua o formau evreii. Tot prin acest „așezământ” țiganii sunt împărțiți în două categorii: <...> țiganii statului (coroanei – A. F.) și țiganii particularilor <...>.

Cei mai mulți dintre țiganii coroanei și-au continuat modul de viață tradițional. Ei umblau cu șatra prin Basarabia și guberniile vecine din Ucraina. Numărul țiganilor coroanei a crescut de la 221 familii în 1813 la 1135 familii în 1839. În rândul lor au intrat și țiganii care fuseseră eliberați de către stăpânii particulari, precum și țiganii fugiți din Moldova de la vest de Prut și nerevendicați de nimeni. La conscripția din 1858 în Basarabia existau 5615 țigani ai statului alături de 5459 țigani boierești; dintre aceștia din urmă, 2978 erau țigani de curte, iar 2481 erau nomazi.

În ce-i privește pe țiganii boierești, autoritățile nu au intervenit decât în 1861. Atunci, o dată cu legea care desființa șerbia și acorda libertate personală țăranilor din întregul Imperiu Rus, a fost desființată și robia țiganilor boierești din Basarabia <...>.

Numărul țiganilor din Basarabia a scăzut continuu, prin românizarea celor sedentarizați și prin procesul de migrare spre Ucraina și Rusia a țiganilor basarabeni (sau a celor veniți din Moldova de dincolo de Prut), care mai practicau modul de viață nomad. Ponderea țiganilor în ansamblul populației a ajuns să fie insignifiantă. Dacă în 1835 cei 13.000 de țigani reprezentau 1,8% din populația provinciei, în 1859, 11.000 de țigani însemnau 1,0% din populație. După statistica oficială din 1897, în Basarabia erau 8.636 țigani, care reprezentau 0,5% din populația de 1.935.412 locuitori ai provinciei. În întregul Imperiu Rus (unde în 1897 erau înregistrați în total 45.000 țigani) Basarabia era provincia cu cea mai mare concentrare de țigani. Însă în cadrul României Mari, în componența căreia a intrat în 1918, Basarabia era provincia cu cei mai puțini țigani.

La recensământul general al populației din anul 1930 s-au declarat de neam țigan 262.501 persoane, adică 1,5% din populația României <...>. În Basarabia 13.518 (0,3%) (Achim, 1998, 18, 24, 25, 31, 34, 38, 48, 49, 50, 55, 95, 97, 113, 114, 115, 120). În 1930, în satul Telenești erau 13 țigani, iar în târgul Telenești – 21 (Recensământul, 1938, 332-333).

Deci, în 1835 în Basarabia erau înregistrați 13.000 de țigani, iar în 1859 – 11000 de țigani. Din acest număr făceau parte și țiganii de la Telenești, atestați documentar într-o carte domnească („gramotă”) a domnitorului Ioan Alexandru Constantin (?). Cartea a fost eliberată lui Iordachi Cantacuzino, fost mare spătar și proprietar la Telenești (1673–1685). Spre regret, n-am putut da de originalul documentului respectiv. În Arhiva Națională a Republicii Moldova se păstrează doar textul tradus în limba rusă (la 27 februarie 1849). Să-i dăm curs (traducerea în limba română ne aparține – A. F.):

„Din mila lui Dumnezeu, noi, Ioan Alexandru Constantin (?), domn al Țării Moldovei, facem cunoscut cu această carte a noastră, tuturor celor care sunt dator s-o cunoască, că cinstitul și credinciosul nostru boier Iordachi Cantacuzino, fost mare spătar, ne-a slujit nouă cu dreaptă și credincioasă slujbă. Și am socotit să-l miluim, în afară de alte daruri deosebite, cu niște sălașe de țigani ciu-

rari domnești („reșetnici”), anume: Ilie Ciomîrtan (Ciomortan), judele ciurarilor; Simion, fratele lui Ciomîrtan; Teodor, fratele lui Ciomîrtan; Crulea Ciomîrtan; Dinu, fratele lui Crulea; Tunac, fratele lui Crulea; Mizir, vărul lui Ciomîrtan; Ursul, fiul lui Tonică; Dobrea Ghinea (Ungureanu); Vasile, fiul lui Dobrea Ghinea. Aceștia, cu soții și copii, i-am dăruit pomenitului nostru cinstit și credincios boier Iordachi Cantacuzino, fost mare spătar. Adevăresc boierii <...>”. (ANRM, Fond 134, inventar 2, dosar 161, fila 67-68”).

Autenticitatea acestei „gramote” ridică anumite semne de întrebare. Căci, nu cunoaștem să fi fost un domnitor al Țării Moldovei, inclusiv și pe timpul activității lui Iordachi Cantacuzino, cu numele de Ioan Alexandru Constantin. Anumite incertitudini trezește și faptul că frații lui Ilie Ciomîrtan (menționați în cartea domnească a lui „Ioan Alexandru Constantin”, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea) sunt amintiți în documente destul de târziu (la începutul secolului al XIX-lea). Însă un lucru e cert: neamul de țigani Ciomîrtan într-adevăr a locuit la Telenești.

Astfel, în fondurile Arhivei Naționale din Chișinău se păstrează lista (din 1810) a țiganilor ciurari de la Telenești. Ei erau proprietatea doamnei Maria (să fie oare vorba de fiica pitarului Teodosie? – A. F.). Acești țigani se supuneau judeului Galiton și erau datori să achite doamnei Maria următoarea dajdie:

Sălașe	Numele (birnicilor)	Mărimea dajdiei (lei)	
1.	Jude Galiton, fratele lui Ilie Ciomortan Fiul: Ion	Soția: Caterina Fiica: Maria	-
2.	Todor, fratele lui Ilie Ciomortan Fiul: Petrachi	Soția: Sinica Fiica: Ioana	15
3.	Simion (văduv), fratele lui Ilie (Ciomortan)	Fiica: Maria	10
4.	Gheorghe, fratele lui Ilie (Ciomortan) Fiul: Lupul	Soția: Iftimia Fiicele: Safta Maria Ioana	15
5.	Vicul, fratele lui Ilie (Ciomortan) Fiul: Lupul	Soția: Păuna Fiica: Ioana	15
6.	Vasile Simion	Soția: Anușca Fiica: Gripina	15
7.	Axentie, ginerile lui Simion Fiul: Lupul	Soția: Sanda	15
8.	Vasile Tilarc(?) Cemortanovogo	Soția: Tudora Fiica: Dochîța	15
9.	Ilie, fiul lui Vasile Enache Fiul: Andrei	Soția: Maria	15
10.	Zaharia, fiul lui Todor, frate cu Ilie	Soția: Nănica	

În total – 125 lei (dajdia – A. F.): 62 trebuiesc plătiți la sărbătoarea Sf. Gheorghe, iar restul – la sărbătoarea Sf. Dumitru. Fostul jude Ilie Ciomortan, soția sa Ursa, precum și Iordana – soția lui Trohin Răducan, sunt scutiți de plata dajdiei.

Dajdiei a fost supusă și ciata lui Todor, fiul lui Grigoraș, jude. Din ciata respectivă făceau parte următoarele sălașe:

Sălașe	Numele (birnicilor)		Mărimea dajdiei (lei)
1.	Todor, fiul lui Grigoraș, jude Fiul: Drume	Soția: Irina Fiica: Grișina	-
2.	Lupul Cotoman	Soția: Măriuța Fiicele: Maria Anița	15
3.	Ursul, fiul lui Tunac Fiul: Ion, holtei	Soția: Maria Fiicele: Maria, fată mare Gaftona	15
4.	Todor Cozac Fiul: Ion	Soția: Ianca Fiicele: Sultana Anușca	15
5.	-	Ancuța, văduva, soția lui Platon. N-are copii	-
6.	Ion, fiul lui Dinu Crule Fiul: Todor	Soția: Irina O fiică nebotezată	15
7.	Vasile, fiul lui Dinu Crule	Soția: Simina Fiica: Iordana	15
8.	Todor, fiul lui Ursu Tunac	Soția: Maria Fiicele: Zoița Zamfira	15
9.	Ursul Tunac	Fiica: Ghița	-

În total – 90 lei: 45 lei trebuiesc plătiți la sărbătoarea Sf. Gheorghe, iar restul – la sărbătoarea Sf. Dumitru.

Anul 1810. Pristav al acestor țigani este numit căpitanul Grigore Ciugole, din târgul Orhei.

3 iunie 1810. Copia este conform cu originalul. Semnează logofătul Iordachie Canta.

La 13 aprilie 1814, pitarul Feodosiu se adresează către organele abilitate și roagă să-i fie eliberate documente care-i vor da dreptul să stăpânească pe vecie și liniștit averea imobilă și țiganii cumpărați în târgul Telenesti (ANRM, F.134, inv. 2, d. 161, fila 69-71^v).

La 13 noiembrie 1817, pitarul Teodosie (Feodosiu) își alcătuiește diata (testamentul). Conform acestui testament, de rând cu părți de moșie, fiicei Mărioara îi dăruiește „... și două sălașe de țigani, pe Gheorghie Ciomîrtan, cu copiei lui, și pe Toader Horce, cu copiei lui, să s(ă) împlinească zăci suflete și fiind că am dăruit fiicii mele Mărioarei, să nu aibă cielanți frați a să amesteca, ci să le stăpânească fiica

me, cape drepte acaretu, ci sau dăruit de la mine” <...>. Fiicei Nastasiica „îi mai dăruiesc și zăci suflete de țigani, să socotească în două sălașă” <...>. Fiica Elenuța „...și țiganii ce vor mai rămîne săi împărtaşcă drept în două cu fiul meu Iordache”.

Din 1819, februarie 12 avem, scrie M. Costăchescu, următoarea jalobă, interesantă, între altele, și pentru tragedia țiganilor robi: „cătră cinstita giudecătorie politicească a oblastei Basara-

bii, de la pomeșic pitar Teodosii, jalobă. La 1813, Decv. 31, în vreme protizmiei de 18 luni, asupra disfacirii, am cumpărat eu, prin bună tocmală țigani ciurari dela duml, logft Pășcanu, cu izvod supt iscălitura dum(sa)le, di cîti sălași di țigani, din 1810, iuni 3, care izvod esti anumi a noăsprăzăci sălași în care izvod esti și Ilie sîn Vasili Enachi, care zapis de cumpărătură esti întărit cu iscălitura dumisali logft. Pașcanu și cu întăritura comitetului disfacirii și cu întăritura și pecetea domn. ghinăral conțulat din Eș. La 1814, luna Octv. am triimes oamini mie la Grigori Ciogole vechilul ci era pi țigani mai înainte pus de logft. Pășcanu și pîră atunce, cari vechil au avut poroncă dela duml. logft. să mi să dei țiganii, la stăpâniri me și strîngîndu țiganii la sat **Buțanii** și cându săi porniască săi aducă la Telinești, la moșie me, în noapte acee au fugit Ilii sîn Vasili Enachi cu sălașu lui și sau mistuit pin țiganii coronii. La 1815, fiind eu tari bolnavu și avîndu giudicată în altă pricină am triimes vichil, în locul meu pi maiur Petre Ochincă și iam dat vichilime că găsîndu pi Ilii sîn

Vasili Enachi, să aibă puteri al scoati. Și duml. maiur găsindu pi țigani au vrut săl tragă la stăpânire me, iar nazîrul asupra țiganilor coronii mi lau dat numai pi numitul Ilii țăgan, iar țiganca lui, anumi Marie, fata lui Toader Ciomîrtan cu trii copii au triimeso duml. maiur Ochincă la casa dumi[sal]e, cu socotială să mă roagi săi vînd dumi[sal]i. Și trecînd la mijloc ca doă luni o mârșu la casa maiurului Ilii sîn Vasili Enachi și au furat țiganca numai și au fugit și di atunce pîră acum nu lam aflat undi ești și mă aflu păgubaș. Iar di copii, unul au murit fiind mititel și doi să află și astăz la duml. maiurul. Domn[u]l vornic Costachi Conachi, prin jalobile ci dă cătră presudstvie politicăscă cerînd dela mine pi Ilii sîn Vasili Enachi țigan, fără dreptati, faci ceriri, prin jalobili sale auprami, căci pricina ačasta că arată duml., că frații numitului și părinții [lui] Ilii țigan ar fi și astăzi la stăpânire dumi[sal]e, acie poati fi și poati fi prin știința dumi[sal]i logft. Pășcanu și dumi[sal]i vornicului Costachi Conachi sau a părintilui dumi[sal]i schimburi, ci ar fi avut cu țigani, între dumn[elo]r, cari și duml. vornic Costachi Conachi ari la stăpânire sa doă țigănci, din țiganii dumi[sal]i lugufātu Pășcanu, asupra drepturilor meli, după documenturile ci am, anume Soltana, fata lui Vasili Ciomîrtan, soru cu Ilii Ciomîrtan, ci o ține Ilii Ghiorghîță Haraga și fata lui Trohin Ciomîrtan, Mălana, o ține Condurachi, sîn Enachi țigan, ai dumi[sal]i vornicului Costachi Cunachi, schimburi dati din țiganii logft. Pășcanu, cari țigănci să află

și acmu la stăpânire dumi[sal]i vornicului Custachii Cunachii, pentru Ilii sîn Vasili Enachi, după spusul giuzilor. Iar a me știință e că am cumpărat aceasta, în vreme protizmii, di 18 luni, prin bună tocmală și întărituri dela duml. logft. Pășcanu noăsprăzăci sălășă țigani, anumi fiști cari după izvodul iscălit di duml. logft. Pășcanu, în carili șălășă din izvod esti și sălășul acesta Ilii sîn Vasili Enachi. Rog pe cinstita presustvie politicească a oblastii Basarabii, să facă cunoscut dumi[sal]i vornicului Costachi Conachi ca să numi facă supărări și altili zădarnici... mă aflu bolnav di picioari și nu pot ca să vin. Am făcut deplin... răspunzătoriu pe fiul meu Iordachi, iam trimes hîrtille dovezi asupra țiganilor ci am cumpărat dela dumnl. logft. Pășcanu, ca să să înfătoșază la gducătorii politiciască și eu iam scris fiiului meu Iordachi ca întii să vii la dumnea-ta să arăți dumi[ta]li toati hîrtille ci am și rog pi dumita ca săl povățuești cum vii cunoaște dumita asupra dreptății ci am. Și iar rog pi dumita ca sămă izbăzești di ačastă supărari, că răzămare me o lasu asupra dumi[ta]li, să mă curăți de ačastă supărari, după dreptati și sânt a] dum[ita]li plecată slugă” (Costăchescu, 1930, 47, 48, 56-58).

Și în anii următori la Telenești locuiesc urmașii familiilor de romi Ciomortan, Tonac etc. Anumite detalii privind componența acestor familii, găsim în recensământul efectuat la 24 februarie 1849 (vezi tabelul da mai jos). La data respectivă, târgul Telenești aparținea boierului Egor Feodosiu, secretar colegial.

Țiganii boierești de la Telenești (1849)

1.	Lupul Vicol (Vicul) Ciomortan – 58 ani Fiii: Ion – 7 Chiriac – 3 Alexei – 2	Soția: Maria – 51 Fiicele: Sofia – 24 Stratona – 18
2.	Constantin Lupul Ciomortan – 25	Soția: Elena – 18
3.	Ursul Tonac (1786–25.I.1837) Fiul: Manoil – 31	Soția: Gaftona – 57
4.	Ion Ursul Tonac – 37 Fiul: Simion – 6	Fiicele: Elena – 8 Haritina – 8
5.	Andrei Todor Grigoraș – 58 Fiii: Grigore (1823–4.V.1848) Gheorghe (1828–17.VI.1842)	Soția: Maria – 57 Fiica: Ecaterina – 15
6.	Lupul Gheorghe Ciomortan (1801–17.XI.1847)	Soția: Sinica – 41
7.	Apostol Todor Cozac – 39 Fiul: Ion – 21	Soția: Ioana – 24
8.	Spiridon Vasile Ciomortan – 38 Fratele: Gheorghe, n. 1814. Fugar (din 1827)	Soția: Maria – 31
9.	Nicolae Vasile Ciomortan – 25 Fiul: Iacob – 1	-

În total: 14 persoane de sex masculin și 12 persoane de sex feminin (ANRM. F.134, inv. 2, d. 161, f. 63^v-66).

Așadar, cele mai răspândite familii de țigani erau, la mijlocul secolului al XIX-lea, Ciomortan, Tonac, Crule și Cozac. Însă, ulterior, aceste familii de țigani nu se regăsesc la Telenești. În schimb, conform unui tabel nominal din 1943, în comuna Telenești (satele Telenești, Mihalașa, Inești și târgul Telenești – A. F.) locuiau următoarele familii de țigani: Samzac, Părințelu, Fieraru, Ivanțov, Nohai, Munteanu, Bolocan, Ologu, Morcan, Misco, Pagu, Andronic (detalii, vezi mai jos – A. F.). Asemenea tabele nominale au fost întocmite în toate comunele plasei Telenești, în care locuiau țigani. Tabelele respective au fost alcătuite ca răspuns la solicitarea Directoratului Românilor, Colonizării și Inventarului.

Astfel, pe data de 30 octombrie 1943 directorul Șt. Pantea și șeful serviciului C. Nacu se adresează către pretura plasei Telenești cu următoarea rugămintă:

„România

Provincia Basarabia

Directoratul Românilor, Colonizării și Inventarului

Serviciul Românilor. Nr. 1175-c din 30 octombrie 1943

Către Pretura Plășii Telenești, jud. Orhei

Rugăm a lua măsurile convenite pentru a ni se înainta un tabel nominal de toți țiganii aflați pe teritoriul acelei plăși, întocmit pe comuni, în care să se arate numele și pronumele capilor de familie, apoi a soției, copiilor minori sau majori, dacă trăiesc sub același acoperământ, cu indicarea ocupației și a averii ce posedă (animale, căruțe, bordei, case etc.), cum și valoarea acestei averi.

Se vor întocmi tablouri pentru fiecare din categoriile de mai sus și anume:

1. Țigani nomazi (căldărari, lingurari etc.)

2. Țigani stabili (și anume pentru acei care, deși nomazi, sunt condamnați, recidiviști sau nu au mijloace de existență sau ocupație precisă, din care să trăiască în mod cinstit prin muncă).

3. Toți ceilalți care nu intră în categoriile de mai sus (...).”

Pe data de 5 noiembrie, demersul respectiv a fost expediat și notarilor comunelor din plasa Telenești. Ca urmare, notarii au înaintat (la 9 no-

ieembrie) tabelele nominale prim-pretorului plasei Telenești. La rândul său, prim-pretorul a trimis (la 19 noiembrie) tabelul respectiv, pe comune, conducerii Guvernământului Basarabiei.

Iată ce conținea demersul în cauză:

„Pretura Plasei Telenești, județul Orhei, Nr. 3667, 1943 noiembrie 19

Obiect: Tablou de țigani aflați în cuprinsul Plășii. Ds. 1/223

Domnule Director,

La ordinul D-voastră Nr. 1175/1943,

Avem onoarea a Vă înainta aici alăturat un tablou nominal de toți țiganii aflați în cuprinsul plășii, pe comuni. Totodată raportăm că acești țigani sunt băștinași din comunele sus menționate. Țigani prevăzuți la punctul 1 și 2 nu avem.

Prim-pretor, (...)

Șeful Cancelariei, (...)

Guvernământului Basarabiei

Directorului Românilor, Colonizării și Inventarului

Serviciul Românilor. Chișinău.”

Conform acestui „Tablou”, în comuna Bravicea locuiau 43 de persoane de etnie romă (prezentăm, din lipsă de spațiu, doar numele de familie – A. F.): Coca, Daicu, Talmaz, Chiriță, Danciu, Bucilă, Gușă, Ungureanu, Godici; comuna Brînzani (38): Boțu, Bucilă, Duminică, Morcan, Pelivan; comuna Căzănești (71): Bunduc, Corniță, Croitoru, Drumea, Ghendrih, Nogai, Radu, Sufragiu; comuna Chițcani (44): Bou, Munteanu, Boțu, Morcan, Vicol, Parapel; comuna Cornova (35): Chimingher, Vioară, Dragan, Crujanov, Drumea, Garagilă, Mihalache, Bădrăjan, Pătrașcu, Ala, Duminică; comuna Crăsnășeni (21): Căldăraru, Drăguleanu, Morcan, Munteanu; comuna Dereneu (60): Tîrzan, Donciu, Zubcă, Bălan, Tacu, Bucilă, Dragan, Znacovan, Vioară, Zdreanță; comuna Hirova (87): Duminică, Parapel, Mîrza, Bucilă, Nohai, Pagu, Strugaru, Țepoi, Ugha; comuna Hogi-nești (6): Dima; comuna Leușeni (26): Pleșca, Balan, Radu, Surugiu; comuna Negureni (23): Munteanu, Morcan, Pleșca, Balan, Mișco, Gogu; comuna Onișcani (39): Ungureanu, Rusu, Titinoc, Rudei, Bucilă, Ciremuș, Znacovan; comuna Sărăteni (43): Morcan, Cherdevară, Coman, Islad; comuna Săseni (94): Ciomortan, Batîr, Cerariu, Munteanu, Țurcanu, Ologu, Șumanschi, Coșan, Vîrlan, Babacă, Bancu; comuna Suhuluceni (16): Morcan, Balan, Covali, Ghizdoagă; comuna Telenești (56): (vezi mai jos – A. F.); comuna

Țibirica (201): Dodu, Cărămidaru, Mînă, Vornicoi, Turbatu, Gurbelea, Butoi, Cozma, Crăciun, Ciupercă, Șoimu, Rusu, Rotaru, Lupu, Ungureanu, Ciobu, Știrbu, Cercel, Ceraru, Afanasiu, Eni, Covaliu, Bucilă; comuna Verejeni (32): Mișcoi, Bou, Dădan, Tomiță, Florică, Ungureanu, Ologu.

În total: 935 persoane de etnie romă (calculare făcute de – A. F.).

Situația familială și materială a romilor din comuna Telenești (în 1943) este adusă în tabelul de mai jos:

	Numele și prenumele	Rudenia	Ocupația	Averea ce posedă	Valoarea
1.	Samzac Irina Ecaterina	Capul familiei Fiica	Muncitor -	-	-
2.	Părințelu Simion Vasilisa Eudochia	Capul familiei Soție Fiică	Muncitor - -	-	-
3.	Părințelu Alexei Maria	Capul familiei Soția	Muncitor -	.	.
4.	Fieraru Elena	Capul familiei	Muncitor	-	-
5.	Ivanțov Ion Elena Mihail Sava Teodora Ion	Capul familiei Soție Fiu Fiu Fiică Fiu	Muzicant Muncitoare	-	-
6.	Nohai Mihail Elizabeta Gheorghe	Capul familiei Soție Fiu	Muzicant Muncitoare	O casă 1 ha pământ	30.000 lei
7.	Munteanu Petre Eudochia	Capul familiei Soție	Muncitor	-	-
8.	Bolocan Aculina	Capul familiei	Muncitoare	-	-
9.	Nohai Ion Ana Mihail Petre Gherghe	Capul familiei Soție Fiu Fiu Fiu	Muzicant Muncitoare Muzicant	O casă 1 ha pământ	30.000 lei
10.	Ologu Anton Zinovia	Capul familiei Soție	Muzicant Muncitoare	-	-
11.	Morcan I. Tecla Sofia Petre Vasilisa Gheorghe Teodor	Capul familiei Fiică Fiu Fiică Fiu Fiu	Muncitoare	-	-
12.	Misco Iustin Paraschiva Elena Maria Agafia	Capul familiei Soție Fiică Fiică Mamă	Lucrător Muncitoare	O casă	20.000 lei
13.	Nohai Anastasia Liuba Zaharia Ioana	Capul familiei Fiică Fiu Fiică	Muncitoare	-	-
14.	Pagu Ecaterina Ilie	Capul familiei Frate	Muncitoare Muncitor	O casă	20.000 lei
15.	Andronic Vasile Ileana	Capul familiei Soție	Fierar Muncitoare	-	-

16.	Ivanțov Ilie Agafia Gheorghe	Capul familiei Soție Fiu	Muzicant Muncitoare	O casă	20.000 lei
17.	Munteanu Ghrigore Elena Ion	Capul familiei Soție Fiu	Fierar Muncitoare	O casă, 1,5 ha pământ, 2 cai, o căruță	80.000 lei
18.	Munteanu Irina	Capul familiei	Muncitoare	O casă, 1,5 ha pământ	35.000 lei
19.	Munteanu Ion Ioana Vasile	Capul familiei Soție Fiu	Fierar Muncitoare	O casă, un cal, p căruță, 1,5 ha pământ	65.000 lei

(ANRM, F. 2069, inv. 1, d. 560, f. 1-22, 59).

Deci, cei mai mulți țigani din plasa Telenești locuiau în comunele Țibirica (201), Hirova (87) și Căzănești (71). În comuna Telenești au fost înregistrate 19 familii, care însumau 56 de persoane (27 bărbați și 29 femei). Cele mai numeroase familii erau Ivanțov (6), Morcan (6), Misco (5). Mai înstărite erau familiile Munteanu și Nohai. Erau șase muzicanți și trei fierari. Aceste informații se referă la anul 1943.

În prezent, ca să rămânem în aceeași arie geografică, țiganii curteni locuiesc în satul Ciocîlteni, raionul Orhei. Cele mai răspândite familii de romi din localitatea respectivă, conform doctorului în istorie Ion Duminiță, sunt următoarele: Răducan, Știrbu, Ologu, Ursu, Șova, Dragan, Morcan, Vicol, Munteanu, Sandu, Maristan, Botnar, Donos, Porcari, Mereuță, Cuzmin, Franțuz, Dinu, Poșaeava, Balan, Niță, Șumscaia, Sîrbu, Duminiță, Havrun, Tîrșu, Zlagovan, Raiu și Stratu. În total: 215 persoane (Duminiță, 2007, 5-10).

O parte din aceste familii au fost înregistrate, în 1943, într-un șir de comune ale plasei Telenești. Este vorba de familia *Ologu* din comun Săseni, Telenești și Verejeni; *Drăgan* din comunele Cornova și Dereneu; *Morcan* din comunele Brînzei, Crăsnășeni, Chițcani, Negureni, Sărăteni, Suhuluceni, Telenești; *Munteanu* din comunele Chițcani, Crăsnășeni, Negureni, Săseni, Telenești; *Balan* din comunele Dereneu, Leușeni, Negureni, Suhuluceni; *Șumscaia* din comuna Săseni; *Duminiță* din comunele Brînzei, Cornova, Hirova; *Zlagovan* (Znacovan – A. F.) din comunele Dereneu și Onișcani (vezi mai sus – A. F.).

Nu-i exclus ca unele din aceste familii să se fi strămutat la Ciocîlteni. Conform datelor ultimului recensământ, din 2004, în Republica Moldova (fără Transnistria) au fost înregistrați 12.271 cetățeni de etnie romă (6143 bărbați și 6128 femei) (Recensă-

mântul, 2006, 302-304). Numărul romilor de la Telenești nu este cunoscut.

În concluzie se poate spune, bazându-ne pe datele unor recensăminte, că în târgul Telenești au fost înregistrate, în 1810, 28 persoane de etnie romă; în 1849 – 26; în 1930 – 13 (în sat) și 21 (în târg); în 1943 – 56 (în comuna Telenești). Pe parcursul secolului al XIX-lea, țiganii de la Telenești erau organizați în cete și sălașe, fiind conduși de un jude. Întrucât, la mijlocul secolului al XIX-lea se specializase în confecționarea și realizarea ciururilor, țiganii de la Telenești sunt numiți și ciurari. În anii '30-40 ai secolului trecut, o parte din cetățenii de etnie romă de la Telenești erau muzicanți și fierari. În general, situația lor materială era destul de șubredă.

Literatura

Achim V. Țiganii în istoria României. București, 1998.

Cantemir D. Descrierea Moldovei. Postfață și bibliografie de Magdalena Popescu. București, 1973.

Costăchescu M. Satul și târgul Telenești din județul Orhei. Schiță istorică. Iași, 1930.

Duminiță I. Romii curteni din satul Ciocîlteni (raionul Orhei) // Buletin științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală. Vol. 7(20). Serie nouă. Etnografie și Muzeologie. Chișinău, 2007.

Duminiță I. Originea romilor. Considerații de ordin comparativ istorico-lingvistic // Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. III. Chișinău, 2008.

Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930. Volumul II: Neam, limbă maternă, religie. București, 1938.

Recensământul populației din 2004. Volumul I. Chișinău, 2006.

Izvoare

Arhiva Națională a Republicii Moldova (ANRM): Fond 134, 2069.

Rezumat

În articolul de față, pornind de la documentele de arhivă, am stabilit că pe parcursul secolelor componența cetățenilor de etnie romă de la Telenești a suferit schimbări. Țiganii de la Telenești au făcut parte din categoria țiganilor boierești. Ei se mai ocupau cu confecționarea și realizarea ciururilor, de aceea erau numiți și țigani ciurari („reșetnici”). Romii practicau și fierăritul. Unii erau muzicanți. În secolul al XIX-lea, țiganii de la Telenești erau organizați în cete, iar cetele erau alcătuite din sălașe. Ceata era condusă de un jude.

Cuvinte cheie: sălaș, rom, Telenești, târg, recensământ.

Резюме

На основе архивных документов было установлено, что на протяжении веков численный состав цыганского населения местечка Теленешть претерпел значительные изменения. Эта группа населения относится к помещичьим цыганам. Они занимались изготовлением решет, поэтому их называли *цигань*

чурарь. Кроме того, они занимались кузнечеством, а некоторые были музыкантами. В XIX в., цыгане Теленешть были организованы в *чаты* и *сэлашы*. Руководитель чаты назывался *жеде*.

Ключевые слова: сэлаш, цыган, Теленешть, местечко, перепись.

Summary

Based on archival documents, the article shows that for centuries the composition of Roma citizens from Telenesti has undergone changes. Gypsies from Telenesti made part of the boyar Gypsies. They were also concerned with the production and realization of bolters, so they were also called bolter Gypsies (“ciutari”, “resetnici”). Roma also practiced smithery. Some of them were musicians. In the nineteenth century Gypsies from Telenesti were organized in groups (cete), and the groups included dwellings (salase). A group (ceata) was led by a judge.

Key words: Gipsy, hut, Telenesti, fair, census.

Георгий КОЖОЛЯНКО

СВАДЬБА УКРАИНЦЕВ, МОЛДАВАН И РУМЫН БУКОВИНЫ (ПРЕДСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД)

Важной составляющей частью народной культуры является свадебная обрядность. В ее структуре отражается народная мораль, этические нормы и мировоззренческие представления, народные правовые нормы. В свадебных обычаях переплетаются религиозные, правовые, моральные взгляды народа.

Свадебные обряды буковинцев формировались на протяжении многих столетий и даже тысячелетий. Традиционная буковинская свадьба была одним из наиболее желанных и волнующих семейных праздников. С ней связывали не только брак молодоженов, объединение двух семей. Свадьба считалась событием чрезвычайной важности и ответственности, событием общественным. В ней принимало участие большое количество людей общины в роли свадебных родителей, сватов, свах, свитылок, дружек, бояр-дружбов (ватажелов), музыкантов, кухарок, приглашенных родственников, соседей и просто односельчан или знакомых.

Свадебную обрядность в этнологии принято делить на три периода: предсвадебный, собственно свадебный и послесвадебный. Каждый из них связан с определенными обычаями и обрядами.

Начальный (предсвадебный) период включает знакомство молодежи, сватанье, смотрины и помолвку с участием старост.

В следующем периоде готовили свадебные блюда, выпекали обрядовые калачи, рвали базилик, плели и шили венки невесте и жениху, происходило приглашение на свадьбу, расплетание косы невесте и прикрепление венков молодоженам, благословение родителей, собственно общественный и церковный браки.

Третий период свадебной обрядности включает послесвадебные обряды: *розний*, *батчины*, *похлебение*, *колачины*.

Смысловое значение предсвадебной обрядности состояло в знакомстве молодой пары

и договоренности двух семей о браке. Предусматривалось засвидетельствованное перед людьми согласие молодоженов на брак и решение ряда экономических и хозяйственных вопросов по созданию новой семьи, установление и распределение материальных затрат по проведению свадьбы, определение круга лиц, приглашаемых на свадьбу, и пр.

На Буковине браку предшествовало знакомство – с достаточно длительными гуляниями молодежи на посиделках, на улице, на танцах, храмовых праздниках, праздниках календарного цикла.

Издавна молодежь встречалась и знакомилась на вечеринках, танцах («данце»), свадьбах, храмах, веснянках, при колядовании, во время церковных ритуалов. Только в период постов это было не принято делать.

Наиболее популярными для молодежи были посиделки-вечерницы. Как правило, они проводились поздней осенью и зимой, когда крестьяне были свободны от полевых работ, с восьми вечера до полуночи. В это время заканчивались работы по уходу за скотом.

Не устраивали посиделок в летнее время, когда нужно было сеять, выращивать и собирать урожай, присматривать за скотом, строить здания и др.

Юноши и девушки собирались у каждой девушки по очереди. В предгорном и горном регионе Буковины молодежь иногда организовывала вечерницы у одной из женщин, дом которой был постоянным местом вечеринки.

Сначала на посиделках появлялись девушки. Юноши, как правило, уславливались где-нибудь встретиться в определенном месте, а потом уже приходили вместе.

Здесь девушки учились рукоделию. Они шили, вышивали, пряли, вязали и пр. Когда входили юноши, девушки откладывали на время работу, начинали шутить, петь и танцевать. Поведением ребят на вечерницах интересовались их родители.

Как за работой, так и во время застолья девушки с парнями пели разные песни. В селах равнинной зоны Прутско-Днестровского междуречья исполняли такую песню:

*Ой, там на горі малювали молоді,
Малювали, малювали чорні бровоньки мені.
Ой, мамцю моя, позич мені гроші,
Викупити в малярика брівоньки хороші.
Як послала мене мати макітерки позичати,
Макітерки не дали, ломакою прогнали*
(Матеріалы..., т. 1, 1989, 3).

В селах предгорья Буковины и в Карпатах на вечерницах девушки часто пели песню «Горіла сосна, палала»:

*Горіла сосна, палала, (2)
Більше служить не будете, (2)
Під неї дівчина стояла, (2)
Під білий велін підете. (2)
Під неї дівчина стояла, (2)
Під білий велін, під платок, (2)
Русяву косу чесала. (2)
Більш не підете у танок. (2)
Ой, коси, коси ви мої, (2)
Під білий велін з кінцями, (2)
Довго служили ви мені. (2)
Більш не підете з хлопцями. (2)*
(Кожоляно, 2001, 99).

Юношей, которые достигли 17–18-летнего возраста, на вечерницах принимали в парни-женых. Для получения статуса жениха претендент должен был дать магарыч – выкуп. Угощение проводилось в доме на посиделках или в корчме.

Девичья честь ревностно охранялась. С презрением относились к девушкам легкого поведения, остро осуждались добрачные половые отношения парня и девушки.

Местом знакомства и встречи молодежи была также церковь. Так, например, из рассказа старого гуцула с полонины «Травяная», принадлежавшей селу Дихтинец на Путильщине, узнаем о том, что юноши и девушки, повзрослев, шли в церковь и там юноши могли познакомиться с девушкой: «Молодец идет, может быть, себе где-то молодую присмотрит, а девушка также идет, возможно, какой-то молодец взгляд на нее бросит» (Лесів, 1967, 22).

В буковинских селах сложились определенные обычаи признания в любви. Во время танцев на сельских площадях-майдахах или на танцах храмовых праздников парень, который хотел показать свою любовь к девушке, зака-

зывает музыкантам танцевальную мелодию и танцевал первый танец с выбранной им девушкой. Приводил ее на общесельские праздники, провожал домой. Это означало, что у этой молодой пары будет скоро свадьба. Когда парень с девушкой признавались в любви, они сообщали об этом родителям.

В селе Берегомет, расположенном на реке Прут, существовал обычай признания парня и девушки в любви посредством цветка. Когда девушка нравилась парню, и он хотел ей это выразить знаком, то во время танца опускал к ногам девушки красный цветок. Если девушка поднимала цветок, то это означало, что она согласна на дружбу с этим парнем, а если не обращала внимания на этот знак, то, соответственно, это означало ее незаинтересованность парнем, и он больше не приглашал эту девушку на танец.

Достаточно интересным ритуалом социализирующего характера для молодежи был первый выход на танец. По нормам обычного права без получения согласия молодежной общины парней и общины девушек начинать танцевать на общесельских праздниках не разрешалось.

Парень, который достиг соответствующего возраста (17–18 лет), должен был устроить для группы старших парней угощение в одно из ближайших воскресений. Соответственно поступала и девушка, достигшая возраста 14–16 лет, – устраивала угощение (обед) для группы девушек.

Обряд «выхода на танец» парня или девушки в селах равнинной зоны и предгорья Буковины происходил следующим образом. Во время общесельского праздника, когда на танец собиралась молодежь с родителями, старший в группе парней – *калфа* условленным знаком останавливал музыку и объявлял, что сегодня «на танец» выходит такой-то парень или такая-то девушка. Это означало, что очередной танец будет начинать объявленное лицо и отныне этот юноша или девушка являются полноправными членами молодежной общины села. На следующей неделе все село обсуждало эту тему: женщины делились новостью друг с другом, а мужчины шутили, вспоминая время, когда каждый из них проходил этот иницирующий обряд.

Интересный пример обряда «выхода на танец» парней зафиксирован в селе Великий Кучуров, расположенном в предгорье Буковины: «Перед началом обряда посвящаемый приносил молодежной общине «почетное» – магарыч, то есть выпивку (1–2 литра водки) и приличную закуску.

О начале иницирующего обряда, происходящего на сельских танцах, сигнализировал звуками трубы музыкант, после этого к присутствующим с возвышенного помоста (как правило, там располагались музыканты) старший *калфа* обращался примерно с такими словами: «Уважаемые господа, дорогие храмняне (гости на сельском храмовом празднике. – Г. К.)! Сегодня выходят на танец Прокопий Илянин и Вончик Кулуцив (то есть Прокоп Еленин и Иван Николаев – Г. К.), они уже себя чувствуют парнями-*флетевамы*, соответственно, с этого момента они будут в танцах в одном ряду со старшими парнями. Прокопий Илянин и Вончик Кулуцив принесли „почетное“, и я прошу музыкантов сыграть этим ребятам марш и „Сырбу“!». Звучал почетный марш и танцевальная мелодия, ребята подхватывали на руки названного кандидата в парни и с криками «Гур-ра, гур-ра!» под аплодисменты и крики присутствующих «Браво!» (называлось имя выводимого, например, Вончик) дружно подбрасывали его на руках вверх.

Парни, взявшись за руки, становились в круг. Танец сопровождался различными ободряющими возгласами и свистом («юхканням» и «пофивкуванням»). Танец вели старший молодежной общины – *калфа* или другой парень постарше, за ними – младшие по возрасту, в том числе и только что посвященные. Тот, кто танцевал позади, не имел права обойти передних, иначе получит по шее (нагоняй)...» (Чеховский, 1998, 10).

Выход на танец девушки имел свои особенности. Еще с осени она готовила для этого события праздничный наряд. На голову примерялась коронка из картона, обтянутая цветным плюшем, с двумя венчиками, в задней части прикреплялись 12 разноцветных лент (*кодывнок*). Вышивалась рубашка из тонкого полотна. Грудь украшал *гердан* из разноцветного бисера или *згарды* (мониста), иногда еще на шею девушка надевала *гармуз* (ожерелье).

Накануне выхода на танец девушка устраивала вечеринку, на которую приглашала подруг и приятелей, а также старших парней молодежной общины. Они угощались, пели песни под мелодию музыкантов.

Заранее девушка пекла два калача. Один вместе с килограммом сахара несла в церковь и оставляла на престоле. Также готовила три свечи, которые передавала пономарю. Эти свечи держали прихожане во время воскресного богослужения. Обязательно девушка заказывала церковную службу за здоровье и счастливую девичью судьбу.

Второй калач вместе с бутылкой вина или водки вручались калфе перед самым танцем. Он угощал напитком и калачом музыкантов, присутствующих парней, заказывал танец «Сырбу» и объявлял о выходе девушки на танец. Как правило, он приглашал кандидатку на танец и танцевал целый круг; после этого к ним присоединялись остальные танцующие. Только после такого «выхода на танец» девушка получала право встречаться с парнями, ходить на посиделки-вечерницы». В XIX – первой половине XX вв. (до 1940 г.) на Буковине бывали ситуации, когда родственники выбирали парню девушку или девушке парня. Это было связано с материальным и общественным положением, внешностью, чертами характера, родословной и пр.

Иногда знакомили молодых через сваху. Посылали к родителям девушки женщину-сваху на «договорины». Такая практика знакомства молодоженов имела место тогда, когда парень проявлял робость.

В XIX – начале XX вв. случалось, что родители договаривались о последующем (при достижении брачного возраста) заключении брака между девушкой и парнем сразу же после их рождения. При этом часто ссылались на традиционность: «Так сказал отец», «Так делали наши деды, и мы так» (Кожоляно, 2001, 102).

Большую роль при выборе невесты играло наличие у нее приданого («вина») в виде определенного количества десятин поля или какого-то материального объекта (дом, усадьба, домашний скот и пр.). Практика договора родителей без предварительного согласия молодоженов встречалась как у украинцев, так и у молдаван и румын Буковины.

Исследователь семейной обрядности буковинцев О. Манастырский в конце XIX в. писал о способе выбора брачного партнера следующее: «Бывает, что при сватовстве будущее дочери решают родители, а не любовь. Право свободного выбора имеет сын, а дочь в большинстве случаев вынуждена подчиняться решению родителей» (Manastyrski, 1899, 238).

В молдавских и румынских селах Буковины на вечерницах происходило не только обучение девушек различным домашним промыслам (прядение, ткачество, вышивка), но и самоутверждение юношей, определение физического превосходства одного над другим через силовые единоборства в форме борьбы и даже драки (Мойсей, 1999, 5).

Большое значение при бракосочетании девушки имел брачный возраст. На Буковине брачный возраст девушки составлял 14 лет. Если не удавалось выйти замуж в 14–16 лет, то девушку считали перестаркой. Для таких девушек было специальное название – «девушка-петровка». Название это происходит от обычая, который использовался в селах равнинной и предгорной зон Буковины. Этнографической экспедицией в буковинском селе Шиловцы в 1994 г. записана от 90-летней Марии Антонюк следующая информация: «Девушка была в прицу (пользовалась спросом – Г. К.) в четырнадцать – шестнадцать лет, а если было больше, то уже никакой пес на нее не смотрел. Сидела она дома и не рыпалась. Она имела право только на один день – св. Петра. Это был ее день.

В день св. Петра, с восходом солнца, отец сажал ее в тачку-повозку, а если не было отца, то старший брат или другой родственник. Тачку украшали ветками липы, на голову девушки надевали венок, изготовленный из базилика.

Отец вез девушку на тачке от дома к дому, где жил парень. Остановливался у ворот и кричал: «Подобинь-недобинь! Подобинь-недобинь! Подобинь-недобинь! Моя Анычка (имя дочери) была бы прекрасной хозяйкой в вашем доме. Даю за нее овцу, корову, участок поля».

Парень и его отец на это обращение не реагировали и на улицу не выходили. Выходила мать парня. А если матери не было, то сестра. В случае согласия она снимала с девушки венок из базилика и через плечо бросала его подальше

от себя, приговаривая: «На болота, на озера!». Вместо венка клала девушке на голову полотенце. Девушка поднималась из тачки, целовала матери руку и приговаривала при этом: «Слава вам, что вы меня взяли». После этого девушка шла к себе домой, а отца приглашали в дом парня на слово-помолвку.

В случае несогласия, кто-нибудь выходил из двора и кричал: «Держи свою кобылу на печи, если она такая удалая!» или «Веди к цыгану, там она будет наказана батогами!».

Отец имел право возить дочь от дома к дому до захода солнца. Если никто не соглашался, то ждал ее другой «день Петра» уже в следующем году (Материалы..., 1994, т. 1, 5-6).

Богатый парень девушку-перестарку почти никогда не принимал из-за стыда перед односельчанами. Семья, где была девушка-петровка, считалась второсортной. Добропорядочные семьи с таковыми не водились. Поэтому украинцы, молдаване и румыны в Буковине стремились как можно быстрее выдать дочь замуж. По этому поводу бытовала поговорка «Хоть бы и за вола, чтобы дома не была» (Материалы..., 1994, т. 2, 10).

Парни женились, как правило, после достижения 24-летнего возраста.

В горной местности Буковины молодежь часто собиралась на толоки-клаки, где могла познакомиться молодежь. Юноши и девушки во время коллективных работ у отдельных хозяев, таких как прядение и ткачество, подготовка перьев для подушек, подготовка льна и конопля (вымачивание, перетираание кострицы), кошение сена и злаковых культур, а также при проведении работ по строительству общественных зданий, устройству мостов, дорог и пр. знакомились друг с другом. Окончание толоки-клаки, как правило, заканчивалось угощением, танцами под мелодии скрипки, играми.

В предгорье Буковины в воскресенье молодежь организовывала танцы в своей части села («кута») или общесельские танцы в сопровождении народных музыкантов («троистые музыки» – труба, скрипка, бубен). Такие развлечения способствовали знакомству парней с девушками, они влюблялись, а позже и женились.

На сельских танцах происходили инициационные обряды вступления парней и де-

вушек в молодежные общины. Здесь же проводился и обряд «последнего танца», когда парень и девушка, которые вскоре поженятся, заказывали танец-прощание с молодежной общиной.

Молодежные гуляния на Буковине устраивались также в зимний период после коляд. На деньги, которые были заработаны во время рождественских коляд, нанимали музыкантов, организовывали обед в корчме или у кого-нибудь из хозяев, а затем устраивали сельские танцы.

Гуляния молодежи происходили и во время других календарных праздников. Весной на Пасху (Великдень) в давние дохристианские времена устраивали гуляния в лесах-рощах. Там строили качели («колыску»), зажигали ритуальный огонь, обливались водой.

Обряд качелей сохранился до наших дней в предгорной части Буковины. В субботу перед Великоднем-Пасхой парни строили качели-колыбели на площади или на выгоне-лугу. Для девушки считалось честью покататься на *великодней качели* вместе с парнем. Этот обряд также был темой разговора жителей села на всей следующей, после Великодня, неделе: кто с кем катался, сколько раз катались, кому удавалось покататься «через вал», то есть через верх качели по кругу, кто упал с качели (и такое бывало) и с какими последствиями.

С давних дохристианских времен сохранилось и обливание водой. В *Великодний понедельник* парни обливали водой девушек и за это получали в подарок писанку (пасхальное яйцо), а в *Великодний вторник* девушки обливали водой парней.

Местом знакомства и гуляний молодежи был праздник Купала, который отмечался в третьей декаде июня во время летнего солнцестояния (21–24 июня). Молодежь встречалась на выгонах, в лесах, рощах, садах, возле рек, озер в купальский вечер, разжигала костры, девушки плели венки, заходили в воду и пускали их на воду, гадая о своей будущей судьбе и семейной жизни, украшали цветами дерево-Марену (чаще всего это была ива), танцевали, перепрыгивали через костер, пускали «огненное колесо в воду» и т. д.

Чтобы привлечь внимание парня, магически приворожить его к себе, девушка должна была все время носить на поясе зелье любистка.

После того как парень и девушка познакомились, полюбили друг друга, они обращались к родителям с просьбой о свадьбе. Соответственно, следующим этапом свадебной обрядности являлось сватовство.

Сватовство – первая встреча для достижения согласия на брак – имеет в разных местностях Буковины локальные названия: *слово, сваты, старосты*.

В равнинной зоне (Буковинское Подолье), прежде чем свататься, родственники жениха посылали на разведывание к родственникам девушки женщину или мужчину. В селах предгорья Буковины к парню приходил посланник девушки. Цель разведывания – убедиться в стремлении сторон говорить о женитьбе молодой пары.

Обряд сватовства предусматривал договоренность между семьями невесты с помощью специально выбранных лиц – *старост*. После предварительной разведки в доме жениха происходил семейный совет, на котором решали, кого звать в старосты. Для сватовства подходили все дни недели, кроме пятницы и понедельника.

Старостами могли быть мужчины уважаемые, хозяйственные, степенные, авторитетные. Как правило, сватать девушку отправлялись вечером в субботу или воскресенье. С главным старостой шли близкие родственники жениха и он сам.

По традиции старосты брали с собой *магарыч* – бутылку водки и, в договоренный день, приходили во двор к девушке. Староста стучал в дверь дома и начинал речь, которую заканчивал уже войдя в дом. Оратор-староста очень часто прибегал к аллегориям о купле-продаже телки, овечки, кобылицы, куницы.

Так, например, в с. Берегомет (предгорье Буковины) староста говорил: «Не знаем, мы сюда попали или не сюда. Мы ищем что-то купить. Есть ли у вас что-то купить? Может, телочки есть?» Хозяйка отвечала, что есть. Староста просил показать товар. Выходила тогда большая старуха, и сваты отправляли ее обратно, говоря, что им такой «товар» не нужен. Старая женщина шутила со старостами. Затем выходила девушка-невеста. Старосты были рады, что этот «товар» им подходит. Здесь же звучала песня:

*Ой упала ожеледиця з високого неба.
Ми би сюди не ходили, якби нам не треба.
Ми би сюди не ходили, дороги не били,
Та якби ми в цього свата дівку не любили.*

В с. Бридок равнинной зоны Буковины (Буковинское Подолье) старший староста обращался со словами: «Мы ловцы-молодцы, шли лесом, напали на след куницы, а след завел нас к вам во двор. А это значит, что куница забежала к вам во двор, а со двора в дом. Теперь мы хотим ее поймать. А то не куница, а ваша красная девица, ваша дочь. Нашему разговору конец, а вы сделайте нашему делу венец» (Материалы..., 1990, т. 3, 8-9).

На Хотинщине старосты говорили такие слова: «Светлейший господин! Охотились мы со стрелком-молодцом (имя парня, пришедшего со сватами) и зашли сюда. Заманила нас оленица – красная девица. Долго шли и сюда пришли. Просим вас, отдайте свою оленицу – красную девицу нашему стрелку-молодцу».

Произнеся эти слова, старший староста низко кланяется, опирается на палку и ждет ответа. Хозяин отвечает: «Не знаю, о какой оленице вы говорите, люди добрые. Не прибежала никакая оленица в мою усадьбу, может, ошибся ваш стрелок-молодец? Может, к другому хозяйству прибилась оленица?».

Староста отрицает.

Как правило, родители девушки не сразу соглашались. Они говорили примерно так: «Она у нас еще не выросла. Она у нас еще и не готова к замужеству. Скота (приданого) не приобрели, полотенец, подушек нет, поэтому мы ее не готовили к свадьбе» (Материалы..., 1990, т. 3, 10).

При согласии родители невесты говорили: «Хлеб святой принимаем, хорошего слова не сторонимся и полотенцами вас вяжем». При этом невеста выносила два полотенца и вязала их на руки сватам-старостам. Старосты кланялись и говорили: «Спасибо отцу и матери за то, что вы свое дитя рано будили и доброму делу учили. Спасибо и девушке, что рано вставала, тонко пряла и хорошие полотенца приготовила».

При отказе сватам хлеб у них не принимали, полотенца им не вязали. А девушка, возвращая хлеб, говорила: «Извините, но лучше вы в другом доме найдете то, что ищете».

В XIX в. встречались случаи, когда девушка при отказе выносила тыкву («гарбуз»), клала ее на стол или давала жениху.

Однако в большинстве случаев старостам прямо не отказывали, а говорили: «Ну что, старуха, у нас некого отдавать замуж?» или «Мы еще к свадьбе не готовы». Когда сватам отказывали, то в селах равнинной зоны края говорили, что парень «макогона облизал» (Материалы..., 1992, т. 1, 1).

При выборе брачного партнера больше всего ценились трудолюбие, доброта и верность. Ярким свидетельством этого являются семейно-бытовые свадебные песни. Например, в селах Прутско-Днестровского междуречья часто пели такую песню:

*Коровай на столі,
Думу ти не думай,
Дружка його крає.
Що багато поля.
Чому, Галю, сидиш
Тільки си подумай,
Тай думу гадаєш?
Щоби добра доля.*

В буковинских свадебных песнях звучит глубокая народная мудрость. В одной из них пелось:

*Вже женися, сину,
Не дивися, сину,
Бери си дівчину.
Щоби повна скриня,
Щоб була привітна,
А дивися, сину,
Як прийде в гостину
Щоби господиня.
Щоб була привітна,
Не дивися, сину,
Щоб ся не гордила.
Щоби гроші мала,
Піде на сусіди,
А дивися, сину,
Щоби не судила.
Щоб тя шанувала*

(Материалы..., 1993, т. 2, 13).

На этапе сватовства определяли время проведения свадьбы и размеры приданого

(вина) жениха и невесты. Этот вопрос при сватовстве был очень важным. Молодые могли получить в приданое от родителей участок земли, скотину, подушки, *джергы* (покрывала), скатерти, налавники, полотенца.

Бывали случаи, когда родители не могли договориться о приданом, и свадьба отменялась.

В украинских селах Буковины вскоре после обряда сватовства происходили еще две встречи обеих свадебных сторон. Одна из них – смотрины, во время которых родители и родственники невесты приходили в дом парня, чтобы познакомиться с его хозяйством.

На Буковине в XIX – начале XX в. проводили еще и помолвку, значение которой состояло в закреплении окончательного согласия на брак и обнародования этой вести в селе. Помолвка сопровождалась играми молодежи, танцами. Для проведения этого обряда нанимали музыкантов, приглашали родственников и соседей.

Помолвка, как правило, происходила за месяц до свадьбы в доме невесты. Будущие жених и невеста садились за стол. Староста помещал хлеб на полотенце. Сначала невеста, а затем жених клали на хлеб правую руку. Староста вязал полотенцем хлеб и руки молодых. После этого провозглашал: «Произошла эта связь на тесаном столе, на льняном полотенце, на пшеничном хлебе – чтобы было людям явно и Богу славно». При этом староста поднимал связанные руки два раза вверх и говорил: «Виват!», а на третий раз – «Слава!» (Материалы..., 1992, т. 1, 1, 2). Только после этого можно было угощаться, петь песни, танцевать.

В причеремошских селах Буковины в конце XIX в., если родители хотели женить сына, отец говорил своей жене, что нужно сына «сжыныты» или «укутаты». Тогда от парня посылали к родителям девушки двух человек – старосту и свидетеля, которые договаривались о бракосочетании. Отец девушки просил несколько дней на обдумывание, что означало положительное решение вопроса сватовства. Те же сваты в назначенный день опять появлялись у родителей девушки на смотрины будущего приданого. При смотринах девушку формально могли спросить о ее согласии выйти замуж.

Через несколько дней вместе со сватами приходили к родителям девушки и родители парня *на слово* («выпить слово»). Здесь окончательно решался вопрос предстоящего бракосочетания парня и девушки – договоренность была честным словом, откуда и происходит название этого этапа свадебной обрядности. В селах предгорья Буковины данный обряд считался и помолвкой. Здесь договаривались о приданом, подарках, количестве гостей и пр.

После сватовства и помолвки парень и девушка уже вместе ходили на вечеринки-вечерницы. Девушка имела право приходиться к юноше домой. Но совместная половая жизнь считалась большим грехом и до свадьбы не разрешалась. Как правило, свадьба проводилась отдельно у жениха и невесты. Каждая из сторон готовилась к свадьбе в своем доме. Только в предгорной и в горной местности Буковины этот праздник был общим.

Сразу после сватовства или помолвки жених, староста и отец жениха приходили к будущей невесте, чтобы идти к священнику давать «на заповеди» или идти «до списка» (для записи).

Невеста несла курицу светлой масти через все село хвостом вперед. Вместе с ней шли также родители жениха и ее отец. Курицу девушка отдавала священнику при входе в церковный двор. Священник расспрашивал невесту: «По собственной ли воле ты выходишь замуж?» Если девушка отвечала: «Да, я по собственному желанию выхожу замуж», священник спрашивал жениха: «Сколько тебе лет?» Задавал и другие вопросы. Если не находил таких преград для брака, как болезнь кого-нибудь из будущих супругов, близкие родственные отношения между ними, то осуществлял так называемый *спис*. После этого еще раз напоминал, чтобы молодые хорошо подумали, потому что брак – на всю жизнь. Священник делал запись в книге венчаний, и присутствующие подписывались. После этого назначал жениху день и время, когда они должны были прийти на церковную службу, и перед выходом из церкви благословлял всех с Богом. До венчания священник произносил в церкви после богослужений три «сообщения» («оповиди»). Если молодые принадлежали к разным церковным приходам, сообщения проводились в обеих церквях.

После богослужения и проповеди священник говорил: «Подаяю к сведению! Вступают в бракосочетание такой-то парень, он такого-то отца, из такого рода и от такой мамы, из такого-то рода. Сообщение первое! Имеются ли какие-нибудь замечания или есть ли любое препятствие – прошу дать мне знать!». В следующее воскресенье оглашалось второе сообщение, а еще через неделю – третье. Только после этого можно было играть свадьбу (Кожолянку, 2001, 108-109). Время сообщений было одновременно временем подготовки к свадьбе.

Места и обстоятельства знакомства молодежи в молдавских и румынских селах Буковины были такими же, как и в украинских. Много общего между ними было и в проведении свадебных обрядов. Вместе с тем свадебная обрядность молдаван и румын Буковины в известной степени отличается от украинской.

После знакомства парня с девушкой и принятия ими решения создать общую семью к родителям девушки направлялись несколько ближайших друзей юноши, чтобы узнать, согласны ли родители девушки на брак. Во время этой разведки назначалась дата сватовства, а также количество гостей, которые придут в дом девушки.

Сватовство (*pețirea*) считалось началом свадебной обрядности. Как правило, обряд проходил в субботу вечером. Приходил жених с родственниками (отец, мать, братья, сестры) и староста, который был родственником жениха, как правило, авторитетный, уважаемый человек села.

Староста должен был рассказать жениху и невесте о семейных традициях, их правах и обязанностях. Староста свадьбы и его жена (*свадебные родители*) были свидетелями во время венчания молодых в церкви и при заключении ими общественного брака осуществляли обрядовое руководство свадьбой.

На сватовство жених приносил с собой для невесты небольшой ценный подарок и цветы.

В отдельных селах (преимущественно в горах), где проживали румыны, в XIX в. существовал обычай, по которому будущий жених шел в старосты со своим отцом или одним из родственников. При положительном решении дела он должен был оставить залог, состоявший из определенной суммы денег (от 5 до 100 гульденов в XIX – начале XX вв.), женских сапог и

салб (шейно-нагрудное женское украшение из золотых или серебряных монет). Этот залог не оставался в доме невесты, а передавался соседям или родственникам, то есть, в третьи руки. В случае отказа парня от женитьбы, залог переходил в собственность девушки, а если свадьба состоялась, то залог возвращали жениху.

Часто и родители девушки должны были внести определенную ценную вещь в залог, которая переходила к парню в случае отказа от свадьбы со стороны девушки после согласия во время обряда старост.

Как пример разговора, который ведется во время сватовства, можно привести зафиксированную этнографической экспедицией Черновицкого национального университета договоренность о свадьбе в селе Буда (предгорье Буковины, нынешний Герцаевский район Черновицкой области), преимущественно населенном румынами.

Диалог начинается староста:

– Pentru ce ne-am strâns noi aici? (Почему мы собрались в этом доме?)

Отец молодого или молодой отвечает:

– Ca să vedem, dacă acești doi tineri, într-adevăr au hotărât să se căsătorească. (Чтобы узнать, хотят ли эти молодые (показывает на них рукой) вступить в брак.)

Далее староста спрашивает:

– Ce are de spus domnul mire în privința aceasta? (Что нам скажет по этому поводу будущий жених?)

Староста:

*Bună ziua,
Oameni buni,
Oameni pământești!*

Отец девушки:

*Mulțămim Dumneavoastră!
Dar ce îmblați,
Ce căutați?
Bine sama să ne dați!*

Староста:

*Noi ce împlăm, ce căutăm
Ori încotro ne înturnăm
Bine sama că ne dam.
Al nostru tânăr Făt-Frumos
Dimineața s-a sculat,*

Молодой встает и говорит:

– Stimați viitori socri, am binevoit să vin în casa Dumneavoastră, ca s-o cer (spune numele fetei) în casatorie. Eu mă gândesc, ca ea va fi destoinică soție în viață. (Уважаемые будущие свекры, я добровольно переступил порог вашей хаты, чтобы просить руки вашей дочери (называет ее имя). Я думаю, что она будет достойной мне для жизни и я для нее.)

Если родственники девушки хотят выдать свою дочь замуж за этого парня, то они отвечают, что согласны на это.

Затем староста спрашивает, что девушка скажет по этому поводу. Она благодарит гостей, которые пришли свататься, и говорит, что согласна выйти замуж за парня (называет имя).

Затем староста спрашивает, любят ли они друг друга, будут ли верны взаимно до конца жизни?

В ответ оба говорят: «Да».

Затем определяют время проведения свадьбы, круг свадебных гостей, обсуждают имущественные вопросы будущей семьи.

В молдавском селе Балкауцы, что в Нижнем Буковинском Попрутье, обряд сватовства проводился так: староста, в сопровождении будущего жениха и нескольких родственников, приходит к родителям девушки и просит отдать ее за этого хорошего парня. Происходит следующий диалог:

*Добрый день,
Дорогие (добрые) люди,
Земные люди!*

*Спасибо Вам!
Почему путешествуете?
Что ищете?
Хорошо скажите!*

*Почему мы ходим, что ищем?
Куда зайдем –
Добро видим.
Наш молодой Фэт-Фрумос
Утром проснулся,*

Pe ochi s-a spălat,
 Mândre haine a-mbrăcat,
 Pe cal negru a-ncălecat
 Și ne-a ales pe noi,
 Pe acești doi voinici,
 Mici de stat și buni de sfat,
 Din gură îndrăzneți,
 Cu cai semeți,
 Și pe loc cum ne-a ales,
 Înainte ne-a trimis,
 Pe numărul stelelor,
 Pe razele cerului,
 Pe suflarea vântului,
 Zâna să i-o căutăm,
 Pe loc să i-o aducem
 Ori de nu, bine nu îmblăm.
 Noi, cum ni s-a poruncit,
 Îndată ne-am pornit,
 Dar orișicât am îmblat,
 Noi nimica n-am aflat!
 Iar când am ajuns și-am dat
 Să intrăm în acest sat,
 O stea ni s-a arătat.
 De urma zânei am dat.
 După dânsa ne-am luat.
 Și când am fost în dreptul acestei case,
 Iată steaua că se lasă,
 Și zâna intră în casă,
 Și noi mult n-am stătut,
 Ci pe loc ne-am abătut
 La această casă-aleasă,
 Mare, mândră și frumoasă!
 Deci ori zâna ne arătați,
 Ori de nu, bine nu-mblați.

Промыв глаза,
 Красиво оделся,
 Сел на черного коня
 И нас выбрал,
 Этих двух богатырей –
 Маленького роста,
 Но добрых советников,
 Острых на язык,
 На норовистых лошадах,
 А как выбрал –
 Сразу же отправил
 По звездам,
 По лучам на небе
 По дуновению ветра,
 Фею отыскать
 И к нему привести.
 Или вам не поздоровится.
 Как было нам велено –
 Сразу же отправились,
 Но сколько ни ходили,
 Ничего не нашли.
 А когда доехали сюда
 И хотели заехать в это село,
 Показалась нам звезда –
 Напали на след феи.
 Поехали за ней,
 А когда пришли к этому дому,
 Звезда опустилась,
 И фея зашла в дом.
 В дом мы вошли не мешкая
 В этот избранный дом,
 В этот большой, красивый дом!
 Покажите фею,
 Или вам не поздоровится.

Староста дает родителям девушки ритуальный каравай на вышитом полотенце. Отец девушки приглашает гостей в дом, чтобы договориться о месте и времени встречи с семьей парня на помолвке и посоветоваться относительно свадьбы.

Приглашали на свадьбу, как правило, за неделю, а в отдельных селах – за день до торжества.

В украинских селах Буковины приглашали на свадьбу по-разному. В селах Прутско-Днестровского междуречья, а также в равнинной части края эту процедуру выполняла невеста с друзьями, а со стороны жениха – друзья. Если

проводится общая свадьба, то приглашают на свадьбу дружбы жениха.

Невеста одевается в праздничную традиционную одежду и ходит с друзьями от дома к дому, приглашая на свадьбу такими словами: «Просили отец и мать, и я вас очень прошу прийти ко мне на свадьбу, которая состоится... (указывает день)» (Материалы..., 1989, т. 12, 10).

Дружбы жениха или дружки невесты при приглашении гостей провозглашали такие слова: «Жених и невеста, отец и мать и мы вас очень просим прийти на свадьбу, которая состоится... (указывают у кого и когда)» (Материалы..., 1995, т. 1, 1, 3).

В первой половине XX в. в обычае приглашения на свадьбу произошли некоторые изменения. В большинстве населенных пунктов равнинной и предгорной зон Буковины стали приглашать за неделю до проведения свадьбы. При этом не всегда придерживались традиции приглашать в субботу.

Традиционным в буковинской украинской свадьбе было посещение невестой кладбища и чествование умерших родственников.

Невеста в субботу после обеда в свадебной одежде вместе с подружками и в сопровождении музыкантов идет на кладбище, где покоятся ее родственники. Музыка играет маршевую мелодию, а невеста, встречая по дороге односельчан, кланяется им. На кладбище музыка перестает играть, а невеста кланяется могилам родственников и просит благословения. Слезы скорби скатываются по ее лицу.

Также идет на кладбище и жених в субботу перед свадьбой поклониться своим умершим родственникам.

В молдавских и румынских селах Буко-

*Mirele nostru vestit
Eri prin mine v-a poftit,
Să faceți o cale ș-o cărare
Pin-la curtea dumisale –
La un scaun de odihnă
Și mai multă voie bună.
Că și el de multe ori
Vă va sta într-ajutor.
Eu sunt sol împărătesc,
La curtea lui vă poftesc
Și dacă mă veți asculta,
Cușma din cap mi-oi lua,
Pân-la pământ m-oi pleca,
Pe Dumneavoastră v-oi ruga,
Să faceți bine să veniți,
Dar să nu bănușiți!*

* * *

*Stăpâni de casă,
Poftim, mă rog, până afară să iasă!
Iaca s-a rugat socrul mare și soacra cea mare,
Cuconul mire și cuconița mireasă
Și eu –
Poftim cu fete, cu feciori
Să ne fiți de ajutor!*

* * *

*Gazdă, gospodari!
S-a rugat cuconul mire
Și cucoana mireasă,
Și noi binevoitori –
Poftim la nuntă!*

вины имел место обычай, несколько отличный от украинского, когда приглашать на свадьбу гостей ходили отцы жениха и невесты, а также свадебный свидетель-староста. Содержание приглашения было таким:

– Vă poftim să luați parte la nunta copiilor noștri (finilor). La ora și familia cutare. (Просим вас принять участие в свадьбе наших детей (наших финов). В такое-то время, такой-то семьи.)

В молдавских селах Балковцы, Ванчиковцы, Костычаны Нижнего Буковинского Попрутья приглашают на свадьбу за день до ее начала. Со стороны молодого приглашают родственники его родителей, а со стороны невесты – также родственники ее родителей. Делают это только мужчины. Молодежь на свадьбу приглашается парнями-дружбами (*ватажелами*). Приглашают и со стороны *свадебных родителей-нанашек* – соответственно, родственники последних, но обязательно мужчины.

Вот наиболее распространенные тексты приглашений:

*Наш известный жених
Передал через меня приглашение вам,
Просим прийти к его дому
На отдых,
Ибо он вам поможет,
Когда будет потребность.
Я царский посол,
В его крепость
Приглашаю,
И если меня
Послушаете –
Сниму свою шляпу,
Поклонюсь до земли,
Вас попрошу
Сделать добро –
Прийти.*

*Хозяева дома,
Прошу выйти на улицу!
Вот попросили родители жениха,
Жених и невеста,
И я тоже –
Просим с девушками и парнями
Прийти нам на помощь!*

*О газды, хозяева!
Просил господин молодой,
И барышня молодая,
И мы просим –
Приглашаем на свадьбу!*

Таким образом, свадебная обрядность (предсвадебного периода) украинцев, молдаван и румын Буковины, как показывают этнографические материалы, имела целью утвердить здоровую народную мораль, развивать положительные взгляды людей на семейную жизнь и счастье. Во время свадебных обрядов давались морально-этические установки молодоженам. Притчи, песни, пожелания, шутки должны были дать почувствовать молодоженам, что происходят существенные изменения в их жизни, переход в другую социальную категорию – взрослую жизнь. Эти обряды учили молодых глубокому уважению к старшим, к родителям жены и мужа, к семье и односельчанам. Свадебные чины и свадебные гости, находясь под впечатлением свадебного обряда, духовно обогащались, учились гуманизму, коллективизму, взаимопомощи, патриотизму, приобщались к культуре духовного общения.

Широкое бытование различных обрядов во время общественного брака свидетельствует о том, что буковинская свадебная обрядность складывалась на протяжении веков и тысячелетий.

Литература

Кожолянко Г. Етнографія Буковини. Т. 2. Чернівці, 2001.

Кожолянко Г. Народознавство Буковини. Громадський та сімейний побут. Чернівці, 1998.

Лесів О. І. Розповідь гуцула Василя Грицюка на полонині «Трав'яна» (Буковина), Гуцулія, 1, 1967.

Материалы этнографической экспедиции Черновицкого национального университета (МЕЕ ЧНУ). Этнографический музей факультета истории, политологии и международных отношений. Фонди.

Мойсей А. Звичай вечорниць у румунів Верхнього Попруття // Матеріали студентської наукової конференції Чернівецького держуніверситету. Кн. 1. Ч. 2. Чернівці, 1999.

Чеховський І., Мойсей А., Сандуляк І. Ритуал ініціації: посвята через танець // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Чернівці, 1998.

Manastyrski A. Die Ruthenen. In: Die Osterreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bukowina. Wien, 1899.

Rezumat

În articol se descrie ritualul de nuntă (perioada prenupțială la ucrainenii, moldovenii și românii din Bukovina. Ceremonialul de nuntă tradițională este o parte importantă a culturii spirituale a poporului. Prin intermediul ritualului nupțial se promovau valori morale sănătoase și atitudinea pozitivă a oamenilor față de familie. În timpul ceremonialului nupțial tinerilor li se insuflau atitudini moral-etice. În articol sunt prezentate și trăsăturile specifice distinctive ale ceremonialului nupțial la ucrainenii, moldovenii și românii din Basarabia.

Cuvinte cheie: nunta, obicei, ritual, casatorie, tradiție, moralitate, dans, muzica.

Резюме

В статье представлены результаты исследования свадебной обрядности (предсвадебного периода) украинцев, молдаван и румын Буковины. Традиционная свадебная обрядность составляет важную часть духовной культуры народа. Посредством свадебных обрядов пропагандировалась здоровая народная мораль, развивались позитивные взгляды людей на семейную жизнь и счастье. Во время свадебных обрядов давались морально-этические установки молодоженам. В статье показаны общие и отличительные черты свадебных обрядов у украинцев, молдаван и румын Буковины.

Ключевые слова: свадьба, обычай, обряд, брак, традиция, мораль, танец, музыка.

Summary

In the article the wedding rituals (pre-wedding period) of the Ukrainians, Moldovans and Romanians of Bukovina are investigated. A traditional wedding ritual is an important part of the spiritual culture of the people. The wedding rituals promoted healthy folk morality, envolved positive views on family life and happiness. During wedding ceremonies newlyweds were given moral and ethical sets. The article shows common and distinctive features of wedding rites of the Ukrainians, Moldovans and Romanians of Bukovina.

Key words: wedding, custom, ritual, marriage, tradition, morality, dance, music.

ЖИЛИЩЕ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ: МАТЕРИАЛЫ И ТЕХНИКА СТРОИТЕЛЬСТВА

Постановка проблемы. В условиях глобализации прослеживается стойкая тенденция культурной нивеляции и исчезновения многих форм традиционной культуры, особенно у народов, проживающих в условиях диаспоры, в том числе и украинцев Молдовы. Поэтому в наши дни важной задачей является всестороннее изучение и сохранение культурных достижений, которые формировались и развивались столетиями. Известно, что «глубокое и всестороннее понимание традиционной культуры дает возможность разобраться во многих современных явлениях жизни народов и создает основу для использования этнокультурных традиций в обогащении современного способа жизни» (Кожоляно, 1999, 15).

Жилище является одним из важнейших компонентов материальной культуры любого народа. Поскольку жилище в значительной степени подвержено влиянию природных и социально-экономических факторов, то основные его характерные черты сохраняются длительное время, развиваясь и изменяясь постепенно.

В традиции народного жилища украинцев Молдовы, длительное время проживавших в инонациональном окружении, прослеживаются две тенденции: сохранение и развитие национальных черт, характерных для украинцев и восточных славян в целом, и влияние национальных традиций других соседних народов, в первую очередь молдаван. При этом региональные черты в значительной мере преобладают над узконациональными.

Анализ основных исследований и публикаций. Разным аспектам материальной культуры и в частности жилищу украинцев посвящена многочисленная литература. Это работы украинских ученых М. Д. Мандебуры, С. П. Павлюка, М. С. Глушко, Г. И. Гориня, Т. О. Гонтара, Ю. Г. Гошко, К. И. Матейко и др. Интересны для нас работы украинских ученых, которые исследовали материальную культуру соседних с Молдовой регионов Украины – Черновицкой (Кожоляно, 1999), Одесской областей (Куш-

нир, 1998) и др. Определенная информация по интересующей нас теме содержится в общих работах по социально-экономическому развитию края (Анцупов, 1966; Гросул, Будак, 1972; История народного..., 1972; История народного..., 1974; Молдаване, 1977; Сельскохозяйственные..., 1913 и др.). В последние годы исследования материальной культуры, в частности жилища, именно украинцев Молдовы нашли свое отражение в работах местных исследователей (См.: Кожухар, 1994, 252-256; Кожухарь, 1977, 132-148; его же, 2000 а, 34-37; его же, 2000 б, 77-80; его же, 2001, 20-23; его же, 2002 а; его же, 2002 б, 21-30; его же, 2003; Кожухар В., Кожухар К., 2004, 89-96; Кожухарь, 2005; Кожухар В., Кожухар К., 2004, 96-103; Кожухарь, 2006, 472-480; Кожухар В., Кожухар К., 2006, 41-86; Степанов, 1995, 107-109; его же, 1999, 249-252; его же, 2001 и др.).

Цель статьи – показать, какие использовались строительные материалы и техника строительства при возведении основных компонентов жилища: фундамента, погреба, стен, полов, потолков, кровли, дверей, окон; как устраивались отопление и освещение и др.

Хронологические рамки – середина XIX в. – конец XX в.

Территориальные рамки – северные и левобережные районы Республики Молдова.

Изложение основного материала. На территории Молдовы, как и Украины, для постройки жилища издавна использовались глина, дерево, камень, для сооружения крыш – камыш, солома, дранка. Самый распространенный материал – глина, которой местные почвы изобилуют. Для добывания глины зачастую выкапывали яму прямо в огороде, затем засыпали ее строительным мусором и землей. Глина также добывалась в оврагах, на склонах холмов и т. д. Незначительные запасы леса в крае ограничивали применение древесины в жилищном строительстве. Как правило, лес шел только на каркас и крышу дома, окна и двери. Камень использовался с древних времен в основном для

сооружения фундаментов, завалинок и хозяйственных построек, сначала реже, а позднее повсеместно его начинают использовать в качестве строительного материала для стен. Активное использование камня обусловлено тем, что его запасы в Молдове довольно велики, во многих местах он залегает почти на поверхности почвы.

В настоящее время применяются и новые строительные материалы – пиленный ракушечник, жженный кирпич, шлакобетон, цементно-гравийные блоки, шлак, залитый в подвижной опалубке, пустотелые керамические блоки. К новым кровельным материалам относятся шифер, черепица, жезь и др. Они используются повсеместно и в возрастающих масштабах, вытеснив дралицу, камыш, солому и другие менее прочные материалы.

Фундамент

До 1950–1960-х гг. фундамент в строительстве применялся редко, так как основным типом жилища было каркасно-глинобитное, которое сооружалось прямо на земле. Иногда для укрепления старого дома нижнюю часть стены снаружи обкладывали камнем (*бут*)¹, скрепленным глиной. На фундаменте воздвигались лишь саманные и каменные дома. С 1960-х гг. фундамент распространяется повсеместно, возводится он из камня (*бут*), скрепленного цементом, монолитного бетона.

Погреба

До 1960-х гг. погреба строились преимущественно в виде ямы, стены которой обмазывались глиной, смешанной с конским навозом. Яма накрывалась деревянными перекрытиями, засыпавшимися сверху землей. Вход сооружался в виде галереи (*герлич*), облицованной камнем. Позже стены погреба также облицовывались камнем.

Для хранения свеклы и картофеля делали ходовую яму с *герlichem*, стены не обмазывали, накрывали так же, как и погреб. Семенной картофель хранили в слепых ямах – обычная яма, сверху прикрытая камышом (*околотом*) или соломой.

С 1960-х гг. погреба, помимо расположенных отдельно, сооружались также под домом или сараем. Стены либо были облицованы камнем (*бут*), либо строились из монолитного

бетона, либо использовался камень (*бут*), залитый бетоном. Вход в такой погреб имел варианты: а) снаружи дома или через *герлич*; б) изнутри через люк; в) сочетание первого и второго вариантов.

Стены

С середины XIX в. до 1950-х гг. широко распространены жилища с каркасными стенами, обмазанными глиной. Эта техника строительства – одна из самых древних. Она широко бытовала как в Молдове (Молдаване, 1977, 160), так и в лесостепной полосе и на юге Украины (Наулко, Миронов, 1977, 43). Каркас состоял из вертикальных столбов (*сохи*), преимущественно дубовых, реже – из акации, которые вкапывались в землю на глубину 80–100 см по периметру дома. В сохах сверлили отверстия буровом (*свердив*), куда вставляли поперечные брусья (*пращини*). На брусья плели ивовые прутья сверху вниз. Готовый каркас обмазывали глиной, реже землей. В каркасном доме вся тяжесть кровли опирается на столбы каркаса (*сохи*), а заполненное пространство между ними несет лишь изолирующую функцию, не работает на сжатие.

Поскольку, как отмечалось, каркасные дома фундамента не имели, вокруг них сооружались завалинки, которые частично заменяли фундамент, а также защищали дом от влаги и холода.

С конца XIX – начала XX в. получает распространение строительство стен из саманных кирпичей (*ламнач*). *Ламнач* изготавливался из глины, смешанной с соломой. Для этого вывозили глину телегами и сваливали в кучи. Затем разбрасывали по кругу толщиной 50 см, поливали водой и замешивали с соломой. Замес производился с помощью лошадей, которых водили по кругу. После каждого круга доливали воду, досыпали слой соломы. Раствор доводили до определенной консистенции (готовность замеса проверяли воткнутой в раствор лопатой: если комья глины не прилипали к лопате, можно было изготавливать кирпичи). Полученный раствор закладывали в специальные формы. Полученные таким образом формованные кирпичи просыхали в течение нескольких дней, а затем их ставили на ребро и досушивали, складывая пирамидальными клетками, что обеспе-

чивало хорошее проветривание кирпичей. Из готового *лампа* производили кладку стен, которые затем обмазывались глиной. Здесь несущая стена уже работает на сжатие всей своей массой, так как кровля опирается непосредственно на нее.

Саманные дома всегда возводились на каменном фундаменте, а с 1960-х гг. широко практикуются фундаменты из монолитного бетона (щебень или гравий, залитый цементным раствором и хорошо перемешанный).

С 1960-х гг. в сооружении стен большее распространение получают новые материалы – котелец, кирпич, фортан и др.

Подсобные и хозяйственные постройки также сооружались из *лампа* или были каркасно-глинобитными, а с 1960-х гг. – из котельца и кирпича.

С середины XIX в. до 1950–1960-х гг. отделка стен заключалась преимущественно в обмазывании их глиной и побелке. Позднее стала применяться наружная обкладка каркасно-глинобитных, саманных и котельцовых стен цементным раствором (шубой), составленным из цемента в разных пропорциях с известью, песком, каменной крошкой, шлаком и т. п. (в поверхность стены вбивают гвозди на расстоянии 5 см друг от друга и наматывают на них проволоку, затем замазывают цементно-известковым раствором. После просушки выравнивают с помощью специальной дощечки поверхность стены, в последнюю очередь делают так называемую шубу – набрасывают на стену толстым слоем раствор цемента, извести и мелкого гравия. Поверхность стены делается бугристой.

В некоторых селах севера Молдовы (например, с. Стурзовка Глодянского района) стены снаружи обшиваются шифером, рифленой жестию, рубероидом с последующей окраской. Хотя, по сообщениям информаторов, такого рода обшивка применяется сравнительно недавно, все же это, видимо, влияние давних традиций, привнесенных украинцами из Карпат (по преданиям, предки жителей этих сел пришли «с горы», где дома традиционно обшиваются снаружи).

В целом материалы, техника возведения и облицовка стен, применяемые украинцами Молдовы, характерны и для молдаван, и для украинцев в большинстве регионов Украины.

Полы

До 1950–1960-х гг. полы в хатах были земляные (обмазывались глиной). С 1930-х гг. в домах зажиточных крестьян изредка стелили деревянные полы. Уже через 20–30 лет деревянные полы получили повсеместное распространение: их настилали как в старых домах, так и во вновь возводимых. Изготавливались полы из струганных досок, которые прибивались к *латам* (обтесанные бревна, лежащие на земле). В старых хатах земляной пол изредка можно встретить и по сей день.

Потолки

В старых домах потолки были во всех комнатах, сени чаще оставались без потолка. В курных избах (без дымохода) дым из комнат выходил в сени, оттуда – через специальное отверстие в крыше. До середины XX в. потолки сооружались следующим образом: вдоль всей хаты по центру клали продольную балку (*сволок*), на нее – поперечные. На балки укладывали хворост и замазывали глиной снизу и сверху. Балки выступали снизу, их белили, как и весь потолок. Позднее клали только поперечные балки, к ним по бокам прибивали бруски (*лаття*), на которые клали круглые палки (*качалки*) и тоже замазывали снизу и сверху. Балки теперь не выступали, и потолок получался гладким. В некоторых селах в последние годы потолки иногда оббивают сосновой дощечкой «под елочку» и окрашивают преимущественно белой краской. В жилых комнатах и служебных помещениях потолки оббиваются снизу древесно-волокнистой плитой и также окрашиваются.

Кровля

Для жилища украинских сел наиболее характерной была четырехскатная форма крыши, бытовавшая на значительной территории Украины, Молдовы и на юге России. Хозяйственные постройки накрываются часто двухскатной крышей с фронтоном, усеченной сверху. Наиболее распространенной была стропильная конструкция крыши. При этом стропила врубались в бревно или доску, которую клали по верху стены, в концы потолочных балок. Поверх стропил, поперек их, набивались доски, горбыли, круглые бруски (*лаття*), образующие обрешетку крыши, необходимую для поддержания кровельного покрытия.

Фронтон двухскатной кровли преимущественно забирали тесом, вместе с тем из-за недостатка лесоматериалов встречались и саманные фронтоны. Во фронтоне проделывались одно или два небольших окна с рамой и стеклом.

Концы основы, положенной на стены дома, *сволоков* и настеленных поверх них *латтєв*, а также потолочных балок обычно выступали за стены домов на значительное расстояние (от 0,5 до 1 м), образуя характерные для украинского жилища большие свесы крыши (*стрїха*), прикрывавшие стены от осадков и летнего зноя.

Помещение под крышей (*горїще*) использовалось для различных хозяйственных целей, часто на чердаках хранили зерно.

Кровельный материал. До середины XX в. хаты накрывали преимущественно камышом (*троща*) и соломой овса (*околот*). Здесь можно выделить три варианта: а) только камыш, связанный в снопы; б) сначала камыш, а сверху *околот*, туго связанный мелкими снопами; в) только *околот*. Первый вариант применялся реже, так как камыш не очень долговечный и не достаточно гидроизолирующий материал. Но поскольку он был самым доступным, то его использовали за неимением *околота*. Чаще всего применялся третий вариант. При этом делали небольшие снопы из *околота*, связывали жгутом из *околота же* (*первесло*) для снопа (один вниз конями, другой – вверх), подрезали ровно хорошо заточенной косой. Затем закрепляли снопы к *латтям* так же *первеслом*. Снопы укладывали плотными рядами снизу доверху, где делали гребень, прикрывающий место, где сходятся снопы. Каждый ряд снопов затем закрепляли сверху длинными жердями, которые привязывали к *латтям*. В этом случае снопы плотно прижимались, не пропускали воду и не срывались ветром.

С начала XX в. в качестве кровельного материала использовалась также дранка (*гонта*) – деревянные пластинки из хвойных пород (преимущественно ель), которые изготавливались из брусков продольным сколом вдоль волокон. Они были особо прочными в отличие от, к примеру, ивовых, где бруски приходилось распиливать, так как продольные волокна у них

неровные. Из-за этого волокна перерезались во многих местах, дощечки зачастую раскалывались и крыша протекала. Дощечки (*гонта*) прибивались к *латтям* специальными гвоздями (*гонталь*) прямоугольными в сечении.

С 1950–1960-х гг. кровли накрываются черепицей – цементной или керамической (обожженная глина)², шифером, листовой жстью.

Устройства для стока воды до 1950-х гг., как правило, не делались (вода со *стрєхи* стекала прямо на землю). Такие устройства могли себе позволить лишь немногие зажиточные крестьяне, которые в качестве кровельного материала использовали жсть. Позднее практически повсеместно по краю крыши делаются специальные желоба из оцинкованной жести со сливами в виде труб по углам.

Двери

Расположение дверей как в старых, так и в новых жилых домах производится в соответствии с твердо установленной традицией, выработанной вековым опытом. Наружная входная дверь, ведущая в сени, устраивается с главного фасада. Она, как правило, открывается внутрь помещения, чтобы ее можно было легко открыть зимой при снежных заносах и обледенении. Из жилых помещений двери также всегда открываются в сторону сеней: при этом более ценная жилая площадь экономится за счет площади подсобного помещения.

В старом жилище двери были одностворчатыми, и только с начала XX в. в домах зажиточных крестьян появляются двустворчатые. В современных домах двустворчатые двери завоевали прочное место, причем устраиваются они между жилыми помещениями, а также как парадные наружные двери. С начала XX в. в домах зажиточных крестьян появились филенчатые двери, которые были легче и жестче обычных. Широкое распространение они получают с 1950-х гг. Внутренние и наружные двери часто имеют остекление. В некоторых селах (например, Дану и Яблону Глодянского района) в современном варианте широко распространены трех- и четырехстворчатые остекленные двери, в которых две створки открываются на петлях.

Замки

До середины XX в. использовались вишачие замки (*колодка*). В дверную коробку и в

саму дверь насквозь вбивались специальные скобы с кольцами (*бельчук*), на которые и вешался замок. Дверные ручки как для наружных, так и для внутренних дверей изготавливались местными кузнецами. Эти ручки, как правило, делались со специальной запорной планкой (*клямка*).

Окна

Расположение окон в жилом доме тесно связано с его планировкой и организацией. В жилом помещении обычно имелось три или четыре окна, из которых два, как правило, обязательно выходили на главный фасад и одно или два – на боковой. Это являлось результатом многолетнего практического опыта народных зодчих и обуславливалось наиболее рациональными условиями ориентации жилого помещения по сторонам света, а также необходимостью соответствующего освещения тех или иных его частей.

С середины XIX в. до 1930–1940-х гг. окна делались без рам. Вначале бычий или свиной пузырь, позднее стекло просто вставляли в оконный проем и замазывали по краям глиной. Затем стали делать деревянные рамы как одинарные, так и двойные. По краям рамы прибиваются наличники с продольными бороздками для стока воды. Резные наличники встречаются редко. Форточки начинают делать с 1960-х гг. Большие по размерам окна обычно устраивались в парадном помещении, меньшие – в жилом. Изредка с наружной или внутренней стороны делались ставни.

Отопление и освещение

Отопление жилых помещений осуществлялось с помощью традиционной печи. Форма, устройство и назначение печей менялись на протяжении исследуемого периода. Наибольшее распространение получили печи с грубой для отопления одного-двух помещений, с плитой или без таковой, расположенные в жилой комнате, совмещенной с кухней. Основные составные части печи – *грубка*, *горін*, *піч* (лежанка), часто делались *кутки* (ниши для посуды и другой утвари). Иногда *груба* с плитой ставилась отдельно от печи и использовалась для ежедневного приготовления пищи и отопления. Большая же печь использовалась реже, в основном для выпечки хлеба. Часто печи строились и

во дворе либо в сарае для приготовления пищи в летнее время.

Основное предназначение печей – отопление, приготовление пищи, освещение (на *ватре* жглись лучины, которые освещали помещение). В зимнее время на печи спали.

Основной материал строительства печей в конце XIX – начале XX вв. – глина. Каркас из ивовых прутьев обмазывали глиной, смешанной с камышом, снаружи и изнутри. Такие печи чаще использовались для выпечки хлеба. Позже они сооружались из камня (*бут*) с глиной, а затем чаще всего используется обожженный кирпич (*каранида*). Печи обмазывались глиной и белились. С 1960-х гг. изредка обкладывались кафелем или глазурованной плиткой. Роспись не использовалась. *Кутки* и *ватра* занавешивались *фірянками* (домотканые, позже фабричные занавески).

До 1950-х гг. основными видами топлива были *перейди* (высушенные остатки соломы и кукурузных листьев и стеблей, использовавшиеся для корма скоту), солома, подсолнечник (головки и стебли), кукурузные кочерыжки (*качани*), хворост, палки (*бичи*), *тизики* (лепешки из коровьего навоза, смешанного с соломой, хорошо просушенные на солнце). Позже в качестве топлива используются дрова и уголь.

В последнее время в современных домах устанавливается система индивидуального парового отопления с использованием жидкого (солярка) или твердого (уголь) топлива, а также природного газа.

Выводы. Материальная культура, в частности материалы и техника строительства, украинцев Молдовы имеет многовековые корни и является результатом культурных напластований традиций украинцев из разных регионов Украины, а также взаимовлияния с традиционной культурой молдаван и других народов. При этом региональные черты в значительной мере преобладают над узконациональными. Эти традиции прошли довольно сложный эволюционный путь и сегодня, в условиях глобализации и культурной нивеляции, имеют стойкую тенденцию к исчезновению, поэтому необходимо их изучение и сохранение для широкого культурного развития последующих поколений.

Примечания

¹ Курсивом выделены местные названия и термины на языке оригинала.

² Цементная черепица не получила в этот период достаточно широкого распространения, так как изготавливалась чаще всего не фабричным способом, а в домашних условиях специальными мастерами для продажи. Такое производство считалось в то время источником нетрудовых доходов и преследовалось властями.

Литература

Анцупов И. А. Государственная деревня Бессарабии в XIX в. (1812–1870). Кишинев, 1966.

Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861–1905). Кишинев, 1972.

История народного хозяйства Молдавской ССР (1812–1917). Кишинев: Штиинца, 1977.

История народного хозяйства Молдавской ССР (1917–1958). Кишинев: Штиинца, 1974.

Кожолянюк Г. К. Етнографія Буковини. Т. 1. Чернівці: Золоті литаври, 1999. 384 с.

Кожухар В. Викладання курсу «Історія, культура і традиції українського народу» в школах Молдови // Пошуки, рішення, знахідки у викладанні рідної мови національних меншин в Молдові і Україні. Chişinău, 2002 б.

Кожухар В. Етнологія українського населення українського населення Молдови у 50–90-ті роки XX століття (історіографічний аспект) // Другий міжнародний конгрес українців. Львів, 1994.

Кожухар В. Проблемы исследования этнологии украинцев Молдовы (1950–1990 гг.) // Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. I. Кишинэу, 2000 б.

Кожухар В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії в романах К. Ф. Поповича // Академик Коснтантин Попович. Человек. Ученый. Писатель. Chişinau, 2006. С.472-480.

Кожухар В. Українознавчі дослідження в Молдові // Наш родовід. Кишинів, 2000 а; Золотослів. Одеса, 2003. Травень, № 4.

Кожухар В. Г., Кожухар К. С. Господарська діяльність українців села Воронково Рибницького району // Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. 4. Кишинэу, 2005.

Кожухар В. Г., Кожухар К. С. Матеріальна культура і господарство в місцевих діалектах // Матеріальна культура українців Лівобережного Придністров'я. Одеса, 2006.

Кожухар В., Кожухар К. Матеріальна культура українців лівобережного Придністров'я (одяг, їжа і харчування) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AŞM. V. III. Chişinău, 2004.

Кожухар В. Материальная культура вчера и сегодня // В земле наши корни. Кишинев, 1997.

Кожухар В. Материальная культура украинцев Молдовы: проблемы исследования // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al A.Ş.M. V. III. Chişinău, 2002 а.

Кожухар В. Украиноведческие исследования в Молдове (1991–2001) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. V. II. Chişinău, 2001.

Кожухар В. Украинское село Молдовы как объект научного исследования // Satul moldovenesc. Chisinau, 2005.

Кушнір В. Г. Народнознавство Одещини. Одеса, 1998.

Молдаване. Очерки истории, этнографии и искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977.

Наулко В. И., Миронов В. В. Культура и быт украинского народа. Киев, 1977.

Сельскохозяйственные машины и орудия в Европейской и Азиатской России. СПб., 1913.

Степанов В. Культура и быт украинцев Бессарабии в рукописях Одесского общества истории и древностей // Славянские культуры в инонациональной среде. Кишинев, 1995.

Степанов В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії на сторінках Кишинівських Єпархіальних відомостей // Другий міжнародний конгрес українців, доповіді та повідомлення. Львів, 1999. С. 249-252.

Степанов В. Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX вв. Кишинев, 2001.

Rezumat

În această lucrare se analizează materialele și tehnicile de construcție, în construcția principalelor componente ale locuinței: fundamentul, beciurile, pivnița, pereții, pardoseli, tavane, acoperișuri, uși, ferestre, cât și felul în care se aplica sistemul de încălzire și cel de iluminare. Caracteristicile naționale ale unei locuințe ucrainene consistă în planificare, specificul interiorului, ornamente, etc. Cu toate acestea, trăsăturile regionale prevalează asupra celor naționale.

Cuvinte-cheie: ucrainenii din Moldova, locuința, materiale de construcții și tehnici de construcție, specificul național, trăsăturile regionale.

Резюме

В статье рассматриваются строительные материалы и техника строительства при возведении основных компонентов жилища: фундамента, погребов, стен, полов, потолков, кровли, дверей, окон; показано, как обустроивались отопление и освещение и др. Национальная специфика украинского жилища выражалась в планировке, особенностях интерьера, украшениях и др. При этом региональные черты в значительной мере преобладают над национальными.

Ключевые слова: украинцы Молдовы, жилище, материалы и техника строительства, национальные и региональные особенности.

Summary

The article deals with building materials and techniques in the construction of the main components of a house: foundation, cellar, walls, floors, ceilings,

roof, doors, windows; the way heating and lighting were arranged, etc. National peculiarities of Ukrainian houses were expressed in the layout, interior, decorations, etc. At the same time regional features prevail over national ones.

Key words: Ukrainians of Moldova, house, construction materials and technique, national and regional peculiarities.

Vitalii SÎRF

AJUTORII DE PROVENIENȚA RELIGIOASĂ AI EROULUI DIN POVESTEA MAGICĂ ȘI LEGENDARĂ GĂGĂUZĂ

Eroul din povestea magică și legendară găgăuză este înconjurat de multe și diferite imagini și personaje care pe parcursul narațiunii îi dau o mână de ajutor și care sunt înzestrați cu calități și capacități neobișnuite. Aceste imagini și personaje au apărut în diferite perioade de timp și se deosebesc prin proveniența lor: unele își au rădăcinile în străvechile concepții magice și totemice, apariția altora este legată de cultul și datinile strămoșilor. Ajutorul magic este foarte activ. El „îl duce pe erou în țările îndepărtate, o fură pe fiica împăratului, îi rezolvă problemele, câștigă în lupta cu zmeul sau oastea vrăjmașă, salvează eroul principal de urmărire” (Пропи, 1986, 166).

Cele mai tipice exemple de ajutoari ai eroului principal din povestea magică găgăuză sunt ajutorii zoomorfi (lupul, vulturul, calul, câinele, boul ș. a.), ajutorii antropomorfi cu caracter fantastic (voinicii-uriași întâlniți în calea eroului), oamenii simpli (moșneagul înțelept, bătrâna binevoitoare ș. a.), obiecte magice sau minunate (cușma, inelul de aur, râșnița ș. a.).

Următorul grup de imagini și personaje care îl ajută pe eroul din poveste și pe care o să le examinăm în continuare, au apărut în povestea magică și legendară găgăuză în rezultatul încreștinării poporului. Locul foștilor ocrotitori păgâni ai tribului a fost ocupat de cei creștini. Dintre aceștia face parte însăși Dumnezeu (*găg.* Allaa), arhanghelii Mihail și Gavriil, sfinții Nicolae și Petru, ocrotitoarele zilelor sfinte ale săptămânii: Baba Miercuri (*găg.* Çarşamba babusu), Baba Vineri (*găg.* Cuma babusu), Baba Duminică (*găg.* Pazar babusu) sau Duminica-mamă (*găg.* Pazar anası).

Un loc aparte printre ceilalți ajutoari ai eroului principal îl ocupă Dumnezeu, deoarece ajutorul lui în cele din urmă influențează în mod esențial soarta acestuia. Astfel, în povestea despre cinci frați (Sîrf, 1996 a) și în alte povești din acest ciclu (Sîrf, 1996 b) frații-orfani cer de la Dumnezeu ceva în dar: o herghelie de cai, o cireadă de vaci, o turmă de oi, un izvor cu vin, o soție frumoasă. La întoarcere Dumnezeu îi pedepsește pe cei patru frați pentru lăcomie și numai cel mai mic este răsplătit cu bunătate pentru inima lui sensibilă și înțelegătoare.

Etnograful rus V. A. Moșkov scrie următoarele: „[Găgăuzii] și-l imaginează pe Dumnezeu-Tatăl așa cum el este reprezentat în icoane, adică ca pe un bătrân cu o barbă albă. Imaginea lui Dumnezeu în viziunea găgăuzilor se deosebește de chipul unui respectabil bătrân, țăran sau moșier doar printr-o inteligență și o bunătate mai mare, printr-o putere mai mare de a face minuni” (Мошков, 1901, 2).

În continuare V. A. Moșkov ne relatează și despre sfinți: „Dintre sfinți găgăuzii menționează figura Sfântului Petru, care se bucură de cea mai mare încredere și respect din partea lui Dumnezeu, însoțindu-l permanent și oriunde; ceilalți sfinți fiind preocupați fiecare de obligațiunea sa. Astfel, spre exemplu, Sfântul Ilie este stăpânul tunetului, Sfântul Tudor este responsabil de cai, Sfântul Gheorghe – de alte animale și așa mai departe. Curios se arată faptul că în una din povești paralel cu sfinții este menționat și Soarele” (Мошков, 1901, 3–4).

Povestea despre fiica Soarelui și Zmeul (Durbaio, 1988) începe cu aceea că la o femeie săracă vine Dumnezeu și însoțitorul său Sfântul

Petru și-i botează băiatul. Mai târziu finul lui Dumnezeu găsește totul de ce are nevoie pentru vânatoare și gospodărie, și anume: o pușcă, doi câini, doi lei (!), un cal. În așa fel vedem, că Dumnezeu (la fel ca și alți tovarăși de proveniența religioasă ai eroului) îl ocrotește și îl susține în calea spre fericire. Acest personaj, ca și alții în mod direct este legat de imaginațiile religioase ale găgăuzilor și au un caracter legendar.

În viziunea noastră, printre poveștile populare găgăuze, este remarcabil grupul poveștilor *legendare*, în care este legată de religiozitatea acestui popor. Indexul internațional al subiectelor din povești Aarne-Tompson, precum și registrele naționale, prezintă categoria respectivă ca povești „*religioase*”. Ele se deosebesc de legendele propriu-zise prin structură, orientare funcțională și se divid în grupuri tematice conform subiectelor: „Dumnezeu miluiește și pedepsește”, „Omul în Rai”; „Omul promis Diavolului” etc.

Ne vom opri în continuare asupra poveștilor cu conținut religios deja studiate de către noi.

În povestea „Jertfă” (ЭКОНОМОВ, 1992) ne întâlnim cu Dumnezeu și Sfântul Petru în timpul popasului de noapte al acestora la casa unui sătean.

În dezvoltarea subiectului poveștii urmărim tendințele tatălui de a-și salva fiul, dar lupii, care împlinesc voia lui Dumnezeu, fură sunducul în care era ascuns băiatul și își sfășie victima.

Povestea respectivă, la fel ca și cea înregistrată de noi, – „*Marcu cel Bogat*” (Sîrf, 1994a), este alcătuită conform subiectului internațional: bogătașului îi este prezis de către bătrâni (în cazul nostru – de Dumnezeu) că fiică-sa se va căsători cu sluga sa (un sărac), toate stăruințele bogătașului de a evita prorocirea nu au succes și în cele din urmă el însuși moare tragic din propria vină.

Alte două povești din colecția noastră – „Arhanghelul Mihail ca nănaș” (Sîrf, 1994b) și „Arhanghelul Mihail povățuiește un om” (Sîrf, 1994c); din denumire este clar că eroul principal este Arhanghelul Mihail, care salvează sufletele înainte de moarte. În prima din ele Arhanghelul Mihail apare în chip cinstit și nepărtinitor, pentru ce este luat de nănaș: „...*söleer hepsici, ani sän uz*” („...se vorbește că tu ești cinstit”), în alt caz Arhanghelul Mihail povățuiește un sărman cum să scape de sărăcie: „*Başla büüändän ötää dooru da ilaçlamaa. İnsan sana verecek ekmek, verecek para*

da bakacan semyani” („Încearcă începând cu ziua de azi să lecuiești. Oamenii în schimb îți vor da pâine, bani, vei avea cu ce întreține familia”). Dar omul nu ascultă sfatul Arhanghelului și se întoarce acasă la fel de sărman și necăjit.

Ca niște ajutoare deosebite ale eroului, întâlnite în povestea magică găgăuză, apar ocrotitoarele zilelor sfinte din săptămână. V. A. Moșkov prezintă o descriere amănunțită a acestor personaje în credința și poveștile găgăuzilor: „În ceea ce privește cele trei făpturi mitologice „Çarşamba karısı” sau „Çarşamba babası” („Femeia Miercuri” sau „Baba Miercuri”), „Cuma-karısı” sau „Cuma-babası” („Femeia Vineri” sau „Baba Vineri”) și „Pazar-ana” („Duminica-mamă”), ele corespund Paraschivei-Piatnița din mitologia rusă și Sveta Petca din mitologia bulgară. În imaginația găgăuzilor aceste trei ființe sunt niște femei bătrâne în haine albe cu câte un toiaș în mâini. Ele locuiesc pe undeva prin pădure, într-un loc pustiu. Toate relațiile lor cu oamenii se marginesc doar la supravegherea vigilentă ca sărbătorile lor să fie strict respectate, cu alte cuvinte să nu se lucreze seara în ajunul zilelor de miercuri, vineri și duminică” (Мошков, 1901, 15).

Și mai departe: «În afară de sărbătorile săptămânale, fiecare din aceste bătrâne mitice mai are câte o sărbătoare mare anuală: Miercurea Mare, Vinerea Mare, Duminica Mare, adică miercurea și vinerea în Săptămâna Patimilor și prima zi a Paștilor.

În una din poveștile găgăuze eroul, pornit în căutarea merelor de aur, nimerește la Baba Miercuri. Bătrâna îl întreabă: „Ce cauți aici? Nici un suflet viu n-a mai fost pe aici, nici chiar vreun șarpe n-a trecut. Am un câine de fier cu dinți de oțel, îi voi da drumul și te va rupe în bucățele”. Dar a fost de-ajuns ca eroul să răspundă: „Mamă-mămico, eu sunt om”, și bătrâna nu numai că i-a dat drumul să intre, dar și l-a hrănit și l-a învățat, unde trebuie să plece. Aceleași scene se repetă în poveste la Baba Vineri și la Duminica-mamă.

În altă poveste tână eroină caută o sită și la fel ca și eroul poveștii precedente trece pe la toate trei bătrâne, numai că în ordine inversă: mai întâi vine la Duminica-mamă, apoi la Baba Vineri și la urmă trece pe la Baba Miercuri. De fiecare dată eroina este întâmpinată de lătratul câinilor bătrânelor, după care urmează fraza tradițională

care ne mărturisește despre bunăvoința stăpânelor față de neamul omenesc: „dacă ești om – intră, dacă nu ești om, dute cât mai departe de casa mea”.

Comparând aceste două episoade de basm, constatăm că atmosfera, viața și atitudinea față de oameni a acestor femei mitice sunt la fel, și totuși între ele există o prioritate și anume mai presus de toate stă Duminica, care de fapt, nici nu e numită babă sau femeie, ci mamă. După ea urmează Vinerea și la urmă stă Miercuria» (Moșkov, 1901, 15).

Este interesant faptul că în povestea „Copita de porc” (Sîrf, 1996c), înregistrată de noi, în locul Țarșamba babusu (Baba Miercuri) o întâlnim pe Peșembă babusu (Baba Joi). Toate trei bătrâne o ajută pe eroină să-și găsească soțul pierdut, îi dăruiesc niște obiecte de aur (o furcă de tors, butucul roții de tors, niște papuci de casă). Cea mai mare este considerată Pazar babusu (Baba Duminica).

Potrivit credinții poporului găgăuz, anual în ziua *Ak Peșembă* (*Joia Curată* înaintea Paștelor – V.S.) morții își vizitează locuințele vechi și stau acolo până la sărbătoarea Înălțării Domnului – *Ispas* (vezi: Курогло, 1975, 80).

La turci Peșenbe karısı (Femeia Joi) se prezintă ca un spirit. Se considera că în ajunul sărbătorilor musulmane Peșenbe karısı trece pe la casele oamenilor și urmărește ca nimeni să nu toarcă, iar pe cei păcătoși îi pedepsește (de exemplu îi aruncă într-un cean fierbinte). La unele grupuri de turci acest personaj este cunoscut și cu numele de Țarșambe karısı (Femeia Miercuri).

Există un punct de vedere conform căruia chipul Peșenbe karısı este împrumutat din religia creștină (Paraschiva-Piatnița), dar mai mult ca posibil, că Peșenbe karısı și alte personaje legate de zilele săptămânii își trag rădăcinile din tradițiile de până la creștinism și religia musulmană (vezi: Басилов, 1991, 439).

Prin urmare, din cele expuse mai sus ajungem la concluzia că personajele de proveniență religioasă, care îl ajută pe eroul principal, joacă în povestea magică și legendară găgăuză un rol foarte important. Eroul de obicei este pasiv, pe toate le îndeplinește ajutorul lui (*Dumnezeu, arhanghelii, sfinții, ocrotitoarele zilelor sfinte ale săptămânii*), care este atotputernic și prevăzător. Datorită acestui tovarăș minunat, eroul știe că-și va atinge scopul său.

Literatura

V. B. [В. Н. Басилов] Першенбе-кары // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.

Курбан (Jertfâ) / Ерлештирди С. П. Экономов // Ана сөзү, 1992, 11 январин.

Курогло С. С. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX – начале XX в. // Изв. АН МССР, серия общ. наук, 1975, № 3.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение, 1901, кн. LI, № 4.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

Texte manuscrise

Arhanghelul Mihail ca nănaș. Inf. A. Baboglo, 63 ani. RM, raionul Taraclia, s. Copceac, 1994b. Înreg. V. Sîrf. AA.

Arhanghelul Mihail povățuiește un om. Inf. A. Baboglo, 63 ani. RM, raionul Taraclia, s. Copceac, 1994c. Înreg. V. Sîrf. AA.

Cinci frați. Inf. I. Cristov, 81 ani. RM, Gagauz Yeri, raionul Comrat, s. Avdarma, 1996a. Înreg. V. Sîrf. AA.

Copita de porc. Inf. A. Uzun, 61 ani. RM, Gagauz Yeri, raionul Comrat, s. Dezghingea, 1996c. Înreg. V. Sîrf. AA.

Fiica Soarelui și Zmeul. Inf. V. Chendighelean, 78 ani. RSSM, or. Comrat, 1988. Înreg. M. Durbailo. EG.

Marcu cel Bogat. Inf. A. Baboglo, 63 ani. RM, raionul Taraclia, s. Copceac, 1994a. Înreg. V. Sîrf. AA.

Trei frați și Dumnezeu. Inf. I. Cristov, 81 ani. RM, Gagauz Yeri, raionul Comrat, s. Avdarma, 1996b. Înreg. V. Sîrf. AA.

Abrevieri

AA – arhiva autorului.

EG – materialele folclorice manuscrise ale Sectorului *Etnologia găgăuzilor* al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Rezumat

Articolul conține o descriere a imaginilor și personajelor de proveniență religioasă (Dumnezeul Allaa, Arhanghelul Mihail, Sfântul Petru, ocrotitoarele zilelor sfinte ale săptămânii etc.), precum și grupul ajutorilor eroului principal ai poveștii găgăuze care sunt mai puțin studiați. Apariția imaginilor și personajelor de proveniență religioasă în proza folclorică găgăuză este atribuită vieții creștine a găgăuzilor. Concomitent în ele se urmărește legătura cu credințele precreștine – magia, totemismul, omagierea diferitor culte. Mulțumită unor asemenea ajutoari soarta eroului principal se schimbă spre bine și el

cu bine își atinge scopul. În același timp, vrăjmașii și/sau rivalii eroului principal în urma acțiunilor imaginilor și personajelor de proveniență religioasă suferă înfrângere, ceea ce confirmă legitatea biruinței binelui asupra răului.

Cuvinte-cheie: personaje și imagini de proveniență religioasă, găgăuzi, poveste magică, poveste legendară.

Резюме

В статье рассматриваются образы и персонажи религиозного происхождения (*бог Аллаа, архангел Михаил, святой Петр, покровительницы святых дней недели и др.*) как малоизученная группа помощников главного героя гагаузской народной волшебной и легендарной сказки. Их появление в фольклорной прозе гагаузов связано с христианизацией жизни народа. Кроме того, в них просматривается связь с дохристианскими верованиями – магией, тотемизмом и отправлениями культов. Благодаря данным помощникам судьба главного героя существенно меняется в лучшую сторону, и он благополучно достигает своей цели. В то же время противники и/или

соперники героя в результате действий религиозных образов и персонажей терпят поражение, что обусловлено закономерностью победы добра над злом.

Ключевые слова: персонажи и образы религиозного происхождения, гагаузы, волшебная сказка, легендарная сказка.

Summary

The article examines the images and characters of religious origin (god Allaah, Archangel Michael, St. Peter, the patrons of holy days of the week, etc.) as a little-studied group of helpers to the main character of the Gagauz folk fairy tale and legendary tale. They appeared in the Gagauz folk prose as a result of the Christianization of the people's life. Besides, they are related to the pre-Christian beliefs – the magic, totemism and worship. Thanks to these assistants, the fate of the protagonist is changing for the better and he safely reaches his goal. At the same time, as a result of divine characters' actions, his opponents are defeated, and good triumphs over evil.

Key words: characters and images of religious origin, Gagauz, fairy tale, legendary tale.

Александр КОЖОЛЯНКО

НОВОГОДНИЙ КАРНАВАЛ МОЛДАВАН И РУМЫН БУКОВИНЫ (ЧЕРНОВИЦКОЙ ОБЛАСТИ УКРАИНЫ): «МАЛАНКА»

Новогодние карнавальные действия имеют давнюю историю и соответствующую символику. Праздник «Маланка» берет свое начало еще с дохристианских времен, когда люди верили в богов Природы и имели анимистическое мировоззрение (верили в одухотворение мира и душу).

Своими корнями народный театр уходит в далекое прошлое. Об этом свидетельствует и тематика представлений: борьба против непознанных сил природы, магические ритуалы, содействующие приближению весны, поклонение животным, сцены охоты, трудовые процессы, высмеивание святош, борьба с местными эксплуататорами – боярином, торговцем, попом, старостой, полицаем и пр.

Особое место принадлежит таким темам, как борьба против иноземных поработителей – турок и татар, многовековая дружба между народами, особенно между украинцами, молдаванами, румынами и юго-западными славянами.

Изучением зимних календарных праздников на Буковине занимались ученые конца XIX – начала XX вв. Д. Дан, С. Ф. Мариан, И. Сбиера, этнографы второй половины XX – начала XXI вв. А. Олтяну, Г. Спатару, Г. Кожолянку, А. Курочкин, Д. Суручан, А. Моисей. Однако ряд вопросов, связанных с символикой и содержанием новогодних празднований молдаван и румын северной части Буковины, требует обстоятельного исследования. Прежде всего это касается причин и времени возникновения, символики «Маланки», роли молодежных общин населенных пунктов в организации и проведении новогодних театрализованных действий, содержания древних новогодних обрядовых песен, магических действий и пр.

Этнологические исследования выявили несколько вариантов объяснения происхождения народного театрального действия «Маланка» на Буковине.

Один из них указывает, что люди до принятия христианства верили в одного лишь

Бога, в святого Прабога, Вседержителя, Творца неба и земли. У Прабога были дочь Лада-Земля (или Царица-Водица) и два сына: один добрый, а другой злой. Доброго называли Лад, Царь-Огонь, Мир, Световид, Белобог, Дажьбог, Хорош, Доброгисть, Радогисть и др., а злого – Змей, Зима, Смок, Ад, Гад, Пек, Пекол, Черт, Чертовид, Враг и т. д. Лад орудовал светом, теплом, летом, всем хорошим, а Ад – потемками, зимним холодом и всеми бедствиями. У Лада с Ладой, говорили наши предки, было два сына и одна дочь. Старшего сына звали Лад-Солнышко, младшего Король-Луна, а дочь звали Весной Маяной.

На восьмой день после праздника Ко-Ладо праздновали они и праздник Маланки, взявши одну девушку – Маланку, одного парня – Чильчика, второго – Месяца-Луну, третьего – Змея-деда «с железной бородой», а остальных девушек и парней как *почт* (свиту) Маланки, Чильчика, Луны и Змея, и ходили так от дома до дома.

На Буковине известна также легенда, в которой рассказывается, что в царствование царя Ирода разъяренный чиновник распорядился снести головы мальчикам в возрасте от рождения до двух лет. Матери очень горевали. И тогда мужчины решили надеть на себя маски, чтобы таким образом хоть немного развеселить глубоко опечаленных матерей (Мінтенко 1994, 1).

С введением христианства на украинских землях обряд «Маланки» считался церковниками языческим (поганским) обычаем, подлежащим запрещению. На Буковине возникла даже пословица: «Если опозоришься, то прогоню, как Маланку, со двора» (Маковій, 1993, 110).

Однако со временем христианство попыталось использовать «Маланку» в своих целях. По христианской легенде, Маланка – дочь знатных родителей, которая после замужества вместе с мужем посвятила себя Богу. Супруги поселились в монастыре, а все свое имущество отдали на благотворительные дела: выкуп пленных христиан, сооружение церквей и т. д. (Кожолянок, 2013, 143).

Наибольший интерес в народном театральном искусстве представляют маски и костюмы, выполненные из различных материалов

самими исполнителями. Именно в масках и костюмах заключен основной смысл представления, его содержание. В них – то мягкий юмор, то злой настрой, то лирическое настроение героя, то его воинственность.

Всего известно более ста сюжетов народных представлений. Многие из них относятся к различным временным пластам давнего дохристианского периода (Кожолянок, 2004, 131).

Ритуал «Маланка» можно разделить на несколько частей: общая подготовка и организация, состав исполнителей и подготовка к выходу, ритуальный поход «Маланки», который является, с одной стороны, цельным действием, а с другой – отдельными тематическими действиями.

Среди разных сюжетов новогодних народных театрализованных выступлений можно выделить следующие:

«Маланка». В этом представлении обычно участвует до 30 человек. В районных центрах молдаван Буковины (Новоселица) и румын (Глыбока) существует еще легенда, что Маланка, главная героиня действия, пожертвовала собой ради спасения крепости от татарского нашествия.

Главная героиня театрализованного действия – Маланка – красивая девушка Мелания. Татары поймали ее, растерзали, вырвали сердце, бросили его в огонь, а потом отдали на съедение черным воронам. Но вороны перенесли сердце отважной девушки на родную землю, и сердце превратилось в цветок, который оживает с приходом весны (МЭЭ ЧНУ, 1989, т. 2, 1-18). В этой легенде прослеживается связь новогодних обрядов с весенним праздником романского населения края – Мэрцишор.

В дни новогодних гуляний народная драма «Маланка» пользуется большим успехом. Ряженые (всегда – исключительно мужчины) ходят по улицам и в каждом доме дают представления. С Маланкой происходят разные смешные приключения, но она с честью выходит из любого из них. Острота шуток, сюжет сценок зависят от способностей артистов.

Представление «Свадьба». Псевдоженых выкрадывает невесту и просит у настоящего жениха выкуп: песню, танец, шутку и т. п. Разыгрываются бытовые сценки, в кото-

рых люди нередко узнают себя, своих соседей. Юмор, шутки, песни – составные части народных представлений. В «Свадьбе» участвуют до 15 человек. Персонажи постоянные, но текст, как правило, всегда исполняется экспромтом.

Распространенная сценка новогодних обрядов молдаван и румын края – «Лошадка». Главный герой – Лошадка. Тема – покорение животного мира человеку. Вокруг этой темы экспромт – шуточные диалоги, сценки, песни.

«Бужоряне». Главные герои – народный мститель Бужор и его отряд, которым противопоставляются турецкие солдаты и офицеры. Во всех сценках-экспромтах Бужор и его товарищи оказываются на высоте положения.

«Гайдуки». Тема – борьба против турок и татар. Участвуют 10–15 персонажей. Главный герой – Кодряну, Довбуш или другой народный мститель.

«Рекруты». Тема – тяжелая судьба рекрута. Но герой не унывает и из любого положения выходит с честью.

«Пинтя-гайдук». Главные герои – Пинтя и его друзья, которые борются против богачей-эксплуататоров. Разыгрываются словесные дуэли, драки и т. п.

«Скоморохи». Разыгрываются различные бытовые и фантастические сценки. Как правило, персонажи – представители разных национальностей. Участвуют в представлении до 30 человек.

«Новаковцы». Главные герои – народный мститель Новак и его друзья. Тема – совместная борьба молдаван, румын и украинцев против иноземных порабитителей.

В конце XX – начале XXI в. появились новые сюжеты новогодних театрализованных выступлений, связанные преимущественно с политической жизнью в Украине: «Верховная Рада», «Суд над Тимошенко и Луценко», «Взятничество в милиции-ГАИ», «Выборы» и пр.

Инициатива в проведении празднично-общественной части рождественско-новогодних праздников принадлежала молодежным общинам, организованным по территориальному принципу (село, часть села, хутор). Преобладание парней (вообще мужчин) в исполнении зимних календарных обрядов исторически сложилось в условиях длительного существо-

вания патриархального общества. Это поддерживалось архаичными союзами молодежи, известными на Буковине как «asociații de tineret» (рум.), «молодежные общины» (Курочкин, 1987, 24). Аналогичная половозрастная регламентация прослеживается в традиционной карнавальной маскировке румынских «călușarii», молдавских «moșii», болгарских сурванариев и кукеров и др. (МЭЭ ЧНУ, 1997, т. 3, 12).

В небольших населенных пунктах устраивалась одна «Маланка», однако в больших селах их было несколько: на каждой улице или в каждой части села – «cătun». Так, в селе с румынским населением Красноильск Сторожинецкого района Черновицкой области еще и в наши дни по традиции новогодние ряженные собираются в нескольких частях села: Tragian, Susenii, Cotul de Vale, Putna, Valea Putnei, Cotul de Jos, Ciocanenii, Pojojenii, Puzdirenii (МЭЭ ЧНУ, 1997, т. 5, 12-13).

На осенне-зимних собраниях молодежи – «вечерницах» обычно распределяли роли главных исполнителей обрядов. При этом старались придерживаться определенного канона. Так, на роль «царицы» – «regină» пытались подобрать хорошего парня (иногда подростка) с тонкими чертами лица, роль «медведя» – «ursul» поручали сильному молодому парню, на роль обрядовых цыган, евреев, врачей выдвигали кого-нибудь из числа самых веселых парней, которые любили шутки и умели повеселить людей.

При изготовлении костюмов для медведей используют сухую овсяную солому, которую скручивают в прочную веревку. За 2–3 дня до праздника собираются 4–6 участников и шьют костюм медведя.

Это выглядит так: на плечи одного человека кладут жердь длиной 3–4 м в виде продолжения рук. Затем от ног начинают пришивать солому к штанам и пиджаку, вокруг рук и так доходят до жерди рук медведя. Обвязывают соломой жердь и в результате получается одежда «крылатого медведя» (МЭЭ ЧНУ, 1997, т. 3, 14). Головной убор крылатых медведей – это обшитая бисером и бусами национальная шапка кучма – «cușma». Такой костюм мог весить несколько десятков килограммов (40–50), что требовало от исполнителя этой роли хорошей физической подготовки.

Костюм для маланочных медведей таких сел, как Чудей, Красноильск, Буденец, Ижевцы, создают путем пришивания рогаза к одежде. Обрядовые медведи в этих селах надевают на голову маску головы медведя, изготовленную из липового дерева, оклеенную картоном или покрытую овечьей кожей. В отверстия для глаз этого изображения-маски вставляют фонарики-отражатели красного цвета (МЭЭ ЧНУ, т. 3, 17). Медведей сопровождают ряженые цыгане, которые в разных румынских селах и даже в отдельных хуторах больших сел Сторожинецкого района одеты по-разному: в одних селах они носят широкополые шляпы, к одежде пришиты пурпурные ленты и небольшие колокольчики, в других – одеты в кожаные куртки и подпоясаны широкими кожаными поясами, а головными уборами служат овечьи шапки-кучмы, обшитые бисером. В руках каждый держат булаву – «buzdugan», размахивая ею при обрядовой пляске.

Персонажи румынской буковинской «Маланки» – цари и царицы «regi și regine» – одеты в буковинский вариант национального румынского костюма. Цари, «regi», одеты в белые штаны «ițari», рубашки «câmașe», вышитые растительным орнаментом, кожаные безрукавки – «bondițe», украшенные кожаной же аппликацией и вышивкой геометрического орнамента. Царицы «reginele» одеты в горбатки-катринце – «fote», обшитые золотыми и серебряными узорами, вышитые национальные рубашки – «câmașe», безрукавки – «bondițe». Голова покрыта широкими и длинными полотенцами, в верхней части которых пришиты небольшие иконки, украшенные бисером и зеркальцами. Цари и царицы во время маланочного обряда держат в руках мечи (Курочкин, 1987, 24-25).

Отдельную группу персонажей буковинской «Маланки» представляли старики (дед и баба). Старики одеты в национальные костюмы, только на лицах у них – маски из кожи или картона, разукрашенные красками.

Подготовка костюмов и масок «Маланки» осуществлялась скрытно, чтобы сохранить инкогнито ряженых на празднике.

Репетиции карнавалов представлений и песен зачастую устраивались в доме или во дворе усадьбы старшего парня села или хуто-

ра – «калфы» (руководителя молодежной сельской общины).

Обряд «Хождение с Маланкой» – «Malancuța» заключался в следующем: парни собираются группами, нанимают музыкантов (если среди них нет таких) и ходят по дворам, где есть девушки. Придя под окно дома, парни поют песни, в которых восхваляют и воспевают родителей девушки, а главным образом, ее саму. Музыканты при этом аккомпанируют пению.

К не костюмированным персонажам «Маланки» следует отнести руководителя отряда – «калфу» («calfa»). В отдельных случаях (села Буденец, Ижевцы) «калфа» выполняет роль «деда» – «moșul» и одевается в костюм, соответствующий персонажу. Если в карнавальном процессе села или хутора собиралось много парней, то для обеспечения порядка помимо калфы выбирали еще одного или двух его помощников.

По обычаю, после всех приготовлений устраивали небольшое застолье, выпивали и закусывали. Тут же перед родителями и родственниками своего руководителя – «калфы» участниками «Маланки», которые в этом году первый раз «маланковали», исполняли новогодние поздравления, маланочные песни и плясали ритуальные маланочные танцы.

Имела место также другая форма собрания участников новогодней «Маланки», когда маланкари сходились не к дому, а приходили поодиночке на предварительно условленную площадь села или перекресток дорог. Такой обычай до сих пор бытует в некоторых селах Буковины со смешанным украинским и румынским населением, в частности, в с. Великий Кучуров (Курочкин, 1987, 24-25). Как правило, на первую встречу приходят не только переодетые парни, но и девушки, дети. Под музыку здесь устраивают общие танцы, по завершении которых молодежная группа выходит на свой новогодний обрядовый маршрут.

По давней традиции новогодние обряды маланкарей, как и рождественских колядующих, происходили с наступлением темноты, после захода солнца, то есть в то время, когда, по поверьям, резвилась всякая нечистая сила. Считалось, что в эту праздничную ночь люди должны сидеть дома, опасаясь выходить на ули-

цу. Случайная встреча с ряжеными на их пути не обещала ничего хорошего: те приставали к людям с пляской, криками, толкали в снег, требовали денежного вознаграждения и пр. Женщин и девушек, которых встречали по дороге, могли обливать водой, вымазать им лица сажей или золой (древние символы богатства и плодородия) (Урсу, 1990, 175-176).

В XIX – первой половине XX вв. в отдельных румынских селах Буковины (Красноильск, Чудей) имели место случаи организации «Маланки» девичьими группами, а также приглашение на роль Мелании (главного персонажа «Маланки») девушки, поскольку, по преданию, Мелания – это весна, которая в сопровождении охраны ведет борьбу со злыми силами, с морозом за самый быстрый приход на землю весеннего тепла.

Сопровождаемая музыкантами «Маланка» пребывала в движении всю ночь до рассвета. В новогоднюю ночь, по старому стилю (юлианскому календарю) «на Василия» – 14 января, маланкари должны были обойти все село или свою часть села – «сатул», где могло быть от нескольких десятков до нескольких сотен дворов. Случайная встреча двух «Маланок», как правило, заканчивалась дракой, в результате которой случались даже серьезные ранения. По традиции, виновников этих праздничных инцидентов не принято было разыскивать и наказывать.

Обращают на себя внимание и другие особенности поведения ряженных маланкарей-щедрильников.

Строго соблюдался принцип единовластия: руководителю Маланки – «калфе» принадлежало решающее слово в определении маршрута, места и времени ритуала. Свою руководящую миссию он осуществлял с помощью устных приказов, а также через условные сигналы, которые подавались свистком или звонком. Применяя их, можно было передать такие команды, как «переход к другому танцу», «отправляемся в путь дальше» и др.

Заходя во двор, «калфа» сначала спрашивал, принимают ли «Маланку» для проведения ритуального обряда. Хозяева, как правило, всегда отвечали положительно. Тогда «калфа» давал команду войти во двор. «Маланка» заходила во

двор хозяина под музыку. «Калфа» приглашал по очереди участников ритуала, выкрикивая: «Baba si moşneagul» – «Баба и дед на танец». «Дед» и «баба» танцуют один танец. Если в доме была девушка, то второй танец она танцевала с «дедом». «Калфа» останавливал танец и давал новую команду: «Regi si regine» – «Цари и царицы», которые начинают вместе танцевать и петь под музыку.

После обрядовых выступлений цыган и медведей «калфа» призывает к танцу «Uf lele», в котором танцуют евреи, цыгане и цыганята, врачи и другие маскированные персонажи «Маланки». После их танца все маланкари чествуют и благодарят хозяина, который угощает ряженных и платит им деньги «за Маланку». Так маланкари ходят со щедрилками по селу всю ночь с 13 на 14 января (по юлианскому календарю). В румынских селах Герцаевского района Черновицкой области маланочный обряд проводится в ночь с 31 декабря на 1 января, уже в соответствии с григорианским календарем.

В с. Чудей маланкари, зайдя во двор, начинают сначала щедровать, и только после щедрилки раздается призыв «калфы» к танцу (МЭЭ ЧНУ, 1997, т. 5, 17).

В с. Красноильск соломенного «крылатого медведя» водил на цепи «цыган» с булавой в руке. Зайдя во двор маланковать, «медведи» становились в круг и танцевали под мелодию свистков «цыган».

Особенностью Маланки в этом селе является то, что ежегодно меняется тематика маланочных обрядов. Например, в одном году изготавливали из соломы ветряную мельницу, которую везли на телеге, по обе стороны телеги шли «крылатые медведи», а на телеге стоял «мельник» с мешком муки. «Мельник» рассыпал муку во дворе, где Маланка поздравляла хозяев с Новым годом.

В следующем году сценарий «Маланки» менялся: имитировалась работа скотобойни. Два «цыгана» несли бревно, на котором виднелись следы крови от отрубленной головы барана. Еще два несли топор, голову барана и содранную с него шкуру. Два «еврея» держали в руках двухметровую деревянную ось-вертел, на которой было насажено туловище барана, поджаренное на огне. Зайдя во двор очередного

хозяина, вертел устанавливали на подставках посреди двора, разжигали под ним солому и продолжали поджаривать мясо, затем угощали им хозяев, а идя по улице села, угощали этим мясом встречаемых людей. Если «Маланку» впускают в дом, то музыканты начинают играть и все танцуют танец «хору». Затем маланкари переходят к песням, прибауткам и традиционным шуткам.

Преимущественно ходят с «Маланкой» по тем домам, где есть девушки на выданье, и начинают там «хозяйничать». Разбрасывают дрова, бочки, сельскохозяйственный инвентарь и пр. За чересчур злые шутки, которые иногда переходили границы дозволенного, хозяева могли выпроводить «Маланку» из дома и двора, не дожидаясь конца обряда.

Днем 14 января, после ночных обходов-поздравлений, все группы маланкарей отдельного села выходят на площадь-толоку, где каждая из «Маланок» пытается превзойти другую в искусстве танца. Так, в селе Красноильск в этот день на толоку выходят в «Маланке» маленькие дети, переодетые в цыган и крылатых медведей, что делает ее еще более яркой. Например, в «Маланке» из Верхнего угла (Suseni) с. Красноильск при входе на толоку медведи падают на колени и так танцуют на коленях, затем идут дальше. В их танце, в отличие от других «Маланок», есть момент, когда медведи ложатся на землю, а цыгане танцуют сверху на них (МЭЭ ЧНУ, 1997, т. 5, 18).

Вечером 14 января «Маланки» расходятся на заключительную фазу обряда, то есть на расформирование. Это происходит поздно вечером в доме «калфы», где маланкарей угощают. Через несколько недель в назначенный день происходит угощение «Маланки» – «pârlitura», куда приглашены все хозяева, в которых танцевала «Маланка»; для них накрывают столы. После этого начинаются танцы, которые длятся до следующего утра (МЭЭ ЧНУ, 1997, т. 5, 19).

В последние два десятилетия XX в. и в начале XXI в. наблюдается всплеск народного празднования новогодней «Маланки» как в селах, так и в городах Буковины. Искусство фольклорного театра получило особое распространение в буковинских городах Вашковцы, Глыбока, селах Великий Кучуров, Красноильск

предгорной зоны, селах Бояны, Горбово Нижнего Буковинского Попрутья Черновицкой области Украины.

Например, в 2005–2013 гг. в Черновицком областном музее народной архитектуры и быта ежегодно (во второй половине января) проводятся фестивали Буковинской «Маланки», а в г. Черновцы последние три года проходил фестиваль «Маланок» («Маланка-фест») на площадях и улицах города. Так, например, в 2013 г. на площадях Филармонии, Театральной и Соборной в г. Черновцы собрались тысячи участников из всех районов и городов Черновицкой области и соседних – Ивано-Франковской, Хмельницкой, Тернопольской, а также гости из Молдовы и Румынии. Участники фестиваля представляли традиционную «Маланку» и удивляли современными действующими лицами (персонажами). Победителями фестиваля в 2013 г. стала «Маланка» из румынского села Красноильск.

Обрядовые действия при проведении «Маланки» в XIX – первой половине XX вв. носили магический характер. Маланочные обряды имели черты своеобразной службы-мольбы, это было колдовство добрых сил, заговоры, направленные на подчинение таинственных сил. Переодетые маланкари – это добрые и злые духи. Например, в лице «деда» и «бабы» можно понимать образы духов-Лада, душ прародителей, опекунов нив и благосостояния хозяев.

Таким образом, новогодний карнаваль-ный обряд «Маланка» молдавского и румынского населения Буковины имеет свою этнорегиональную специфику, в частности в изготовлении костюмов, составе исполнителей, сценариях и формах исполнения. «Маланка» в молдавских и румынских селах Буковины проводится юношескими общинами. В XIX – первой половине XX вв. и девичьи общины сел, наряду с юношескими, также организовывали карнавальные представления в новогоднюю ночь.

Материалы этнологических исследований указывают, что маланочные новогодние действия имеют давнюю историю и соответствующую символику. Праздник «Маланка» берет свое начало с еще дохристианских времен, когда люди верили в богов Природы и имели анимистическое мировоззрение.

Буковинская «Маланка» в своей традиционности сохранилась до наших дней, хотя магический, морально-воспитательный смысл маланочных обрядов значительно изменился. Обряды стали носить преимущественно развлекательный характер.

Однако отдельные инновационные сюжеты буковинской «Маланки» показывают стремление буковинцев высмеять коррупцию, взяточничество, нечестные суды, фальсификацию выборов президента и выборов в представительские органы власти. И в наше время в этой части обрядовых действий «Маланки» прослеживаются морально-воспитательные черты. Традиция и новаторство, романтичность и красочность, истинная народность – вот что обеспечивает живучесть буковинского народного театрального искусства «Маланки».

Литература

- Кожоляно Г. Етнографія Буковини. Т. 3. Чернівці, 2004.
- Кожоляно О. Буковинська Маланка-перебєрїя: обрядовість та символіка. Питання історії стародавнього світу, середніх віків, археології і етнології. № 1(35). Чернівці–Сторожинець, 2013.
- Курочкін А. Календарные праздники на украинско-молдавском пограничье и их современные судьбы // Советская этнография, 1987, № 1.
- Маковій Г. Загостаний цвіт. Київ, 1993.
- Материалы этнографической экспедиции Черновицкого национального университета – МЭЭ ЧНУ (хранятся в фондах Этнографического музея факультета истории, политологии и международных отношений).
- Мінтенко М. Маланка // Буковинське віче, 12 січня 1994.
- Моисей А. Аграрные обычаи и обряды восточнороманского населения Буковины. Черновцы, 2010.
- Урсу Н. Дерево жизни: нравы, обычаи, верования // Атеистические чтения. Вып. 20. 1990.
- Федькович Ю. Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. Т. 1. Поезії Осипа Юрія Федьковича. Перше повне видання з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав др. Іван Франко. Львів, 1902.
- Dan D. Anul Nou // Patria. A. 1. № 336. Cernăuți. 1900.
- Marian S. F. Sarbatorile la romani. Bucuresti. Vol. 1, 1898; Vol. 2, 1899; Vol. 3, 1901.
- Olteanu A. Calendarele poporului român. Bucuresti, 2001.
- Petrescu G. Obiceiuri și tradiții la sărbătorile de iarnă // Zorile Bucovinei, 30 noiembrie 1986.
- Sbiera I. Colinde, cântece de stea și urări la nunți. Din popor luate și poporului date. Cernăuți: Editura Societății pentru cultură și literatură română în Bucovina, 1888.
- Spataru G. În lumea teatrului popular. Chișinău: Literatura artistică, 1984.
- Surucian D. Sărbători ale sufletului // Zorile Bucovinei, 2 ianuarie 1988.

Rezumat

În articol s-a cercetat Teatrul popular de Anul Nou al moldovenilor și românilor din Bucovina (regiunea Cernăuți din Ucraina). De asemenea sunt prezentate date despre originea obiceiului de a umbla cu «Malanca», simbolurile și personajele incluse. S-au urmărit procesele de transformare a acestui obicei și specificul desfășurării lui astăzi.

Cuvinte cheie: calendar, obicei, păgânism, măști, costume, mentalitate, magie, moralitate, Teatrul popular.

Резюме

В статье исследованы новогодние народные театрализованные действия молдаван и румын Буковины (Черновицкой области Украины). Рассмотрено происхождение новогоднего обряда «Маланка», персонажи, символика. Прослежены трансформационные процессы этого обряда и его проведение в наши дни.

Ключевые слова: календарь, обряд, язычество, маски, костюмы, мировоззрение, магия, мораль, народный театр.

Summary

The article deals with the New Year folk theater performances of Moldovans and Romanians of Bukovina (Chernivtsi region of Ukraine). We consider the origin of the New Year ritual of «Malanca», characters and symbols. The article traces transformational processes in the ritual and its present-day peculiarities.

Key words: calendar, ritual, paganism, masks, costumes, world outlook, magic, morality, national theater.



«Маланка» у румын с. Красноильск – крылатые медведи, 2012 г.



Детская «Маланка» – «Лошадка» у молдаван, с. Бояны, 2012 г.



Парень-ватажел (калфа). «Маланка» у молдаван, с. Бояны. 2012 г.



Маска и костюм невесты и жениха из народной драмы. Свадьба, 1987 г.

**FOLKLORE MOTIF OF MARRIAGE TEST AND THE
WORLD VIEW IN THE YIDDISH SONG *TUM-BALALAIKE*:
ASPECTS OF THE HUMANIZATION OF THE MYTH**

During the last several decades scientific thought, implementing ethno-cultural research in the field of folklore, has been fruitfully developing an integrative approach as one of the trends of modern anthropocentric paradigm¹, within the framework of which the consideration of various aspects of the mythological consciousness is closely related to the axiological issues² and studying the phenomenon of the worldview³. Considerable attention is paid to developing and using appropriate tools, including the process of revealing “anthropological constants and practices of their formation” responsible for the implementation of “traditional forms of cultural production” (Markov, 2011, 33)⁴.

This article continues the author’s exploration of Jewish folklore in the indicated direction⁵.

More exactly, it is focused on the comprehension of the folklore motif of marriage test and the worldview in the Yiddish song *Tum-Balalaike* based on the author’s concept of myth humanization⁶, the constants of this phenomenon revealed by the author being applied.

There is no reliable data on the exact time when this song was originally composed⁷. There is no credible reason to associate it with the presence of Jews in Russia: a widespread belief that the words *Tum-Balalaike* emerged as a combination of sounds usual for refrains⁸ and only much later were interpreted (most probably in a comic way) as the name of a Russian musical instrument is quite plausible.

It is well known, however, that the motif of marriage test and its various combinations with the motif of riddles and the image of a “wise maiden” presented in *Tum-Balalaike* are typical of many nations’ folklore and are ancient⁹; besides, the worldview shaped by each of such works is rather definite.

Therefore this article is devoted to revealing the specificity of the worldview formulated in the

Yiddish song *Tum-Balalaike* through the combination of characteristic folklore motifs indicated above.

First of all, we shall retell the content of the song (as close to the plain prose as possible), and then we shall present the lyrics.

The first verse sounds as follows. A young lad is lost in thought all night long: he wonders whom he has to marry not to be ashamed later (it is implied that he would be ashamed if his wife proves to be silly).

The refrain is composed of various combinations of the words “tumba” and “la” finally “transformed”, i.e. comically reinterpreted as “balalaika”, since it is told: “Play, balalaika!” Unexpectedly the refrain’s final phrase contains no onomatopoeia at all and is a formula or, rather, a spell saying: “Let there be gladness!”

The second verse is a direct speech of the lad to a girl, and it sounds as follows. “Girl, girl, I want to ask you: what can grow, grow without rain? What can burn and never be over? What can weep, weep without tears?”

The refrain is repeated.

The third verse is the girl’s answer. “Silly lad, what do you ask me for? (The following is implied: “Who doesn’t know it? Is it possible that you don’t know it?”) Stone can grow, grow without rain. Love can burn and never be over. Heart can weep, weep without tears”. (Contextually all three responses imply that only the mentioned object possesses such a property).

The refrain is repeated.

The lyrics of *Tum-Balalaike* is given below in the Latin transliteration displaying the southern dialect of Yiddish (it was spoken by Bessarabian Jews). The version of the text is transcribed according to the author’s record (2005, Chişinău) from her father’s voice, Cushnir Izrail Lvovich (born in 1922), who sang Yiddish songs.

Tum-balalaike
(Transliteration)

*Shteyt a bukher,
shteyt un trakht,
Trakht un trakht
a gontse nakht
Vemen tzu nemen un nisht farshemen,
Vemen tzu nemen un nisht farshemen.*

Refrain:

*Tumbala,
Tumbala,
Tum-balalaike.
Tumbala,
Tumbala,
Tum-balalaike.
Tum-balalaike,
Shpil, balalaike
Shpil, balalaike,
Freylekh zol zayn!
Meydl, meyd, kh'vil bay dir fregn,
Vus ken vaksn, vaksn un regn?
Vus ken brenen un nit oyfhern?
Vus ken benken, veynen un trern?
Refrain.
Narisher bukher, vus darfstu fregn?
A shteyn ken vaksn, vaksn un regn.
Libe ken brenen un nit oyfhern.
A harts ken benken, veynen un trern.
*Refrain.**

Starting to comprehend the lyrics of this song in aspects of the humanization of the myth, we should first note the following.

The concept of the humanization of the myth consistently reveals harmonization of the Universe implemented by the mythological consciousness: the multiplication-revealing of *the totem* and/or the abolition of *the non-totem* (the dynamic constant of the “*totem/non-totem* dichotomy”). Quite often the harmonization of the Universe is implemented in a non-linear manner by means of the laughter space formed by “silliness” of the protagonist (the dynamic constant of the “myth of laughter”).

Let us recall that the *totem-Paradise-life* is everything consubstantial with individuality (life,

love, light, freedom, creativity, sense, Universe, intellect, truth, ethics, beauty, good food, sensual pleasure, etc.).

On the contrary, the *non-totem-hell-underworld-death* (death, eternal separation from the beloved ones, destruction, hatred, murder, torture, etc.) is everything irreconcilable with individuality.

The young lad's riddles do not belong to the type of difficult questions obviously having a response (such as, for example, “What is the quickest thing on the earth?” or “What is the sweetest thing in the world?”). His riddles belong to the category of those marital tasks known to be unrealistic (for example, to find the combination of some incompatible things) that the protagonist of fairy tales, however, successfully resolves.

In other words, the plot of *Tum-Balalaike* should be seen not as an episode of everyday life¹⁰, but as a kind of fairytale plot.

In aspects of the humanization of the myth, wedding in a fairytale is a kind of *growth of being* deserved by the protagonist as an award. As the protagonists of *Tum-Balalaike* are contextually awarded with the wedding, we can assume that they behave in a mythologically “correct” way.

It is necessary to reveal in what way they implement the harmonization of the Universe.

The riddles themselves, of course, are closely linked to the processes of harmonization of mythological consciousness of the Universe (Седакова, Толстая, 1999, 233-234). But in this case, they are not limited to this aspect.

From our point of view, the feat the protagonists are awarded with a wedding for is the following.

The young man demands from the Universe to work the miracles of harmony. The impossible (growing without water, burning without being destroyed, or crying without tears) has to become possible. Therefore, his fiancée should not be just clever (as it may be suggested by common sense of the plot), but fabulously wise.

The girl becomes his worthy partner in this harmonizing game: she postulates that the world is exactly as the lad wants it to be and that only a

“silly” person may not be aware of this fact or not be quite sure of it.

As a result of this couple’s actions, the worldview reaches a new level of harmony, and the wedding is their reward.

Quite often the characters of such plots are kings and fantastic (fabulous) creatures.

In *Tum-Balalaike* nothing evidently magical happens. Yet the specificity of the riddles’ content brings additional harmonizing sense to the Universe of the song.

The girl does not only shape the specific worldview by means of her answers, but also alludes to the lad: his questions are a metaphorical description of his own situation.

He is looking for a bride, and it means that his heart is craving for love.

Therefore, his first question is a metaphor of thirst, indicating water as life-giving matter necessary for growth (life). The girl’s answer shapes the worldview where everything is alive: even the stone can “grow”; the wedding ritual – because of the universality inherent for myth – “removes” the illusion of the inanimate world.

The second question “implies” the answer verbalizing the concept of “love”. The answer shapes the worldview where love is eternal: the description of love that “burns without disappearing” is de facto the description of love as the eternal foundation of the world or the inherent world harmony in the Universe.

The answer to the third question is the verbalization of the concept of the “heart” doomed to suffering (crying) if deprived of love (life-giving water). Let us note: a heart weeping without tears is a metaphor for any suffering that is extremely acute, but invisible to anybody, i.e. it is not verbalized and, perhaps, it seems practically unidentifiable even by those who suffer.

However, this suffering is being verbalized by the reply, i.e. it implements the phenomenon formulated in our concept as a “breach of hell’s impenetrability”, which represents one of the implicit variations of the abolition of the *non-totem*-death, i.e. harmonization of the Universe takes place.

Moreover, the context implies that the wedding will take place, i.e. craving for love will be

satisfied; the protagonist’s heart will not have to weep, and, according to the laws of mythological syncretism, it is equivalent to “universal” satisfaction of everybody’s craving for love.

Both the fact that the description of the crying heart is the last one to be presented and the laughter epithet “silly” create an allusion to the idea that the lad and the girl may “change their places” in the marriage trial, and it will be the lad who will have to prove that he is worthy of his fiancée; i.e. an allusion to the kind of “circularity” of the plot appears. However, it is “broken” by the repeated “spell” refrain commanding joy (the *totem*-wedding-Harmony) to “be” as soon as possible: the wedding music is already heard.

So, due to the motif of marriage test in the Yiddish song *Tum-Balalaike*, the worldview is shaped; according to it, a person who dares to demand miraculous harmony from the Universe gains both happiness and derision for having doubted its possibility.

Notes

¹ See, e.g.: (Ворожбитова, 2003, 43-48), (Кубрякова, 1995, 144-238), (Покровская, 2003, 11-18), (Попова, 2002, 69-77).

The mentioned approach in its different aspects and variations is actively applied in the scientific works by scholars of the Institute of Cultural Heritage, see, e.g.: (Зайковская, 2011, 158-161), (Степанов, 2011, 28-33), (Никогло, Чимпоеш, 2011, 196-199), (Друмя, 2011, 175-180).

² See, e.g.: (Аксиологическая лингвистика: проблемы изучения культурных концептов и этносоциализма, 2002).

³ For example, J. Emer, exploring the value model of the world based on the traditional folk song genres, notes: “Столь сложно организованный объект (фольклорная ценностная модель мира) требует разноаспектного анализа, в частности исследования содержания ценностной модели мира и способов ее выражения” (Эмер, 2007, 25). In addition, S. Vorontsova describes her purpose as follows: “С целью выявления, как эти концепты (“heaven” and “hell” – J. C.) представлены в фольклорной картине мира, был проделан анализ текстов русских, английских и немецких фольклорных песен” (Воронцова, 2009, 12).

⁴ For axiological constants of folklore, see also: (Голованов, 2009).

⁵ See: (Cuşnir, 2013, 46-47), (Cuşnir, 2012, 49).

⁶ For the author's concept in detail, its notions and terminology, including the axiological and the dynamic constants of the humanization of the myth, see: (Кушнир, 2012, 236-253).

⁷ Of course, the following general statements concerning Yiddish folk songs can be applied to the song *Tum-Balalake*.

M. Beregovsky writes: "The way folk music of the Western and Eastern European Jews who used Yiddish for speaking and writing was shaped as an art can be traced from approximately the 14th century" (Береговский, 1962, 5). The researcher notes: "In the fourteenth to sixteenth centuries Jewish folk art was influenced by German folk music, in which the natural minor occupied an important place. It is also one of the predominant scales among the Eastern Slavs, among whom Jews have been living for several centuries" (Slobin, 1982, 294).

Ruth Rubin stresses: "In the songs we catch the manner of speech and phrase, the wit and humor, the dreams and aspirations, the nonsense, jollity, the pathos and struggle of an entire people" (Rubin, 2000, 13).

Z. Stolyar asserts: «<...> идентичные, порою одинаковые жанровые образцы еврейской народной музыки встречались в Запрутской Молдове и той же Бессарабии, на Волыни и в Подолье, на западе и юге Украины и на берегах Днепра – вплоть до Киева. Именно это дало нам основание выдвинуть идею единого мелодического пространства, имея в виду еврейскую народную музыку, бытующую (бытовавшую) на территориях названных здесь регионов» (Столяр, 1998, 11).

⁸ After all, "tumba-tumba" can be met in other Yiddish songs (Еврейская народная песня, 1994), whereas "la-la" can be heard not only in Yiddish ones.

⁹ Therefore, F. Buslayev mentions, «Состязание загадками и задачами <...> есть обычный эпический мотив <...> народной поэзии» (Буслаев, 1990) and compares the motives of a Serbian fairy tale from the collection of V. K. Karadžić about the marriage of a king and a wise maiden who had coped with difficult riddles-tasks and *The Tale of Peter and Fevronia* from Murom. A. Veselovsky reveals the connection of this story's motifs with the ones of the saga about Ragnar Lodbrok: having decided to marry a girl, he first tests her wisdom

by means of difficult riddles-tasks. See also plot 875 in *The Aarne-Thompson tale type index*.

¹⁰ It is obvious that the consistent attempt to identify the story as a plot from everyday life leads to the following conclusions: the protagonist is simply reluctant to marry (his riddles virtually exclude the existence of any solutions); and his fear of marrying a silly girl is just a rationalization of his fear of marriage. But the intuitively perceived meaning of the song is obviously deeper than this explanation.

Bibliography

Аксиологическая лингвистика: проблемы изучения культурных концептов и этносоциализации: сб. науч. трудов. Волгоград, 2002.

Береговский М. Еврейские народные песни. М., 1962.

Буслаев Ф. Песни «Древней Эдды» о Зигурде и муромская легенда // Буслаев Ф. И. О литературе: Исследования; Статьи. М., 1990 http://sbiblio.com/biblio/archive/buslaev_o/02.aspx

Ворожбитова А. А. Актуализация философско-лингвистического наследия как отражения «антропоцентрического сдвига» в филологии конца XX века // Антропоцентрическая парадигма в филологии. Ч. 2: Филология. Ставрополь, 2003.

Воронцова С. С. «Ад» и «рай» в фольклорной картине мира (на материале русского, английского и немецкого языков) // Теория языка и межкультурная коммуникация. Курск, 2009, № 5.

Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX – XXI вв.). Челябинск, 2009.

Еврейская народная песня: Антология / Сост. М. Гольдин. СПб., 1994.

Зайковская Т. Этнокультурный компонент фразеологических единиц (на материале русского, румынского и болгарского языков) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 9-10. Chişinău, 2011.

Друмья Л. Устойчивые культурно-типологические параметры русского фольклора Республики Молдова // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 9-10. Chişinău, 2011.

Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века // Язык и наука конца 20 века. М., 1995.

Кушнир Ж. Аспекты гуманизации мифа в компаративистском исследовании интеллектуальной про-

зы: теоретические предпосылки // *Le comparatisme linguistique et littéraire – parcours et perspectives*. In honorem Ion Manoli. Chișinău, 2012.

Марков Б. В. Образ человека в постантропологическую эпоху // *Вопросы философии*. 2011. № 2.

Никогло Д., Чимпоеш Л. Отношение к труду в гагаузском фольклоре и поэзии // *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. 9-10. Chișinău, 2011.

Покровская Е. А. Человек в языке и культуре: новые аспекты изучения // *Антропоцентрическая парадигма в филологии*. Ч. 2: Филология. Ставрополь, 2003.

Попова Е. А. Человек как основополагающая величина современного языкознания // *Филологические науки*, 2002, № 3.

Седакова И. А., Толстая С. М. Загадка // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999.

Степанов В. Тема «гостя» в этническом анекдоте // *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. 9-10. Chișinău, 2011.

Столяр З. Еврейская дойна: Еврейская народная музыка в Бессарабии и Левобережном Поднестровье (Конец XIX – середина XX вв.). Кишинев, 1998.

Эмер Ю. А. Ценностная модель мира традиционного фольклора в жанровом воплощении // *Вестник Томского государственного университета*. Томск, 2007, № 297.

Cușnir, J. Cântecul folcloric în imaginea despre lume a evreilor din Republica Moldova: pronunțare în vederea umanizării mitului // *Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor. Rezumatele comunicărilor Conferinței științifice cu participare internațională*, Chișinău, 22-24 mai 2013. Chișinău, 2013.

Cușnir J. Formele mici de folclor în contextul vizunii evreilor din Republica Moldova asupra lumii: actualitatea problemei în aspectele umanizării mitului // *Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor. Rezumatele comunicărilor Conferinței științifice cu participare internațională*. Chișinău, 31-1 iunie 2012. Chișinău, 2012.

Rubin Ruth. *Voices of a People: The Story of Yiddish Folksong*. Chicago, 2000.

Slobin M. *Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski*. Philadelphia, 1982.

Rezumat

În articol, grație utilizării concepției de autor a umanizării mitului, se dezvăluie caracterul specific al imaginii lumii format prin combinarea motivului de testare matrimonială cu chipul unei „fecioare înțelepte” și cu caracterul deosebit al ghicitorilor. Caracterul specific se manifestă în acest caz astfel: o persoană care îndrăznește să ceară de la Univers o armonie miraculoasă câștigă atât fericire, cât și derădere pentru că a pus la îndoială posibilitatea acestei armonii.

Cuvinte cheie: Cântecul în limba idiș, motivul folcloric de testare matrimonială, imaginea lumii, conceptul umanizării mitului, dihotomia totem/non-totem.

Резюме

В данной статье благодаря использованию авторской концепции гуманизации мифа выявляется конкретика картины мира, которая формируется сочетанием мотива брачного испытания, образа «мудрой девы» и специфики загадок. Эта конкретика, в частности, такова: человек, осмелившийся предъявить Универсуму требование чудесной гармоничности, вознаграждается и счастьем, и осмеянием за то, что сомневался в ее возможности.

Ключевые слова: идишская песня, фольклорный мотив брачного испытания, картина мира, концепция гуманизации мифа, дихотомия *totem/нетотем*.

Summary

This article reveals the specificity of the worldview shaped by the combination of the motif of marriage test, the image of a “wise maiden” and the specificity of the riddles through the use of the author’s concept of the humanization of the myth. This specificity, in particular, is the following: a person who dares to demand miraculous harmony from the Universe gains both happiness and derision for having doubted its possibility.

Key words: Yiddish song, folklore motif of marriage test, worldview, concept of the humanization of the myth, *totem/non-totem* dichotomy.

DECADELE ARTEI ȘI LITERATURII RSS MOLDOVENEȘTI LA MOSCOVA: FILE DE ISTORIE (anii '40 – înc. anilor '60 ai sec. XX)

Procesul de creare a noii culturi sovietice a cuprins utilizarea unui număr impunător de mecanisme de propagandă și educație. Potrivit directivei CC al PCUS un rol deosebit în aveau toate genurile artei și literaturii. „*Literatura și arta sovietică au menirea să trezească în fiecare individ dorința de a crea și a edifica*”, – menționa unul din liderii sovietici M. Suslov, – *Cetățenii sovietici au nevoie de o artă a mărețelor idei și sentimente, a înaltelor intenții și a măiestriei artistice, o artă care ar atinge toate laturile sufletului și care ar forma moralitatea comunistă și o cultură înaltă a sentimentelor*”¹.

Unele din activitățile organizate și pe larg propagate de autoritățile sovietice au fost Decadele artei și literaturii tuturor republicilor sovietice uniune. Potrivit Enciclopediei *Literatura și Arta Moldova*, ele au fost „...*manifestări culturale importante, având drept scop intensificarea schimbului de valori literare și artistice dintre popoarele URSS ori ale întregii comunități socialiste, îmbogățirea reciprocă a culturii lor, aprofundarea cunoștințelor unui popor despre altul*”².

Nu face excepție în organizarea acestor acțiuni nici RSS Moldovenească. În acest context, în deceniile patru și șase, la Moscova, s-au desfășurat două Decade ale artei și literaturii moldovenești. Numeroasele documente de arhivă, articolele publicate în presa timpului ne permit astăzi să cercetăm din noi perspective rolul și importanța acestor acțiuni pentru evoluția culturii artistice din Moldova Sovietică.

Prima manifestare culturală – Decada muzicii și dansului RSSM, a avut loc în perioada 28 decembrie 1949 – 7 ianuarie 1950. Ea a fost precedată de o vastă activitate de pregătire. Pentru a acorda ajutor colectivelor muzicale din Moldova în completarea repertoriului la Chișinău sosesc maestri ai artelor din Moscova. Astfel, în vara anului 1949 la Chișinău vine Igor Moiseev, coregraf din Rusia, ce pregătește câteva compoziții: *Suita moldovenească, Moldoveneasca, Coasa și Joc*. Alte creații coregrafice sunt realizate de Leonid Iacobson, la fel

coregraf rus, care prezintă dansurile *Cumătrițele și Logodna*³.

În cadrul Decadei au participat: capela corală *Doina*, ansamblul de instrumente populare și ansamblul de dansuri populare moldovenești. Spectacolele s-au desfășurat în sala de concerte „P. Ceaikovski”, Sala Mare a Conservatorului din Moscova, Casa oamenilor de știință, în Casele de cultură ale câtorva întreprinderi industriale din Moscova.

Operele muzicale ce au răsunat în cadrul spectacolelor muzicale: cantata *Ștefan cel Mare* de Șt. Neaga, suita corală *Doina* de Eu. Coca, Simfonia lui S. Lobel, cântecele lui N. Ponomarenco, S. Zlatov, D. Gherșfeld, S. Șapiro, suitele lui Ș. Aranov și V. Baranciuc – au confirmat succesele compozitorilor din Moldova, au demonstrat evoluția artei muzicale profesionale⁴. Capela corală *Doina* a prezentat în program creații populare, simfonia lui L. Gurov, *Suita moldovenească* de N. Ponomarenco, *Joc* de Eu. Coca, *Simfonia moldovenească* de S. Lobel.

Presa moscovită a apreciat înalt evoluția artiștilor moldoveni. Bunăoară, ziarul *Vecerinaia Moskva* de la 7 ianuarie 1950 scria: „*Artiștii moldoveni au susținut 12 concerte. Ei au evoluat cu vaste programe de concert, s-au întâlnit cu compozitorii moscoviți, cu colectivele întreprinderilor industriale. Circa 200 de artiști moldoveni au demonstrat o înaltă măiestrie artistică, farmecul muzicii și dansului moldovenesc*”⁵.

Discuțiile organizate de către Ministerul Culturii și Uniunea compozitorilor din URSS și RSSM la finele manifestării au evidențiat succesele artiștilor moldoveni, dar și problemele în muzica și dansul moldovenesc. Astfel, în decizia ședinței Secretariatului Uniunii Compozitorilor Sovietici a URSS din 10 ianuarie 1950 se menționează: „*Cele mai reușite creații ce au răsunat în cadrul Decadei: Cântec despre Stalin, cantata lui Șt. Neaga, suita corală Doina de Eu. Coca, simfonia lui S. Lobel, cântece de N. Ponomarenco, S. Zlatov, D. Gherșfeld, S. Șapiro, suitele lui Ș. Aranov și V. Baranciuc, demonstrează succesele obținute de compozitori,*

evoluția artei muzicale profesioniste”⁶. Dar, potrivit canoanelor culturii sovietice, toate acestea „*au apărut și s-au consolidat în anii puterii sovietice*”⁷.

Din aceeași decizie aflăm că un șir de compozitori și muzicologi din Moscova au acordat sprijin organizațiilor de specialitate și compozitorilor din RSSM în perioada de pregătire a Decadei, oferind sfaturi, consultații la selectarea operelor, în sporirea măiestriei artistice a colectivelor și interpreților. Sunt menționați în acest context Iu. Șaporin, N. Peico, D. Kabalevski, A. Novikov, M. Veinberg, V. Vinogradov⁸.

Concomitent, Decada a scos în evidență problema pregătirii și formării cadrelor naționale pentru toate genurile artei muzicale. S-a menționat că în așa genuri ale muzicii, precum cea simfonică și camerală, creația compozitorilor moldoveni rămânea cu mult în urma cerințelor artistice ale timpului. Lucrul acesta a fost demonstrat vădit în cadrul Decadei, unde n-a răsunat nici o operă, nu a fost prezentat nici un balet național, fiind interpretat doar un singur concert simfonic.

Cea de-a doua manifestare examinată, Decada artei și literaturii din RSS Moldovenească, a avut loc în perioada 27 mai – 5 iunie 1960⁹.

Pregătirea intensă către această Decadă a început deja în anul 1958. În conformitate cu deciziile CC al PCUS și Consiliul de Miniștri al URSS cu privire la desfășurarea acestei acțiuni culturale, CC al PCM și Consiliul de Miniștri al RSSM la 10 aprilie 1958 adoptă hotărârea de a constitui o comisie pentru coordonarea pregătirii și desfășurării acestui eveniment. Președinte al comisiei, în spiritul vremii, este desemnat I-ul secretar al CC al PCM Serdiuc Z. T., iar vice-președinți – secretarii CC al PCM Diordița A. F. și Tcaci D. G.¹⁰ Din componența acestei comisii făceau parte: Angel V. G., Arpentiev V. A., Buga V. G., Bucov Em. N., Gherșfeld D. G., Golubișki A. A., Grigorașenco L. P., Dubinovschi L. I., Iliășenco K. F., Corobceanu A. V., Craciun A. N., Cruceniuc P. A., Lazarev A. M., Lupan A. P., Pisarenco N. F., Postovoi E. S., Tanasevchi B. P., Ceban T. S., Șnîrev V. A.¹¹ Observăm, că pe lângă reprezentanții autorităților comuniste, din ea făceau parte președinții sau vice-președinții uniunilor de creație, compozitori, poeți, scriitori, artiști etc.

Prin aceeași hotărâre se aprobă numărul total al participanților la Decadă – 700 (ulterior această cifră a fost completată la solicitarea CC al PCM cu reprezentanții colectivelor de artiști amatori și ai artei cinematografice¹²). Colectivele de creație și artistice desemnate erau: Uniunea scriitorilor din Moldova, Uniunea compozitorilor din Moldova, Uniunea artiștilor plastici din RSSM, Teatrul moldovenesc de stat de operă și balet, Teatrul moldovenesc muzical-dramatic de stat „A. S. Pușkin”, Teatrul dramatic rus din Chișinău, Orchestra simfonică a RSSM, Capela corală „Doina”, Orchestra de muzică populară și Orchestra de estradă a Filarmonicii din RSSM, Ansamblul de dansuri populare „Joc”¹³.

Toate cheltuielile financiare pentru organizarea și desfășurarea evenimentului au fost alocate din bugetul de stat prin aprobarea Consiliului de Miniștri al URSS și RSSM, Ministerul Culturii, Ministerul Finanțelor etc.¹⁴. Astfel, pentru anul 1958 a fost prevăzută suma de 686 mii ruble din fondul de rezervă al Consiliului de Miniștri al RSSM, precizată pentru salarizarea a 63 unități, incluse suplimentar în statele de funcții ale colectivelor teatrale și muzicale¹⁵.

Comitetul Executiv Chișinău este obligat să planifice în anul 1959 suma de 2,5 mln. ruble în scopul edificării a două cămine destinate lucrătorilor din artă, iar până la finisarea acestor construcții Ministerul Culturii primește în subordine filiala hotelului „Moldova” de pe strada Comsomolului, 50, în scopul cazării artiștilor, cheltuielile de întreținere fiind acoperite de stat conform tarifelor comunale¹⁶.

Deja la 22 aprilie 1958, Ministrul Culturii al URSS N. Mihailov emite ordinul privind acordarea sprijinului financiar și logistic în scopul pregătirii către Decadă, examinarea stării de lucruri și oferirea sprijinului. Sunt desemnați în calitate de consultanți următoarele persoane: pentru regia spectacolelor de operă și pentru concertul final – lucrătorul emerit al artelor din RSFSR L. E. Barotov; pentru regia spectacolelor de dramă – artistul poporului din RSFSR B. E. Zahava; pentru colectivele corale – lucrătorul emerit al artelor din RSFSR B.G. Socolov; pentru muzica simfonică – artistul poporului din RSFSR Z. P. Gricunov; pentru core-

grafie – artistul poporului din RSFSR A. N. Ermolaev; pentru designul artistic al spectacolelor și concertelor – lucrătorul emerit al artelor din RSGSR – A. I. Constantinovski ¹⁷.

La solicitarea Ministerului Culturii al RSSM, direcția Teatrului Mare din Moscova organizează în incinta sa concertul final al Decadei. Editurile asigură publicarea unor lucrări literare și muzicale, iar colectivele artistice moldovenești primesc instrumentele muzicale și echipamentul teatral necesar pentru asigurarea programelor artistice ¹⁸.

Perioada de 2-3 ani ce a anticipat Decada a cuprins o vastă și prodigioasă activitate de pregătire, ce a contribuit la o înviorare a vieții artistice a Moldovei. În acest răstimp literatura, muzica, arta coregrafică, teatrul, cinematografia, artele plastice s-au completat cu noi creații literare și artistice.

În domeniul poeziei au fost compuse noi creații scrise de Bogdan Istru, Petrea Cruciuc, Petre Darienco, Gheorghe Madan, Anatolie Gugel, Aureliu Busuioc, Petru Zadnipru, ș. a. Sunt editate culegerile de versuri ale tinerilor Gr. Vieru, V. Teleucă, C. Șișcan, P. Boțu etc. Apare culegerea de versuri *Meșter Faur, frate al pământului* de Andrei Lupan. Emilian Bucov scrie noi versuri și noi lucrări în dramaturgie ¹⁹.

Critica de specialitate a constatat că în câțiva ani de pregătire către Decadă și cultura muzicală a făcut un salt în contextul măririi numărului de genuri și forme muzicale, diversificării repertoriului, precum și în aspectul sporirii măiestriei artistice a compozitorilor.

În contextul menționat, aceste succese vor fi evidente în domeniile *operă* și *balet*. Compozitorul D. Gherșfeld a propus pentru Decadă opera *Grozovan*, precum și o nouă lucrare pe o temă contemporană – opera *Aurelia*. Comisia care selecta și aproba colectivele și repertoriul pentru Decadă dorea să includă atât creații scrise anterior și care au fost deja prezentate în Moldova, cât și o nouă operă națională, cu atât mai mult că autorii operei *Inima Domnicăi* (compozitorul A. Stârcea, libretul – A. Gujel) își propuseseră ca idee „formarea mentalității noi, sovietice, sporirea conștiinței revoluționare a oamenilor muncii”. După multe ezitări opera *Inima Domnicăi* a fost, de asemenea, recomandată în repertoriul moscovit, iar în urma unei munci asidue

a colectivului și a autorilor, presa timpului constata că lucrarea va avea succes, iar soliștii vor prezenta cu demnitate republica.

În octombrie 1959 maestru principal de balet al teatrului pentru perioada de pregătire pentru Decadă, a fost numită Natalia Kamkova, pedagog principal al liceului coregrafic din Leningrad, care îi cunoștea foarte bine pe absolvenții grupei moldovenești a acestei instituții (Королева, 1990, 98). În calitate de consultant vine pedagogul Teatrului Mare, în trecut ilustru dansator, Alexei Ermolaev.

Către acea vreme, compozitorii Vasile Zagorschi și Eduard Lazarev scrisese baletele *Zorile* și *Spada frântă*. Montarea *Zorilor* a fost realizată de maestrul de balet din Moscova Vladimir Varkovski, recunoscut prin realizarea numerelor de concert în ansamblul dansului popular al RSSM și care cunoștea unele aspecte din folclorul coregrafic moldovenesc. În același timp, o mare popularitate a obținut-o V. Varkovski în calitate de regizor al baletelor și dansurilor pe teme contemporane și eroice.

Realizarea baletului *Spada frântă* a fost condusă de Semion Drecin, în trecut, unul dintre dansatorii de frunte ai teatrului de operă și balet din Belarus, care pe atunci avea deja o experiență de zece ani de activitate în calitate de maestru de balet și Nina Danilova, prim-maestru de balet al Teatrului de operă și balet din Kuibâșev ²⁰. În Rolul central s-a produs Vladimir Tihonov.

Așadar, Teatrul de Operă și Balet din Chișinău a prezentat următoarele spectacole de operă: *Grozovan* și *Aurelia* de D. Gherșfeld, *Inima Domnicăi* de A. Stârcea.

Spectacolul *Aurelia* de D. Gherșfeld, regizat de V. Navroțki a avut o conducere muzicală în persoana dirijorului-șef I. Alterman. De o înaltă apreciere s-au bucurat interpreții V. Tretiak, A. Fomenko, Eu. Ureche, T. Alioșina, B. Raisov, E. Parnichi, F. Kuzminov, N. Bașkatov și T. Sokolova. Pentru prima dată conducerea muzicală a unei opere i-a fost încredințată maestrului T. Gurtovoi.

Prezentarea celor două baleturi: *Zorile* de V. Zagorschi și *Spada frântă* de Ed. Lazarev au fost pe larg elogiate în presa din capitala URSS și cea din Chișinău. O atenție deosebită s-a acordat artei interpretative, regiei spectacolelor. După Decadă,

Vladimir Tihonov, interpretul principal, a fost invitat la Teatrul Mare în calitate de prim solist al baletului (Королёва, 1990, 107).

În total, în Programele de concert ale Decadei au participat 935 de artiști profesioniști și amatori ²¹. La spectacolele teatrale, cele muzicale, la seratele literare, la expozițiile operelor de artă plastică și în alte acțiuni din cadrul Decadei au asistat circa 900 mii de spectatori din or. Moscova, Reazani, Tula și alte localități ale URSS ²². În or. Moscova spectacolele, concertele și expozițiile s-au desfășurat în mai multe teatre și săli: Teatrul Mare al URSS, Sala Mare a Conservatorului din Moscova, Sala de concerte „P. I. Ceaicovski”, Sala cu Coloane a Casei Sovietelor, Teatrul muzical „C.S. Stanislavski și Vl. Nemirovici-Dancenco”, Teatrul „Vahtangov”, Teatrul central pentru copii, sălile de expoziții de pe podul Kuznețk etc. ²³ La Moscova s-a desfășurat o expoziție de carte, care a demonstrat realizările scriitorilor din Moldova, i-a cunoscut pe locuitorii Moscovei cu produsele editurilor, lucrătorilor industriei poligrafice și comerțului cu cărți ²⁴. Ziarul *Правда* scria: „*Всё что было показано в дни декады: спектакли, концерты, литературные вечера – убеждало в том, каких серьёзных успехов достигла Молдавия во многих областях художественного творчества. Осваивая всё лучшее в культуре русского и других братских народов Советского Союза, молдавский народ сохранил национальные традиции своей культуры, сделал новые шаги по пути художественного развития*” ²⁵. Așadar, observăm că Decada a avut nu doar obiective propagandistice, dar și artistice. Paralel cu promovarea ideii superiorității culturii ruse și culturii sovietice, ea a prezentat și mai multe aspecte ale patrimoniului muzical, literar, artistic al Moldovei. Bineînțeles, acestea au putut fi demonstrate în măsura în care corespundeau ideologiei comuniste și fuseseră selectate de organele de cenzură.

După succesul obținut la Decadă, reprezentanții intelectualității literar-artistice au revenit la baștină cu noi speranțe. Despre unele din ele aflăm din stenogramele ședințelor și întrunirilor reprezentanților intelectualității artistice desfășurate pe parcursul anului 1960.

Bilanțurile Decadei au fost evaluate în cadrul mai multor consfătuiri organizate de către

CC al PCM, Uniunile de creație, Ministerul Culturii etc. Apreciind importanța acestei manifestări, Biroul CC al PCM în Hotărârea sa din 2 august 1960 menționează: „*Decada artei și literaturii RSS Moldovenești la Moscova a demonstrat succesele enorme ale culturii Moldovei Sovietice, obținute sub îndrumarea înțeleaptă a PCUS, a ajutorului dezinteresat al marelui popor rus, a celui ucrainean și a altor popoare din țara noastră și a fost o manifestare de amploare a maturității artistice, a nivelului ideologico-politic și a măiestriei profesionale a colectivelor teatrale și muzicale, a uniunilor de creație și a activității artistice de amatori*” ²⁶. Concomitent cu această supraapreciere a importanței activităților organelor de partid, a sprijinului oferit de poporul rus și alte popoare din URSS, hotărârea menționează: „*Decada a fost precedată de o muncă organizatorică a instituțiilor culturale, de partid, sovietice, a organizațiilor sindicale și comsomoliste, ce au determinat o sporire evidentă a activității uniunilor de creație, a colectivelor teatrale și muzicale*” ²⁷.

Aceiași decizie subliniază în continuare: „*Succesele artei și literaturii moldovenești la Moscova sunt o dovadă elocventă a măreției politicii naționale leniniste, a colaborării dezinteresate și a prieteniei de nețăgăduit a popoarelor țării noastre, este rezultatul unei activități vaste și încordate a organizațiilor de partid, sovietice și obștești, a colectivelor teatrale și muzicale, a uniunilor de creație, a activității de amatori, rezultatul unei munci enorme a tuturor participanților la Decadă*”. Apreciind, pe bună dreptate, efortul celor ce au participat la Decadă, în spiritul vremii această hotărâre preamărește contribuția PCUS și atribuie acestuia rolul decisiv în reușita activității.

La 20 octombrie 1960 are loc Întrunirea republicană a lucrătorilor din domeniile de creație artistică cu genericul „Totalurile Decadei artei și literaturii moldovenești la Moscova și sarcinile înfloririi continue a artei și literaturii republicii” ²⁸. În Raportul prezentat la această ședință se constată că „*Decada artei și literaturii moldovenești la Moscova a devenit o trecere în revistă a mărețelor realizări ale poporului moldovenesc obținute în evoluția artei și literaturii în anii puterii sovietice*” ²⁹. Acesta era mesajul de bază al tuturor consfătuirilor de bilanț din acea vreme. „*Ea a fost un serios examen privind maturitatea de creație a scriitorilor, artiștilor plastici, compozitorilor,*

maestrilor artei scenice, lucrătorilor cinematografiei și activităților editoriale, – se menționa în continuare, – a reprezentat raportul lor de creație în fața Patriei, a fost raportul oamenilor muncii din Moldova în fața partidului, în fața întregului popor”³⁰.

Examinând mesajul pe care l-a adus Decada, Raportul scoate în vileag scopul propagandistic pe care îl urmăreau autoritățile comuniste prin aceste acțiuni, și anume „Evoluările colectivelor artistice din Moldova au ieșit din limitele unei activități culturale ordinare și a unei simple demonstrații a succeselelor obținute. Decada s-a transformat într-o acțiune politică de amploare, într-o adevărată sărbătoare a prieteniei și a recunoștinței frățești a poporului moldovenesc față de marele popor rus și alte popoare ale țării”³¹. Deci, nu atât sporirea măiestriei artistice a reprezentanților literaturii și artei din Moldova, cât reafirmarea ideilor comuniste și răspândirea lor ar fi fost ideile centrale ale Decadei.

Tonul afirmațiilor de înaltă apreciere a rezultatelor Decadei îl vor regăsi pe parcursul tuturor deceniilor de putere sovietică. Bunăoară, o evaluare a consecințelor Decadei după circa douăzeci de ani vor fi făcute de către ziarul *Literatura și Arta* din 30 mai 1978³². Anii '70, cunoscuți în istoriografie ca perioadă a stagnării, vor continua politica culturală sovietică de idealizare a modului de viață socialist. Și, articolul, bineînțeles, face aceeași interpretare a Decadei din 1960, ca „ajutor frățesc al poporului rus, o realizare în toate domeniile artistice, inclusiv în cea de culturalizare a maselor”.

Și astăzi, cu trecerea timpului, apreciem Decadele artei și literaturii Moldovei Sovietice la Moscova, în I rând, ca acțiuni ideologice și propagandiste, cu multă muzică patriotică și revoluționară, desfășurate de către autoritățile sovietice în sprijinul politicii culturale a PCUS. Cu toate acestea, ele au avut și mai multe consecințe benefice pentru evoluția culturii muzical-coregrafice și literare naționale: cunoașterea publicului din Moscova cu unele realizări ale culturii naționale din perioada sovietică, apariția unor genuri și forme muzicale noi, schimbul de experiență cu reprezentanții culturii ruse etc.

Puternic politizate ca manifestări culturale, Decadele vor fi urmate în perioadele următoare de numeroase activități bilaterale și multilaterale, transformate în Zile ale culturilor naționale în alte

republici unionale, Săptămâni culturale, sărbători jubiliare și comemorative etc.

Note

Arhiva Organizațiilor Social-Politice a Republicii Moldova (în continuare AOSPRM), Fondul 51. inv. 20. d. 201a. f. 88.

² Литература ши арта Молдовей. Енциклопедие. V. 1. Кишинэу, 1985. P. 178.

³ Arhiva Națională a Republicii Moldova (în continuare ANRM), F. 2941. inv. 1. d. 160. f. 22.

⁴ ANRM, F. 2941. inv. 1. d. 58. f. 1-2.

⁵ Вечерняя Москва, 7 ianuarie 1950 / ANRM, F. 2941. inv. 1., d. 234a. fil. 139.

⁶ AOSPRM, F. P-2941. inv. 1. d. 58. f. 1.

⁷ AOSPRM, F. P-2941. inv. 1. d. 58. f. 1.

⁸ AOSPRM, F. P-2941. inv. 1. d. 58. f. 1.

⁹ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 75. f. 46.

⁰ AOSPRM, F. 51. inv. 18. d. 245. f. 18.

¹ AOSPRM, F. 51. inv. 18. d. 245. f. 18.

² AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 119.

³ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 119.

⁴ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 18-19.

⁵ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 18-19.

⁶ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 18-19.

⁷ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 11.

⁸ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 95. f. 11.

⁹ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 12.

²⁰ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 105.

² AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 75. f. 47.

²² AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 75. f. 47.

²³ AOSPRM, F. 51. inv. 18. d. 245. f. 20.

²⁴ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 14.

²⁵ «Правда», 8 iulie, 1960.

²⁶ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 46.

²⁷ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 46.

²⁸ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 46.

²⁹ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 9.

³⁰ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 10.

³ AOSPRM, F. 51. inv. 20. d. 201a. f. 10.

³² Bejenaru O. Decada artei și literaturii Moldovei Sovietice la Moscova în retrospectivă istorică // *Literatura și Arta*, 30 mai, 1978.

Literatura

Arhiva Organizațiilor Social-Politice a Republicii Moldova, F. 51. inv. 18. d. 245.

Arhiva Organizațiilor Social-Politice a Republicii Moldova, F. 51. inv. 20. d. 75; d. 95; d. 201a.

Arhiva Organizațiilor Social-Politice a Republicii Moldova, F. P-2941. inv. 1. d. 58.

Arhiva Națională a Republicii Moldova, F. 2941. inv. 1. d. 58; d. 160, d. 234a.

Bejenaru O. Decada artei și literaturii Moldovei Sovietice la Moscova în retrospectivă istorică // *Literatura și Arta*, 30 mai, 1978.

Вечерняя Москва, 7 января 1950 г.

Королёва Э. А. Молдавский балетный театр. Кишинев. 1990.

Литература ши арта Молдовей. Енциклопедие. V. 1. Кишинэу. 1985.

Правда, 8 июля 1960 г.

Rezumat

Procesul de creare a noii culturi sovietice a cuprins utilizarea unui număr impunător de mecanisme de propagandă și educație. Unele din activitățile organizate și pe larg mediatizate de autoritățile sovietice au fost Decadele artei și literaturii tuturor republicilor sovietice unionale. Nu face excepție în organizarea acestor activități nici RSS Moldovenească. În acest context, la sf. an. 40 – înc. an 60, la Moscova, s-au desfășurat două Decade ale artei și literaturii moldovenești. Numeroasele documente de arhivă, articolele publicate în presa timpului ne permit astăzi să cercetăm din noi perspective rolul și importanța acestor acțiuni pentru evoluția culturii artistice din Moldova Sovietică.

Cuvinte-cheie: decadă, concert, colectiv, interpret, spectacol, expoziție, propagandă, agitație.

Резюме

Процесс формирования новой советской культуры включал использование большого количества механизмов пропаганды и воспитания. Декады искусства и литературы всех республик Советского Союза были одной из форм, использованной совет-

скими властями в этих целях. В организации данных мероприятий Молдавская ССР не исключение. В этом контексте, в конце 40-х – начале 60-х гг. в Москве состоялись две декады молдавской литературы и искусства. Многочисленные архивные документы и материалы, опубликованные в печати того времени, позволяют нам сегодня исследовать с новой точки зрения роль и значение этих событий для развития художественной культуры Советской Молдавии.

Ключевые слова: декада, концерт, коллектив, исполнитель, спектакль, выставка, пропаганда, агитация.

Summary

The process of creating a new Soviet culture included the use of a large number of mechanisms of propaganda and education. Some of the activities organized and widely publicized by the Soviet authorities were Decades of art and literature of all the republics of the Soviet Union. MSSR was not an exception in organizing these activities. In this context two Decades of Moldavian art and literature took place in Moscow in late 40s – early 60s. Many archival documents, published articles allow us to investigate the role and importance of these actions for the evolution of artistic culture in Soviet Moldova from another perspective.

Key words: decade, concert, group, performer, performance, exhibition, propaganda, agitation.

Tatiana SÎRBU

LA DÉPORTATION DES «TSIGANES¹ SÉDENTAIRES» DE BESSARABIE PENDANT LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE

La déportation des Tsiganes en Transnistrie est un sujet au cœur de la recherche depuis plusieurs années. Viorel Achim, historien roumain, fut parmi les premiers à publier en roumain sur la déportation des Tsiganes de Roumanie en Transnistrie. Des chercheurs comme Radu Ioanid et Michelle Kelso ont entrelacé les documents d'archives dépouillés et les interviews des survivants pour donner une analyse plus pertinente sur le sujet (Ioanid, Radu, Kelso, Michelle. Cioba, Luminita Mihai, 2009). Petre Matei, jeune historien de Roumanie, fait des recherches depuis plusieurs années sur l'identité et l'altérité des Roms de Roumanie dans la première partie du XX^e siècle. Shannon Woodcock a mené une recherche sur la situation des Tsiganes roumains pendant la deuxième guerre mondiale avec un intérêt spécial dans un de ces derniers articles envers les Roms roumains persécutés par les Rou-

mains en tant que Tsiganes (Woodcock, Shannon, décembre 2010). Quelques autres auteurs (Deletant, Dennis, 2010 [2006]) ont traité partiellement et sporadiquement dans leurs travaux la politique d'Antonescu envers les Roms pendant la deuxième guerre mondiale.

Ce papier se trouve dans la continuité d'un autre article publié dans la Revue d'ethnologie et de culturologie de l'Institut du Patrimoine Culturel (voir le numéro 1 de la Revue), qui traitait de la déportation des Tsiganes de Bessarabie vers la Transnistrie dans un cadre général. Ici, nous nous focaliserons sur la déportation des Tsiganes sédentaires de Bessarabie en Transnistrie que nous n'avions que partiellement abordée dans ce contexte plus large.

La déportation des Tsiganes sédentaires s'est faite différemment de celle des Tsiganes nomades. Les Tsiganes sédentaires ont été répartis dans

treize villes situées à la frontière de la Roumanie, à savoir: 1. Drobeta, 2. Turnu Severin, 3. Calafat, 4. Corabia, 5. Turnu Magurele, 6. Giurgiu, 7. Oltenita, 8. Calarasi, 9. Braila, 10. Tulcea, 11. Galati, 12. Ismail, 13. Chilia (ANHC, *inventaire* 2355, *dossier* 260/1942, *folio* 96). Deux de ces villes, Ismail et Chilia, se trouvent en Bessarabie, dans sa partie méridionale.

Les Tsiganes sédentaires furent divisés en sous-catégories, à savoir: 1. Les Tsiganes récidivistes²; 2. Les Tsiganes sans moyens d'existence; 3. Les Tsiganes sans aucune occupation; 4. Les Tsiganes avec casier judiciaire; 5. Les Tsiganes non-mobilisables; 6. Les Tsiganes mobilisables; et 7. Les Tsiganes qui constituaient un danger pour l'ordre public.

Les archives nous donnent des informations fragmentaires sur le nombre de Tsiganes sédentaires déportés en fonction de leur village ou ville d'origine et de leur appartenance aux sous-catégories citées ci-dessus. Les Tsiganes déportés étaient arrêtés par les gendarmes dans les villages et par la police dans les villes (Ioanid, 2002 [2000], 288-289; Achim et Iordachi, 2004, 213). Dans ce papier, nous nous intéresserons aux Tsiganes bessarabiens.

Notons qu'il arrivait souvent que des polices de districts commencent par répondre qu'elles n'avaient pas de Tsiganes qui correspondent à l'ordre reçu, pour ensuite déclarer le contraire. Pour cette raison, il est très difficile de systématiser les dates statistiques des documents des archives.

Pour le total des trois premières sous-catégories, nous disposons des nombres suivants :

Cahul – 26 Tsiganes (8 hommes, 7 femmes, 11 enfants) (ANHC, *inventaire* 2350, *dossier* 185/1942, *folio* 3-4);

Chilia Noua – 2 Tsiganes (un homme et une femme) (ANHC, *inventaire* 2350, *dossier* 185/1942, *folio* 4);

Ismail – 88 Tsiganes (20 hommes, 26 femmes, 42 enfants) (ANHC, *inventaire* 2350, *dossier* 185/1942, *folio* 4-6; ANHC, *inventaire* 1474, *dossier* 203/1942, *folio* 196);

Les districts *Chişinău*, *Orhei*, *Tighina*, *Soroca*, *Bălţi*, *Cetatea Alba*, et *Cahul* n'abritaient pas de Tsiganes de ces trois catégories au moment où l'ordre a été exécuté (ANHC, *inventaire* 2350, *dossier* 185/1942, *folio* 2-3). Plus tard, en février 1943,

l'Inspectorat des Gendarmes de Chişinău a mis sur la table le problème de la déportation de 45 familles (181 personnes) de Tsiganes de Soroca. L'inspecteur de Gendarmerie de Chişinău, le colonel Meculescu, et le chef du Service de la Police, le capitaine Jugureanu, proposaient à l'Inspectorat Général de la Gendarmerie d'évacuer ces familles qui n'avaient pas de moyen de subsistance et vivaient de vols (ANHC, *dossier* 130/1942, vol. I, *folio* 230-238). Les documents d'archives ne permettent pas de savoir clairement si toutes ces familles ont été déportées, ou s'il s'agit seulement d'une partie. Les archives indiquent que l'Inspectorat Général a rappelé à l'Inspectorat des Gendarmes de Chişinău que les autres évacuations seraient initiées au printemps et a demandé combien de Tsiganes étaient mobilisables parmi ces 45 familles.

Ensuite, la correspondance entre l'Inspectorat Général de la Gendarmerie et l'Inspectorat des Gendarmes Chişinău indique que parmi ces 45 familles de Tsiganes, seulement 9 familles n'étaient pas mobilisables (ANHC, *dossier* 130/1942, vol. I, *folio* 230). De fait, il s'agissait des personnes âgées qui n'étaient plus mobilisables. Selon les listes annexées à cette correspondance, on remarque que les personnes non mobilisables étaient nées entre 1868 et 1890, à l'exception d'une personne née en 1904 pour qui la mention «réformé» (inapte au service) figurait dans la rubrique «observations» du tableau (ANHC, *dossier* 130/1942, vol. I, *folio* 233). Dans le tableau statistique sur «les Tsiganes sans moyens et mobilisables de la ville de Soroca», on constate que 7 personnes sont nées entre 1887 et 1899 et les 20 autres entre 1904 et 1918 (ANHC, *dossier* 130/1942, vol. I, *folio* 234).

Nous passons à la sous-catégorie 4, celle des Tsiganes avec casier judiciaire. Les nombres de Tsiganes avec casier judiciaire qui ont été déportés en Transnistrie en octobre 1942 sont les suivants :

Soroca – 34 personnes (6 hommes, 7 femmes, 21 enfants) (ANRM, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (1), *folio* 607).

Bălţi – 113 personnes (24 hommes, 27 femmes, 69 enfants); et tous ces Tsiganes ont été évacués à la date de 15 septembre 1942 (ANRM, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (1), *folio* 596).

Cahul – 3 personnes (3 enfants) (ANRM, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (V), *folio* 1017).

Tighina – 11 personnes (5 hommes, 4 femmes, 2 enfants) (ANRM, *inventaire 1, dossier 4570 (V), folio 1016*).

La police du district Ismail a annoncé qu'elle n'a pas de Tsiganes avec casier judiciaire. De même, dans le district Chilia Noua, il n'y avait aucune personne de cette catégorie, de même que dans la municipalité de Chişinău, Orhei et Cetatea Alba (ANRM, *inventaire 1, dossier 4570 (I), folio 595, 653, 627; dossier 4570 (V), folio 1015, 1016*).

Concernant les Tsiganes de la 5^e sous-catégorie, c'est-à-dire les non-mobilisables, nous avons trouvé dans les archives les nombres suivants pour les déportations vers la Transnistrie en octobre 1942:

Bălţi – 114 personnes de communes rurales (21 hommes, 24 femmes, 69 enfants);

Chilia Noua – 2 personnes de communautés urbaines (1 homme, 1 femme);

Tighina – 130 personnes de communes rurales (31 hommes, 33 femmes, 66 enfants) (ANHC, *inventaire 1474, dossier 127/1942, folio 311-316*);

Cahul – 91 personnes de communes rurales et 26 personnes de communautés urbaines (comm. rur. 25 hommes, 24 femmes, 42 enfants; comm. urb. 8 hommes, 7 femmes, 11 enfants);

Ismail – 6 personnes de communes rurales et 88 personnes de communautés urbaines (comm. rur. 1 homme, 2 femmes, 3 enfants; comm. urb. 20 hommes, 26 femmes, 42 enfants);

Lăpuşna – 590 personnes de communes rurales (166 hommes, 149 femmes, 275 enfants) (ANHC, *fond: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, inventaire 1474, dossier 201/1942, folio 2-4*; ANRM, *fond: 680, inventaire 1, dossier 4570 (1), folio 43-46*).

Lăpuşna était le district avec le plus grand nombre de villages de Roms parmi les autres districts de Bessarabie. Les listes de Tsiganes déportés d'Ursari, au lieu de mentionner le nom des villages d'où les déportés sont originaires, faisaient référence au gros village voisin, Horodiştea. Selon le rapport avec le tableau statistique présenté par la Légion de gendarmes de Lăpuşna, Ursari est le seul village dont on constate clairement que la plus grande partie où presque tous les Tsiganes ont été déportés le 13 septembre 1942. Le commandant de cette légion de gendarmes, Gheorghe Vartic, donnait un nombre de 270 Tsiganes, répartis en 72

familles, déportés de la commune de Horodiştea (ANHC, *fond: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, dossier 203/1942, folio 182-186*; ANHC, *fond: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, dossier 127/1942, folio 212-218*). Le rapport et le tableau statistique annexé n'indiquent pas clairement de quelle catégorie font partie les Tsiganes déportés de cette Légion.

Ainsi, le total des Tsiganes sédentaires de la sous-catégorie des non-mobilisables déportés en Transnistrie s'élève à 1047 personnes (273 hommes, 266 femmes, 508 enfants).

Chaque autorité de police de Bessarabie a reçu l'ordre selon lequel ils devaient dresser les tableaux des Tsiganes mobilisables que les autorités proposaient pour la déportation en Transnistrie (ANRM, *fond: 680, inventaire 1, dossier 4570 (III), folio 638*). Ainsi, chaque autorité de police a déclaré pour chaque district la situation numérique: *Chilia* – 14 Tsiganes (hommes) (ANHC, *fond: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, inventaire 1474, dossier 203/1942, folio 168*); *Cahul* – 198 Tsiganes (46 hommes, 48 femmes, 101 enfants); l'autorité de police *Bălţi* a relaté que dans le district il n'y a pas des Tsiganes de cette catégorie; l'autorité de police *Soroca* et *Orhei* ont déclaré la même chose; l'autorité de police *Tighina* – 94 Tsiganes (27 hommes, 22 femmes, 45 enfants); (ANRM, *fond: 680, inventaire 1, dossier 4570 (IV), folio 691, 693, 694, 705-707*; ANHC, *fond: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, inventaire 1474, dossier 203/1942, folio 176*).

Le 1^{er} novembre 1942, l'inspecteur régional de l'Inspectorat Régional de la police de Chişinău, Alfred Pacsimade, demande avec l'ordre nr. 26309/942 à toutes les neuf unités de police de la Bessarabie de rapporter par téléphone dans les deux heures le nombre de Tsiganes mobilisés dont les familles (mères, épouses, enfants) ont été évacuées en Transnistrie tout en indiquant le motif d'évacuation. Toutes les unités de police ont répondu le même jour entre 11h45 et 13h15 qu'il n'y a pas des Tsiganes mobilisés dont les familles ont été évacuées en Transnistrie (ANRM, *fond: 680, inventaire 1, dossier 4570 (IV), folio 798, 822*; ANRM, *fond: 680, inventaire 1, dossier 4570 (III), folio 639-640, 641-646*).

Le fait de rapporter dans les deux heures suggère que les unités de police étaient bien informées

sur le nombre de Tsiganes, leurs occupations, etc.

Pour finir, le nombre de Tsiganes qui constituaient un danger pour l'ordre public (catégorie 7) est uniquement disponible pour *Cahul* – 51 personnes (12 hommes, 12 femmes, 27 enfants) (ANHC, *fond*: «D», *dossier* 2787/1940–1942, *folio* 25-26).

La Direction régionale de la police de Chişinău organisait parfois des rafles pour s'assurer qu'aucun Tsigane ne s'est esquivé de la déportation. Ainsi, pendant le mois de novembre 1942, elle a organisé des rafles dans toutes les neuf unités de la police de la Bessarabie. Selon le tableau statistique des résultats de ces rafles, on constate qu'à part la rubrique «Tsiganes esquivés de la déportation», il avait encore six rubriques : «individus identifiés et mis en liberté après le tri», «non soumis aux lois militaires», «vagabonds», «hors-la-loi condamnés et poursuivis», «prisonniers évadés», et «suspects en général» (ANRM, *fond* 680, *inventaire* 1, *dossier* 4521 II^{ème} partie, *folio* 340-340a).

La rafle commencée le 12 septembre 1942 dura huit jours. 1681 Tsiganes sédentaires de Bessarabie furent déportés en Transnistrie selon les listes trouvées jusqu'à présent dans les archives. Mais le nombre de Tsiganes sédentaires selon la carte de déportation nous donne un autre chiffre, à savoir: *Ismail* – 215 Tsiganes, *Chilia* – 305 Tsiganes, *Ceta-tea-Alba* – 7 Tsiganes, *Cahul* – 3 Tsiganes, *Tighina* – 0, *Chişinău* – 745 Tsiganes, *Bălţi* – 795 Tsiganes, *Soroca* – 0, *Edinet* – 53 Tsiganes (ANHC, *fond*: Les Inspectorats Régionaux de la Police, *inventaire* 2355, *dossier* 260/1942, *folio* 96). Ainsi, le total de Tsiganes sédentaires de Bessarabie déportés en Transnistrie était de 2123 Tsiganes sédentaires, selon cette carte.

A part la déportation par catégories, il y avait parfois des demandes de la part des Tsiganes «d'être envoyés où leurs parents ont été envoyés». C'est le cas de quatre familles (14 personnes) de Tsiganes du district d'Ismail. Nous pouvons constater, sur base de la correspondance entre le Cabinet militaire du Gouvernement de la Bessarabie sous la signature du directeur V. Garaiaç et l'Inspectorat des Gendarmes de Chişinău sous la signature du colonel T. Meculescu, que ces familles sont venues à Ismail de Tiraspol (en Transnistrie) le 8 septembre 1941 et que leur transfert en Transnistrie ne donne lieu à aucun doute car elles venaient de là-bas (ANRM, *fond* 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570/1, *folio* 27-36;

ANRM, *fond* 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570/V, *folio* 1052, 1052a, 1053).

La déportation des Tsiganes ne se faisait pas toujours vers la Transnistrie; parfois il s'agissait d'un transfert d'un district vers un autre district voisin. Par exemple, le 25 mai 1944, l'Inspectorat Général de la Gendarmerie adresse à l'Inspectorat des Gendarmes de Chişinău une note téléphonique sur l'envoi pour le travail de 42 familles de Tsiganes depuis le district d'Ismail vers la commune d'Arciz dans le district de Chilia Noua (tous les deux districts sont dans la partie méridionale de la Bessarabie) (ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *dossier* 86/1944, *folio* 244). Le document portait le cachet «Secret» comme sur la plupart des documents et correspondance sur les Tsiganes.

Ce n'était pas un cas singulier car le 16 mai 1944, l'inspecteur général de la gendarmerie a ordonné à l'Inspectorat des Gendarmes de Chişinău de «fixer» dans les districts de la Bessarabie méridionale les Tsiganes revenus de Transnistrie et de les «mettre au travail» (ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *dossier* 86/1944, *folio* 88).

Toutes ces catégories de Tsiganes élaborées dans le but d'être déportés sont liées au «danger social» selon la politique d'Antonescu. Ce «danger» venait surtout des femmes, des enfants et des personnes âgées comme nous montrent les chiffres.

Notes

¹ Lethnonyme exogène «Tsigane» sera employé pour cet article car les sources primaires contiennent toujours l'hétéronyme et pas l'autonyme.

² La première, deuxième et troisième catégorie furent placés par les autorités dans un tableau de Tsiganes proposés pour l'évacuation.

Sources

ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *dossier* 130/1942, vol. I, *folio* 230-238, 233, 234.

ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *dossier* 86/1944, *folio* 88, 244.

ANHC, *fond*: «D», *dossier* 2787/1940-1942, *folio* 25-26.

ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *dossier* 127/1942, *folio* 212-218, 311-316.

ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *inventaire* 1474, *dossier* 201/1942, *folio* 2-4.

ANHC, *fond*: l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, *inventaire* 1474, *dossier* 203/1942, *folio* 168, 176, 182-186, 196.

ANHC, *fond*: la Direction Générale de Police, *inventaire* 2350, *dossier* 185/1942, *folio* 2, 3-4, 4-6, 2-3.

ANHC, *fond*: Les Inspectorats Régionaux de la Police, *inventaire* 2355, *dossier* 260/1942, *folio* 96.

ANRM, *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (III), *folio* 638, 639-640, 641-646.

ANRM, *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (IV), *folio*, 691, 693, 694, 705-707, 798, 822.

ANRM, *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (V), *folio* 1015, 1016, 1017.

ANRM, *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4521 II^{eme} partie, *folio* 340-340a.

ANRM, *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570/1, *folio* 27-36, 43-46, 595, 596, 627, 653.

ANRM, *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570/V, *folio* 1052, 1052a, 1053.

Archives Nationales de la République de Moldavie (par la suite ANRM), *fond*: 680, *inventaire* 1, *dossier* 4570 (1), *folio* 607.

Archives Nationales Historiques Centrales (par la suite ANHC), *fond*: Les Inspectorats Régionaux de la Police, *inventaire* 2355, *dossier* 260/1942, *folio* 96.

Ouvrages

Achim V. Țigani în istoria României. București: Editura Enciclopedica, 1998.

Achim V., Iordachi C. România și Transnistria: problema holocaustului. București: Curtea veche, 2004.

Deletant D. Aliatul uitat al lui Hitler. Ion Antonescu și regimul său: 1940–1941. București: Editura Humanitas, 2010.

Ioanid R. La Roumanie et la Shoah. Destruction et survie des Juifs et des Tsiganes sous le régime Antonescu (1940–1944). Paris: Fondation Maison des sciences de l'homme, 2002.

Ioanid R., Kelso M., Ciobă L. M. Tragedia romilor în Transnistria: 1942–1945. București: Polirom, 2009.

Kenrick D., Puxon G. Destins gitans. Paris: Galimard, 1974.

Woodcock Sh. 'What's in a name? How Romanian Romani were persecuted by Romanian as Țigani in the Holocaust, and how they resisted' in *Interstitio* (East European Review of Historical and Cultural Anthropology), vol. II, nr. 2 (4), décembre 2010.

Rezumat

Statisticile privind numărul țiganilor sedentari din Basarabia deportați în perioada celui de-al doilea război mondial constituie elementul cheie al acestui articol. Fiecare persoană deportată făcea parte din una din cele șapte categorii elaborate de autorități. În baza documentelor de arhivă am încercat să reconstituim tabloul statistic de țigani sedentari deportați al fiecărei categorii și pe județe.

Cuvinte-cheie: Basarabia, țigani sedentari, Transnistria, deportare.

Резюме

Статистика по количеству оседлых цыган, депортированных из Бессарабии в Транснистрию во время Второй мировой войны, является ключевым аспектом этой статьи. Каждый депортированный человек был частью одной из семи категорий, разработанных властями. На основе архивных данных мы попытались реконструировать статистическую картину по каждой категории депортированных оседлых цыган (по округам).

Ключевые слова: Бессарабия, оседлые цыгане, Транснистрия, депортация.

Summary

Statistics on the number of sedentary Gypsies deported from Bessarabia to Transnistria during the Second World War is the key aspect of this article. Each deported person was a part of one of the seven categories elaborated by the authorities. Based on archival records, we tried to reconstruct the statistical picture of each category and district of deported sedentary Gypsies.

Key words: Bessarabia, sedentary Gypsies, Transnistria, deported.

ВЛИЯНИЕ ДОКТРИНЫ КОМИНТЕРНА НА ЭТНОПОЛИТИЧЕСКУЮ СИТУАЦИЮ В МОЛДАВСКОЙ АССР

Часть II

Совместную Балканскую комиссию ИККИ/ЦК РКП(б) возглавлял М. В. Фрунзе. И именно данная комиссия подготовила руководящие директивы Политбюро ЦК РКП(б) и Исполкома Коминтерна. Следует учитывать и особенности балканского менталитета в восприятии термина «автономия». Один из авторитетных деятелей Коминтерна, член названной комиссии В. Коларов писал ее председателю М. В. Фрунзе: «В национально-революционном лексиконе на Балканах автономное государство означает на деле независимое государство, которое может сохранять только некоторую номинальную связь с другим государством. Автономия – это был путь к освобождению балканских провинций от турецкого ига». Руководители Украины, по возможности, учитывали эту особенность балканского понимания этнополитических процессов (Национальный вопрос на Балканах..., 2003, 3-7, 384-386; и др.).

15 декабря 1924 г. Политбюро ЦК КП(б) Украины, рассмотрев вопрос «О группе бессарабцев», постановило: «Принять следующее предложение тов. Квиринга: Политбюро отмечает наличие двух групп среди молдавских работников – одной, которая находится сейчас главным образом в Москве и организует так называемую инициативную группу с ориентацией на румынскую культуру, и другой – составное ядро обкома и Ревкома Молдавской Республики с ориентацией на народно-молдавскую культуру. ЦК считает, что наличие двух групп может повредить работе, почему считает необходимым руководство работой в Молдавской Республике оставить за работающей в настоящее время группой.

Исходя из этого, Политбюро просит ЦК РКП распустить московскую инициативную группу по созданию Молдавской Республики.

Предложения об изменении состава правительства, внесенные инициативной группой,

отклонить». 21 января это решение было утверждено Оргбюро ЦК РКП(б) ¹.

В дальнейшем активная поддержка позиции Бюро Молдавского обкома партии продолжилась. Весной 1925 г. была реализована инициатива Политбюро ЦК КП(б)У о создании Бессарабской комиссии Коминтерна ². 6 марта оно посчитало необходимым учредить при пленуме Исполкома Коминтерна данную комиссию с включением в ее состав секретаря Молдавского обкома партии И. И. Бадеева. 9 марта Э. И. Квиринг отправил телеграмму в адрес Секретариата ЦК РКП(б) с просьбой о создании этой комиссии (Национальный вопрос на Балканах..., 2003, 356, 357, 384, 391 и др.).

Приехавший из Румынии еще до начала работы V расширенного пленума ИККИ П. Ткаченко 12 марта 1925 г. написал письмо И. И. Бадееву, в котором отмечалось: «Вчера встретился с Гринштейном и говорили с ним о многом. По всей вероятности, при пленуме ИККИ или при Президиуме (ИККИ – О. Г.) будет создана Бессарабская комиссия для установления формы связи между бессарабской организацией и МАССР и ЦК КП(б)У.

...Комиссия, по нашему мнению, должна, прежде всего, определенно и ясно установить вопрос о **политической линии**, которую ведет партия в Бессарабии» ³.

Выступивший 3 апреля на заседании Бессарабской комиссии Коминтерна Н. А. Скрыпник первым в повестке дня назвал вопрос о молдаванизации или румынизации партийной работы в Бессарабии. Он заявил: «Население Бессарабии не желает присоединения к Румынии и чувствует себя не частью румынского народа, а молдаванами. Румыны и молдаване – это два близких народа, причем молдавский народ был крестьянским, малоразвитым, язык их тоже мало развит. Они чувствуют себя отдельным народом. Как относиться нам, Ко-

минтерну, к этому вопросу? Поддерживать ли стремление молдаван к тому, чтобы отдельно вести работу и чувствовать себя особой нацией и дальше развивать движение или, наоборот, содействовать ведущейся румынской буржуазией румынизации Бессарабии. Как построить свою работу, на каком языке?» (Национальный вопрос на Балканах, 2003, 413).

Ему энергично помог И. И. Бадеев: «Если румынский ЦК не выдвигал вопроса о языке, то это не значит, что вопрос не актуальный. Вопрос этот является основным вопросом определения нашей будущей тактики по отношению к Бессарабии и АМССР.

Вопрос о языке связан с вопросом о том, стоит ли румынский ЦК и румынская компартия за право молдавского народа на самоопределение или настаивает на том, что они являются частью румынского народа? Вопрос актуальный». Он также заявил: «...Надо повести работу на молдавском языке, признать молдаван Бессарабии за народ, который должен жить вне даже советской Румынии, ибо в Бессарабии происходит как раз не то, чего ожидала румынская олигархия, и если до сих пор крестьяне в Бессарабии не чувствовали себя особой нацией, то за последнее время замечается с их стороны стремление оформиться как народ. <...> У меня есть целый ряд убедительных фактов. Возьмите такой: если вы пойдете в молдавское село и спросите молдавского крестьянина – румын ли он, он ответит, что ничего общего с румынами не имеет. Еще один момент: если в Бессарабии крестьянин видит, что идут с поля два крестьянина и один полицейский, то говорят: „вот идут два человека и один румын“, этим крестьянин старается подчеркнуть, что он – не румын» (Национальный вопрос на Балканах..., 2003, 414-416) ⁴.

Не слишком активно представлявший на заседании позицию ЦК КП Румынии П. Ткаченко, сообщил, что данные вопросы не обсуждались ЦК. Поэтому он может изложить лишь собственное мнение: «Повторяю, я не имею мнения ЦК, а только свое мнение, мнение одного из членов ЦК. Будем работать в этой плоскости». Его поддержал А. Бадулеску, отметивший, что три пункта в повестке дня являются абсолютно новыми. В связи с этим

следовало бы поставить в известность ЦК РКП заранее, чтобы была возможность их обсудить и выработать общую точку зрения (Sojosaqi, 2009, 247-251).

Вернувшись еще раз к проблеме языка, И. И. Бадеев подчеркнул: «Этот вопрос – вопрос о языке является существенным. ...Если станем на ту точку зрения, что молдавский язык беден, он не имеет литературы, [что] следует принять румынский язык, это еще не значит, что крестьянские массы станут на эту точку зрения. Наоборот, в борьбе за раскрепощение даже наречие приобретает громадное значение. Мне кажется, что Румынская компартия долгое время не учуяла этого момента. Этот вопрос приобретает характер национальной борьбы между двумя национальностями. Нужно его решить, не оговариваясь, что это – наречие, а не язык, не имеет литературы и т. д.

Раз борьба поставила вопрос о языке ребром, то нужно его окончательно решить» (Национальный вопрос на Балканах..., 2003, 417).

В качестве содокладчика П. Ткаченко заявил: «Когда тов. Бадеев ставит вопрос о том, что молдаване – особая нация, – мы должны использовать движение. Мы от такого лингвистического обсуждения вопроса отказываемся. Нечего говорить о том: являются молдаване нацией или нет. Вопрос стоит так: имеется ли в Бессарабии революционное движение? Имеется! Это движение – не румынское. Обсуждение самого вопроса не имеет значения с точки зрения использования революционного движения в самой Бессарабии. Вопрос стоит не о румынизации или молдаванизации движения против румынской оккупации. Если к этому движению, которое имеется в Бессарабии, мы сможем прибавить язык, который отличается от румынского, – мы это сделаем. Мы будем выпускать литературу на молдавском, на румынском языке русскими буквами. Кроме молдаван, которые живут в Бессарабии, часть молдаван живет в Румынии. Там нет национального движения. Они тяготеют к румынам, они не желают самостоятельного государства. С точки зрения революционной стратегии было бы хорошо создать еще одно национальное меньшинство, еще более революционизировать Румынию. Но пока в Румынии мы не

имеем национального движения. Имеем в Бессарабии, но потому что она экономически тяготеет к СССР» (Sojosaqu, 2009, 255).

Н. А. Скрыпник в ультимативной форме потребовал, чтобы комиссия Коминтерна признала молдаван Бессарабии и правобережья Прута отдельным народом и обязала Коммунистическую партию Румынии поддержать это национальное движение. Один из членов комиссии попытался разобраться в новой, видимо, для него проблеме:

«Бела Кун: Есть вопрос о молдавской нации. Нужно открыто ответить, есть ли там молдавская нация в Бессарабии, этот вопрос имеет решающее значение. Товарищи говорили о языке. Есть ли, по мнению румынских товарищей, угнетенный молдавский народ.

Бадулеску: Нет.

Урсул [П. Ткаченко]: Существуют угнетенные бессарабские крестьяне» (Национальный вопрос на Балканах..., 2003, 418).

Представитель Югославской компартии Горкич привел пример своей страны. Мы уже прошли этот период, – заявил он. – У нас была проблема, являются ли хорваты отдельной нацией или нет? Язык один и тот же, только шрифт другой. Некоторые товарищи говорили, что да. Это было слишком абстрактным рассмотрением вопроса о формировании языка. Язык и нация не могут быть сконструированы. Молдавские крестьяне чувствуют свое отличие от румын (Sojosaqu, 2009, 258).

Е. Арборе-Ралли отметила: «Молдаване в отношении языка и этничности слишком мало отличаются от румын, чтобы можно было бы научно признать их отдельной национальностью. Доказать это исторически трудно. Ранее на территории Молдавского княжества существовал молдавский народ и молдавский язык с литературой на старославянском алфавите. На этой основе развился румынский литературный язык. Я не вижу разницы в языках и не признаю, что молдавский язык существенно отличается от румынского. Но язык не всегда является критерием этничности. Бессарабцы не все понимают по-румынски, но мы понимаем их полностью. Поэтому наши товарищи могут работать в Молдавской АССР. Сущность вопроса не в языке. Мы не можем сказать, что

угнетение в Бессарабии – это угнетение молдаван как нации. Национальный вопрос в Бессарабии – это вопрос об угнетении Бессарабии в совокупности, то есть всех национальностей: молдавской, украинской, болгарской и других. Разница между языком молдаван-бессарабцев и румын такая же, как между языком галицийских украинцев и украинцев Советской Украины.

Вот почему мы признаем движение в Бессарабии за присоединение к МАССР как национальное движение в Бессарабии в совокупности, а не как национальное движение молдавского народа» (Sojosaqu, 2009, 258).

Бела Кун заявил: «...Надо прямо говорить о самоопределении вплоть до отделения от Румынского государства и соединения под флагом АМССР с СССР. Последнюю часть лозунга не нужно сейчас подчеркивать» (Sojosaqu, 2009, 262).

Так же категорично был настроен Н. А. Скрыпник: «Вопрос стоит о молдавском национальном вопросе в Румынии, Бессарабии и Буковине. Мне, украинцу, приходится товарищам румынам доказывать, что молдаване составляют народ, который достаточно живуч и ассимилировал у себя украинское население, за полстолетия эта живучая нация не поддавалась ни украинизации, ни румынизации (тов. [фамилия не указана] ... ни венгеризации).

Я полностью поддерживаю свое прежнее заявление, что молдаване представляют собой особый народ, что Коммунистическая партия целиком поддерживает национальную борьбу молдавских крестьян, вы выставите лозунг: выделения из Румынии, воссоединения с автономной Молдавской Социалистической Республикой». На этом завершилось первое заседание (Sojosaqu, 2009, 264).

В тот же день, 3 апреля, прошло второе заседание Бессарабской комиссии Коминтерна. На нем И. И. Бадеев, Н. А. Скрыпник и П. Ткаченко дополнительно аргументировали высказанные ранее точки зрения. Затем в дискуссию включился Г. Димитров, поддержавший лозунг о самоопределении молдаван вплоть до отделения от Румынии: «Мы знаем: существует молдавская нация, несмотря на это, часть молдаван в Старой Румынии румы-

низировалась. Молдавская нация существует, и молдаване имеют право на национальное самоопределение, на национальное единство, на свою самостоятельную республику» (Sojosaqi, 2009, 273).

Вместе с тем, Г. Димитров был против объединения МАССР и Бессарабии в одно автономное государство в составе Украины или Советского Союза. «По-моему, – заявил он, – преждевременно выдвигать как лозунг непосредственное присоединение к Сов[ветскому] Союзу. Но коммунистическая партия должна заявить перед массами, что она – за присоединение части Бессарабии, скажем, Молдавии – к Молдавской сов[ветской] республике, украинской части – к советской Украине, русской части – к сов[ветской] России.

Какая государственная форма будет в будущем – неизвестно. Я представляю следующее: если мы имеем на протяжении нескольких лет советскую Бессарабию, советскую Добруджу, сов[ветскую] Румынию, сов[ветскую] Болгарию, может быть, будет целесообразным, что теперешняя Молдавская социалистическая республика вышла бы из непосредственной государственной организации советской России и присоединилась к сов[ветской] [Балканской] федерации. Это – вопрос революционной целесообразности, это – музыка будущего. Я думаю, что не нужно преждевременно предрешать вопрос будущего государственного строя в различных областях» (Sojosaqi, 2009, 272).

Затем состоялась острая дискуссия по содержанию резолюции комиссии. А. Бадулеску высказался категорически против тезиса о существовании молдавской этнической нации, отдельной от румынской. С ним не согласился П. Ткаченко и другие участники заседания. 5 апреля 1925 г. Н. А. Скрыпник, выступив на пленуме ЦК КП(б)У, заявил, что Бессарабская комиссия выработала проект резолюции, который, вероятно, будет утвержден Исполкомом Коминтерна. В свою очередь, А. Бадулеску обратился 8 апреля в ИККИ с письмом, посвященным результатам деятельности Бессарабской комиссии. В нем он подробно изложил позицию большинства румынских коммунистов по обсуждавшимся вопросам (Sojosaqi, 2009, 273-285).

29 апреля прошло заседание специальной комиссии ЦК КП(б)У. Она сформулировала свой взгляд на основные тезисы резолюции Бессарабской комиссии Коминтерна. В этот же день была принята «Резолюция Бессарабской комиссии по национальному вопросу 5-го расширенного пленума ИККИ». В ней подчеркивалось: «Компартия Румынии должна всемерно поддерживать национальные стремления молдаван, которые считают себя отдельным народом от румын и свой язык признают особым, отдельным от языка румынского. Самую энергичную критику и борьбу должны встречать великодержавные поползновения румынской буржуазии, которая стремится сделать лингвистику и этнографию орудием политического порабощения молдавского народа, отрицая за молдавской нацией самое право на существование.

Ввиду того, что со стороны отдельных работников компартий Румынии и Советской Молдавии, а также из румынской и бессарабской эмиграции в Советской России ведется пропаганда, будто компартии должны взять курс на румынизацию молдавского народа, Коминтерн осуждает этот уклон и вменяет Компартии Румынии в обязанность самую энергичную поддержку национальных стремлений молдавского народа»⁵.

Затем была принята «Резолюция ИККИ по бессарабскому вопросу». Она существенно отличалась от аналогичного документа Бессарабской комиссии. Исполнительный Комитет Коминтерна занял гораздо более благоприятную для Румынской компартии позицию. Если в первом пункте и говорилось о положении в Бессарабии, способствующем не столько классовому, сколько национально-освободительному движению, то в дальнейшем использовался термин «молдавское население», без акцента на его отличие от румынской этнической нации. Оторванность бессарабского пролетариата от запрутского, по мнению ИККИ, вела к замене классового сознания «...националистической ненавистью ко всему румынскому, к румынам “вообще”», что соответствовало интересам буржуазии. Следовательно, решил Исполком Коминтерна: «Румынская КП в лице своей областной организации в Бессарабии

должна обладать монополией в деле организации движущих сил революции в Бессарабии». Только семнадцатый по счету пункт гласил: «Национальная политика СССР, в частности, создание АМССР, должна быть использована в повседневной агитации по национальному вопросу в Бессарабии». Таким образом, ИККИ далеко не полностью поддержал мнение своей Бессарабской комиссии и не акцентировал в резолюции Коминтерна этнические и лингвистические вопросы. Н. А. Скрыпник считал, что резолюция Бессарабской комиссии вообще отклонена. Вместе с тем, подводя в январе 1926 г. итоги работы уже другой, Румынской комиссии Исполкома Коминтерна, ее председатель Г. Димитров заявил: «О молдаванах. Являются ли они румынами? Я считаю, что не являются, но пусть они сами определяют – что они такое. Партия, по-моему, должна считать бессарабских молдаван такими же, как и молдаван в Молдавской республике. <...> Дискуссия по этому вопросу закончена» (Национальный вопрос на Балканах, 2003, 464-466, 572, 573, 606).

Затем власти провели чистку профессорско-преподавательского состава Румынского сектора КУНМЗа и параллельно ему создали Молдавский сектор. В октябре 1926 г. была распущена Румынская группа при Московском городском комитете партии. Инициатива перешла к Обществу бессарабцев в СССР, с начала 1926 г. приступившему к выпуску журнала «Красная Бессарабия»⁶.

Следует подчеркнуть, что некоторые из румынизаторов и самобытников занимали особую позицию, отличавшую их от других сторонников данной точки зрения. Это наиболее ярко проявилось в деятельности Г. И. Старого. В число румынизаторов он организационно не входил, но высказывался за проведение в Молдавской АССР политики румынизации, а не молдаванизации. Г. И. Старый последовательно боролся за использование латинского шрифта, против чего не менее последовательно выступал И. И. Бадеев.

Каждый из них опирался на группу своих сторонников. Как писал позднее Г. И. Бучушкану: «С самого начала моей работы в Молдавской республике я заметил, что

основные работники знают друг друга уже давно и делятся на две группировки: бадеевцев и старовцев... Группировка Старого: Старый, Криворуков, Бубновский, Ботев и другие считали, что молдавский язык – не язык, а жаргон, молдаване не имеют своей культуры, а потому, нужно ввести в Молдавии румынский язык и культуру...

Группировка Бадеева: Галицкий, Богнопольский, Раевич, Холостенко, Россинский и др., якобы стояла за народный молдавский язык, на самом деле приписывали молдавскому языку то, что ему чуждо или создавали искусственно слова и пр...». Именно эта борьба являлась главным стержнем в развитии этнополитических процессов в Молдавской АССР и реально сказывалась на положении национальных меньшинств автономии.

В 1928 г. И. И. Бадеев и Г. И. Старый были отозваны из Молдавии в связи с явно ненормальной обстановкой, сложившейся в руководстве республики. В конце 20-х гг. МАССР покинули Е. З. Арборе-Ралли и В. П. Попович. Ранее уехал в Одессу И. Н. Криворуков. Самобытники, одержавшие практически полную победу, значительно активизировали проведение политики молдаванизации, а также деятельность по созданию молдавского литературного языка, прежде всего – по расширению его словарного запаса.

Таким образом, приведенные в статье материалы показывают, что национальная политика советского режима была существенным фактором, обусловившим в межвоенный период динамику этнополитических процессов в СССР в целом, в том числе в Молдавской АССР. Вместе с тем, на положении национальных меньшинств в автономии сказывались внешнеполитические приоритеты Москвы. Это особенно ярко проявилось в самом факте ее создания на левом берегу Днестра и в последовавших затем дискуссиях в Коминтерне. Однако эта организация в 1924 г. не принимала участия даже в обсуждении вопроса об образовании МАССР. Активным был только А. Бадулеску, но на личном уровне.

Идея образования на территории Украины молдавской государственности с целью не только способствовать ускоренному развитию

молдавского населения Левобережья Днестра, но и вернуть Бессарабию, революционизировать ситуацию на Балканах была реализована в весьма благоприятных для нее условиях советской внешней и внутренней политики I половины 20-х гг. Коминтерн был влиятельной организацией, и пропагандируемые в его рамках ценности оказывали реальное воздействие на этнополитические процессы к востоку от Днестра.

Примечания

¹ Cojocaru G. E. Cominternul și originile “moldovenismului”: Studiu și documente. Chișinău, 2009. P. 228, 229; Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 16. Д. 1393. Л. 31; см. подробнее: Галущенко О. С. Молдаване или румыны? Дискуссии в Молдавской АССР: этнополитологический аспект // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. 2007. С. 234-246.

² В состав Бессарабской комиссии входили известные деятели международного, советского и румынского коммунистического движения: Г. Димитров, Б. Кун, В. Коларов, Д. З. Мануильский, М. В. Фрунзе, Н. А. Скрыпник, П. Ткаченко, А. Бадулеску, И. И. Бадеев и другие. Комиссия провела несколько заседаний и приняла резолюцию по национальному вопросу в Бессарабии.

³ Коммунистическое подполье Бессарабии (1918–1940). Сб. документов и материалов. Т. 2. Кишинев, 1988. С. 136, 137; Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции: В документах центральных российских архивов начала – середины 20-х годов. Ч. 1. Май 1922 г. – май 1924 г. М., 2000. Ч. 2. Июнь 1924 г. – декабрь 1926 г. М., 2003. С. 357.

⁴ Схожее мнение принадлежит М. Садовяну: румыны в восприятии бессарабских крестьян – это солдаты, жандармы, чиновники. См. подробнее: Heitmann K. Limba și politică în Republica Moldova. Culegere de studii. Chișinău, 1998. P. 11.

⁵ Коммунистическое подполье Бессарабии... С. 161; Национальный вопрос на Балканах... С. 259-262; Cojocaru G. E. Cominternul și originile “moldovenismului”: Studiu și documente. Chișinău, 2009. P. 296-298.

⁶ РГАСПИ, ф. 529, оп. 1, д. 490, л. 10; ф. 495, оп. 286, д. 143, л. 190; Бобейко И. М. Возвращение к правде истории // Восстанавливая правду истории. Кишинев, 1989. С. 136.

Литература

Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции: В документах центральных российских архивов начала – середины 1920-х годов. Ч. 2. Июнь 1924 – декабрь 1926. М., 2003.

Cojocaru G. E. Cominternul și originile “moldovenismului”: Studiu și documente. Chișinău, 2009.

Rezumat

În articol se analizează influența teoriei și practicii Internaționale Comuniste asupra procesului de formare a RASS Moldovenești, asupra dezvoltării situației etnopolitice în această republică și asupra situației minorităților etnice. Studiul a fost scris în baza surselor de arhivă și unui mare număr de surse bibliografice.

Cuvinte-cheie: R.A.S.S. Moldovenească, Transnistria, Internaționala Comunistă, Istorie, Etnologie, Politologie.

Резюме

В статье анализируются вопросы влияния теории и практики Коммунистического Интернационала на процесс создания Молдавской АССР, на развитие этнополитической ситуации в автономной республике, на положение национальных меньшинств. Статья написана на основе широкого круга источников, включая архивные.

Ключевые слова: Молдавская АССР, Приднестровье, Коммунистический Интернационал, история, этнология, политология.

Summary

The author analyzes the issues of the influence of theory and practice of Communist International on the process of the Moldavian ASSR formation, on the development of the ethnopolitical situation in the autonomous republic, on the situation concerning national minorities. The article is written on the basis of numerous sources, including archival ones.

Key words: Moldavian ASSR, Transnistria, Communist International, history, ethnology, political science.

**CERCETĂRI DE TEREN
ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Вячеслав СТЕПАНОВ

**ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЖИТЕЛЕЙ УКРАИНСКОГО СЕЛА МУСАИТ
ТАРАКЛИЙСКОГО РАЙОНА
(материалы полевого исследования)**

*«Смерть никто не бачив,
вона ховається».
«От смерти не убежишь».
Народная мудрость*

Похоронная обрядность издавна привлекала внимание исследователей не только как неотъемлемая часть традиционной культуры, но и как действие, сохранившее в себе многочисленные архаические пережитки.

Похоронно-поминальную обрядность принято рассматривать в контексте семейной. Однако она, как, впрочем, и свадебная обрядность, как родины и крестины, неразрывно связана с «громадой» (общиной) и родом. Традиционно и в горе и в радости жители села были вместе.

Представления о смерти и душе. Смерть, по утверждению мусаитцев, никто не видел. От нее скрыться невозможно, считают люди.

Смерть наступает от Бога и болезней. По тому, как умирал человек, судили, сколько у него грехов. Тяжелая смерть воспринималась как наказание Всевышнего за грехи. Старожил села Татьяна Григорьевна Шпица рассказала легенду о том, как одна женщина родила двойню. Роды были тяжелые, мучилась три дня. К несчастью, дети умерли. Бог спросил первого из них, грешен ли он. Тот сказал, что еще мал и не успел согрешить. Бог превратил его в птичку. Второй признал, что грешен, потому, что мама три дня мучилась. Бог сделал его ангелом. Мораль этой легенды: такова нельзя говорить, что не грешен, – это грех.

Одновременно жители села подчеркивали, что не всегда только плохие люди умирали тяжело.

Смерть в селе еще называют *наглой*. При попытке выяснить, что подразумевается

под этим понятием, мы столкнулись с двумя противоречивыми определениями. Часть респондентов утверждала, что так называли легкую смерть или гибель в аварии, когда человек умирал без мучений. Другие говорили, что так именовали смерть «якщо людина хоче померти, а не може».

Традиционно лет после шестидесяти, как правило, женщины готовили для себя и мужа все необходимое для похорон. Собирали все нужные для этого вещи, но денег на смерть не откладывали. Это еще один важный показатель наличия в прошлом чувства общинности: человек был уверен, что община и родственники его похоронят.

По словам респондентов, когда человек чувствовал приближение смерти, он мог видеть умерших родственников, которые «приходили за ним». Жители села старшего поколения обратили внимание на то, что люди, чувствующие приближение смерти, прощались со своей землей, близкими, даже животными.

Если человек умирал вне дома или погибал от несчастного случая, на том месте устанавливали отметку – крест. Эта традиция имеет широкое распространение не только у населения Молдовы разных национальностей, но и у многих других народов Европы. Такие кресты, например, можно встретить на магистралях под Киевом. Одним из наиболее вероятных объяснений этому является точка зрения о существовании представления, будто на месте, где произошло несчастие, душа покинула тело.

Чтобы убедиться, что человек умер, к его рту и носу подносили зеркало, если оно не запотевало, констатировали смерть.

Жители села утверждают, что душа покидает мертвое тело через рот. По традиционным представлениям, широко распространенным в народе, душа до 40 дней может находиться в доме умершего. Согласно народному поверью, душа тоже обладает рядом человеческих потребностей. Так, например, для нее специально оставляли воду в стакане. Если количество воды уменьшалось, считалось, что душа приходила пить. Такое поверье до сих пор имеет распространение в селе. По сути, это был единственный способ, по которому определяли, посещает ли душа дом, в котором жил покойник. Впрочем, неоднократно было зафиксировано представление, что душа может превращаться в муху.

После сорокового дня душа отправляется к «Богові на суд». Если душа заслуживает, она попадает в рай, который, по утверждению респондентов, находится на небе; если грешная, то в *яд* (ад), который расположен *в землі*.

По словам респондентов, у животных тоже есть душа. Когда животное умирает, оно должно зареветь. Для животных в селе раньше имелось специальное «лошадиное кладбище», на котором хоронили умерший домашний скот. Оно было устроено на холме, выше территории бывшего пионерского лагеря – места, называемого в народе «прівівкой», так как когда-то там прививали виноград.

Приготовления к похоронам. Прощание с умершим. Когда домашние убеждались в смерти родственника, приглашали людей мыть покойника. До сих пор женщины моют женщину, мужчины – мужчину. Моют обычно по трое. Тем, кто моет, принято давать мыло и полотенце. Знаком для окружающих о том, что случилось несчастье, был платок или полотенце, которые вывешивали на воротах. Умерших малых детей тоже мыли.

Старались, чтобы это делали не близкие. Обычно просили соседей, но бывали случаи, когда сын мыл отца, дочь – мать. Общераспространенным мнением является представление, что вода, которой мыли умершего, обладает дурной силой, поэтому ее выливали куда-нибудь под дерево, где никто не ходил. «Це ж пер-

ша гадість, когда воду ворують», – приходилось слышать от респондентов. Такой же дурной силой, как впрочем и среди других народов, пользовались веревки, которыми связывали руки и ноги умершего. Поэтому их бросали в могилу. Когда в селе была церковь, это делал батюшка.

Нам довелось услышать рассказ, что одна женщина после смерти сильно раздулась – до такой степени, что на ней полопалась вся одежда. Объяснение этому дали следующее: она занималась «мертвыми нитками».

На глаза умершему клали монеты, которые потом раздавали вместе с поманой. Подобного рода традиция получила распространение у всех восточных славян. Считалось, что это обезопасит живых от взгляда покойника, который, по народным представлениям, обладал способностью, взглянув на кого-нибудь из членов семьи, увести его с собой, в потусторонний мир (Зеленин, 1991, 346).

Если умирал человек преклонного возраста, его одевали в заранее «приготовленную на смерть» одежду. Считается, что вся она должна быть новой, от белья до костюма или платья.

Если случалось такое несчастье, что умерла девушка или юноша, их облачали в свадебный наряд.

Мертвого клали в «чистій хаті», головой к иконам, ногами к выходу. Поначалу, после того, как покойник был обмыт и одет, его помещали на лавку, без гроба (если таковой не был изготовлен заранее, при жизни умершего), а уже затем в гроб. Это практикуется и сегодня. Как и в настоящее время, в руки умершему вкладывался листок с поминальной молитвой. На лоб надевалась кремовая или желтая повязка, в ней и хоронили. Вероятно, респондентами подразумевался *венчик-молитва*, который надевался православным, умершим как мужчинам, так и женщинам¹.

Около покойника всю ночь бдели родственники, они читали псалтырь. В темное время суток должна гореть свечка или лампадка. Считается, что человек должен умирать при зажженной свече. По церковным канонам, свеча символизировала переход умершего в область света, то есть в лучшую загробную жизнь (У Бога все живы, 1996, 7). Если этого не произошло, считалось, что нужно зажечь 40 свечек, установив их в муке.

Когда человек умирал, близкие и родственники, все кто считал нужным, приходили просить прощения у умершего. Прощение просилось три раза. Считалось если сильно плакать, можно «приплакать померлого». В этом случае он будет являться *нечистым* и беспокоить живых. Такое представление было распространено и у других славянских народов (Митрополит Иларион, 1992, 253).

В селе сохранилось предание о том, что в русалок превращались некрещенные дети. Их, как и самоубийц, хоронили за оградой кладбища.

Узнав о смерти, вечером собирались люди. Соседи в порядке взаимопомощи обычно приносили деньги, продукты, цветы, полотенца, свечи. Эта традиция уходит корнями в общинные отношения. Все приносимое отдавали хозяевам. Свечку и деньги клали на стол.

В селе существует традиция: приходя на прощание, люди приносят цветы не только новопреставленному, но и *своим* умершим (речь идет о ранее ушедших родственниках тех, кто пришел попрощаться) с просьбой к вновь ушедшему из жизни передать покойным родственникам привет. Подобная ситуация зафиксирована и ряде болгарских поселений, в частности в с. Чийшия Болградского района Одесской области.

Проститься с умершим в доме могли все желающие, кто его знал. Их всех одаривали калачами и платками. А вот на кладбище люди приглашались. Все пришедшие на кладбище обязательно должны были принять участие и в поминальной трапезе.

Когда случалось несчастье, соседки и родственницы собирались для приготовления поминального хлеба в виде калачей.

Изготовлением гроба обычно занимался плотник, которому за работу давали еду, банку вина и деньги. (Деньги стали давать позже, обычно гроб изготовлялся безвозмездно, а плотников угощали и давали *поману*.)

Сам гроб иногда красили в голубой цвет. «Постель» умершего изготовлялась из стружки от досок сделанного для него гроба. Вообще раньше дно гроба из досок не делали. Вместо досок использовали тонкие палочки, сверху которых стелили камыш. Последнее пристанище

украшали также цветами: васильками и «чепчиками».

В селе было зафиксировано несколько названий гроба – *труна* (наиболее распространенное наименование), а также *стриха*.

Если умирал человек, его мерили (измеряли рост), а мерку клали в *стриху* (гроб), чтобы умерший не унес хозяйство. Подобным образом поступали с волосами. Считалось, что волосы нужно собирать, не выбрасывать, потому что собирать их придется на том свете. При жизни волосы собирали в чулок, а затем помещали в гроб. Сложнее обстояло дело с ногтями. В ряде населенных украинцами пунктов ногти также помещали в гроб. Объяснялось это тем, что во время мытарств душа умершего должна была перейти через высокие горы на том свете, а ногти при этом помогут преодолеть эти преграды (с. Воронково, левобережье Днестра; хут. Фэгэдэу, Каменский р-н). В Мусаите старожилы также вспомнили, что ногти клали в гроб, но редко.

Могилу начинали копать на второй день. Зимой, когда земля замерзшая, могли копать и 2 дня. Сейчас обычно копают 4 человека. Называют их *гробокопателями*, вероятно, это название является производным от слова *гроб* – так в болгарском языке называется могила. Ее традиционно копают мужчины. Она называлась *хаткой*. Подобное название «последнего пристанища» лишний раз подчеркивает народные представления о загробном мире, где могила выступала в качестве дома. Само название *гриб* (укр.), согласно «Ригведе», означало *жилище, землянка, гроб-погреб* (Кожолянюк, 2001, 342).

Утром гробокопатели приходили с лопатами в дом умершего, где их кормили завтраком, после чего они шли копать *хатку*. Возвратившись вечером, они сообщали о том, что работа выполнена. Каждому, кто копал могилу, давали и дают в настоящее время деньги, рубашку и трехлитровую банку вина.

По православным канонам, хоронили обычно на третий день. В селе эта процедура начиналась часов в 14–15, хотя бывали случаи, когда в связи с сильной жарой хоронили раньше принятого срока. Случалось и наоборот: когда кто-нибудь не успевал приехать, похоро-

ны откладывали, чтобы дать им возможность попрощаться с умершим. Тогда хоронили на четвертый, пятый день. Чтобы тело лучше сохранилось, его обкладывали крапивой, «щоб не спортился». Крапиву затем выбрасывали. С этой же целью в губы вкладывали иглу, на тело также клали магнит (*магниток*), на живот – известь. Еще одним способом сохранения был такой – к ноге умершего привязывали медную проволоку, другой конец которой помещали в ведро, в котором была глина. Надо полагать, что применение магнита и медной проволоки представляет собой более позднее напластование.

Те, кто копал, шли докапывать могилу на следующий день. В процессе сбора экспедиционного материала автор сталкивался во многих селах с информацией, что могилу докапывают на следующий день. В с. Чийшия этому явлению было дано следующее пояснение. Считалось, что если кошка перепрыгнет даже через пустую, только приготовленную для захоронения могилу, покойник может стать «въперяса» (вампиром). Это могло произойти ночью, когда могилу никто не охранял, поэтому на следующий день два человека приходили докапывать и, дожидаясь прихода похоронной процессии, оставались у могилы, как бы охраняя ее, чтобы она не была осквернена кошкой. Это, однако, только лишь гипотеза, ибо в Мусаите никакой подобной информации зафиксировано не было.

Похороны. Когда могила была готова, те же люди, кто копал, приходили нести покойника.

Яков Михайлович Выходец (1936 г. р.) и его супруга Татьяна Кирилловна (1939 г. р.) обратили внимание, что в селе при выносе покойника из хаты три раза били гробом о порог. Объяснение этому узнать в селе не удалось. Однако в литературе это действие трактуется как прощание покойника с родным домом и оберег от того, чтобы он туда больше не возвращался, не беспокоил живых (Зеленин, 1991, 349; Кожоляно, 2001, 358).

Традиционно тело в селе несли на руках, повозкой не пользовались. Несли четыре человека, но на кладбище им помогало еще двое. Раньше, вспоминают старожилы, умершего несли шесть человек. Гроб на кладбище доставляли

с помощью длинных *рушников*, которые перекидывали через плечи. В настоящее время для гроб на руках уже не носят, для доставки гроба на кладбище используют автомобиль.

Вслед за гробом двигалась траурная процессия. Как и раньше, в первых рядах идут ближайшие *родичи*. Здесь же несли *процессии*, с *иконами на тканях* (хоругви брали в церкви), крест.

Под ноги траурной процессии во время ее движения кидали и кидают в настоящее время цветы и конфеты (вспомним свадебный обряд).

Во время движения к кладбищу повозка (позже – машина) должна была переехать через 12 налавников, на которые клали по одному калачу. Сейчас часто ограничиваются только одним, который стелют возле машины. Эти налавники представлялись в виде мостов, через которые умерший должен был добраться до потустороннего мира². В связи с широкой распространенностью такого рода традиции среди других народов, можно предположить, что она представляет собой индоевропейское наследие.

Несли покойника, расположив тело ногами вперед. Как и во многих других селах, это сегодня делают по традиции, не давая каких-либо объяснений. Однако раньше у славянских народов это объяснялось оберегом, чтоб умерший не забрал кого-то из живых с собой. У украинцев считалось – кого увидит покойник, того себе уподобит (Митрополит Иларион, 1992, 257).

Раньше, когда в селе была церковь, умершего несли туда на отпевание. Считалось, что душа должна пройти испытания после смерти – 24 ступени. Вообще, по учению церкви, душа человека на третий день после смерти проходит страшные мытарства, в то время когда его тело лежит бездыханным. Именно для облегчения перехода души в другую жизнь над гробом православного христианина совершается отпевание (Митрополит Иларион, 1992, 11).

После отпевания в церкви священник запечатывал гроб. Это делалось в том случае, если батюшка не шел вместе с похоронной процессией на кладбище.

Запечатывание заключалось в том, что священник три раза крестил землей поверх покрывала, которым был накрыт умерший. Со-

держимое трех бутылок, в каждой из которых находилась святая вода, масло и вино, сливали в одну – это называлось *онаус*. Данная жидкость тоже использовалась при запечатывании. Ею, как и землей, крестили умершего, а остатки бросали в могилу.

Считалось, что если не запечатать гроб, то душа будет скитаться между небом и землей.

Вообще обряд запечатывания не имеет повсеместного распространения даже среди восточных славян. Как отмечал крупнейший русский этнограф Д. К. Зеленин, полуцерковный обычай печатать могилу совершенно не свойственен русским, но в то же время строго соблюдался украинцами (Зеленин, 1991, 350). Следует отметить, что этот обряд получил широкое распространение у народов Пруто-Днестровского междуречья: молдаван, украинцев, болгар.

На кладбище гроб (*труну*) устанавливали на налавник, который после похорон дарился племяннику/племяннице умершего. Все в последний раз прощались с умершим, а затем, накрыв покрывалом, заколачивали гроб. В настоящее время процедура не изменилась.

Гроб спускали в *хатку* на специальных веревках-поясах. Все присутствующие бросали в могилу по три горсти земли. Яков Петрович и Татьяна Петровна Выходец объясняют, что это делалось для того, «щоб не бояться».

Такого рода традиция широко распространена у многих народов, в том числе и в Пруто-Днестровском междуречье. На наш взгляд, это сохранившийся элемент древнего обряда коллективного запечатывания.

Ряд старожилов подчеркнули, что «раньше хоронили по двое». Могилу, в этом случае рыли в форме латинской буквы L (см. рис. 1).

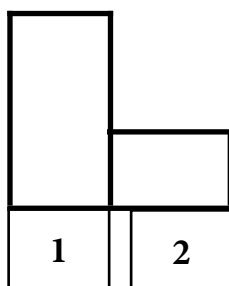


Рис. (1) и (2) – расположение гробов.

По словам респондентов, такие захоронения были запрещены.

Во время похорон читали молитвы «Отче наш», «Вечная память». При опускании умершего в могилу или после того (было зафиксировано оба варианта) «поднималось коливо».

Помана. Здесь же, на кладбище, давали *поману*. После того как гроб опустят, по обычаю, повсеместно распространенному в Пруто-Днестровском междуречье, через могилу дают курицу. Такая традиция зафиксирована и у других народов Пруто-Днестровского междуречья. Этим выражалась надежда на будущее воскрешение покойника. Такое объяснение подтверждается материалами, опубликованными в Кишиневских епархиальных ведомостях: «Как курица вышла из бездыханного яйца, так равно и мертвое тело покойника, соединясь вовремя оно с душою, восстанет из недр земли» (КЕВ, 1874, 72). Уже цитировавшийся Иван Огиенко (Митрополит Иларион) в своем историко-религиозном исследовании также подчеркивал: «Яйцо – источник *зарождения*, как и солнце, потому оно с глубокой древности стало эмблемой солнца и уважалось и почиталось» (Митрополит Иларион, 1992, 26-27).

Скатерть и все другое, что дарят, тоже проносят перед *труной*.

Здесь же на кладбище дарили *гильце* «Щоб там він одітий був!» Дают его кому-нибудь из чужих (не родственников).

Гильце представляло собой полутораметровую ветку, которую обычно брали с вишневого дерева. Ее украшали одеждой умершего и конфетами. Можно предположить, что такого рода традиция является забытым элементом, когда похороны представлялись в виде свадебного торжества. Такие представления были зафиксированы у украинцев, как и у других народов. Традиция украшать *гильце* на похоронах, вероятно, представляет собой заимствование от болгар и гагаузов, причем распространена она не повсеместно. Подтверждением такому предположению являются материалы, собранные автором в с. Чийшия Болградского р-на Одесской области. Там сохранилась информация о том, что если умирал молодой неженатый человек, то в похоронной процессии несли ветку, обвешанную чем-то из вещей, конфетами,

яблоками и т. п. У гагаузов также зафиксирована традиция устанавливать у изголовья умершего маленькое фруктовое дерево, вырытое с корнем, или украшенную лакомствами ветвь. Они объясняли это тем, что все, имеющееся на деревце, предстанет перед умершим в другом мире (Курогло, 1980, 101). Эту ветку дарили или соседям, или родственникам.

Следует отметить, что у украинцев вообще и на Буковине в частности *гільце* используется в свадебной обрядности (Украинцы, 2000, 300; Культура і побут, 1993, 166; Кожолянко, 2001, 118), но не упоминается в похоронной. Однако в публикации С. Завойчинского, священника с. Ставучаны Хотинского уезда, указывалось, что ветку, украшенную сливами, яблоками, орехами, бубликами и пряниками, устанавливали на поминальном столе (Кульчицкий, 1873, 676). У молдаван, проживающих на юге республики, также был зафиксирован обычай наряжать подобное дерево (молд. *rotul*). В селах Борчаг Кагульского района и Баймаклия Кантемирского района на это дерево до сих пор вешают весь комплект одежды (новую): если мужчина – мужскую, если женщина – женскую; помимо этого, дерево украшают всевозможными сладостями, конфетами³. В молдавских селах центрального региона Пруто-Днестровского междуречья такую ветвь называют «*rotul vieții*» (деревом жизни).

Гільце представляет собой архаический пережиток, сохранившийся со времен язычества. Оно является частью картины, рисуемой воображением человека традиционного общества, где корни или основа дерева – это мир предков, средняя часть ветки-дерева – реальный мир, в котором живет человек, верхушка – воображаемые небеса⁴.

Наличие традиции наряжать *гільце*, вероятно, является заимствованием. Оно зафиксировано в двух расположенных на юге современной Молдовы селах, где, собственно, только и проживают, в большинстве, украинцы – в Мусаите (болгарское и гагаузское окружение) и в Фералонтьевке (гагаузское окружение). Однако данное явление нуждается в дополнительном изучении. Приведенный пример ярко свидетельствует о том, насколько были переплетены

в архаическом сознании свадебная и похоронная обрядность.

Считается, пока не опустят в яму гроб, нет смысла «бегать по своим могилам». Все души умерших стоят на краю свежей могилы. К «своей могиле» можно идти лишь тогда, когда возьмешь коливо.

Один из близких умершего стоит с миской колыва, в которое обычно воткнута горящая свеча. Как и раньше, каждый из участников похорон подходит и три раза угощается колывом. В народе говорят «Все, что на этом світі – тебе, а на тому – йому». Поэтому ломалось 9 калачей, «чтоб йому там було». Всем присутствующим раздают по куску. И сегодня считается, что этот хлеб обладает магической силой. Кусочки такого хлеба матери брали для детей, чтобы они не мочились в постель. Был зафиксирован случай, когда, в настоящее время высушенный кусочек этого калача использовали для удачной торговли – носили в сумке на базар. Третьим обязательным элементом поминовения, непосредственно после похорон, является красное вино, которым тоже угощают всех присутствующих на кладбище.

В день похорон обязательно устраивали поминки. Местные православные четко отделяют свои обряды от тех, которые справляют сектанты. В частности, респонденты подчеркнули, что пятидесятники не дают поману и не делают поминки.

В настоящее время все, кто приглашается на кладбище, должны присутствовать на поминках. Когда участники похоронной процессии возвращались с кладбища, они подвергались очистительной процедуре. У входа в усадьбу умершего стоят 3–4 ведра воды, висят полотенца. Прежде чем приступить к поминальной трапезе, все омывают руки. Это своего рода очистительный обряд.

Поминальная трапеза. На поминки приглашали и священника. Он обычно приходил с еще двумя людьми, окуривал еду ладаном, читал молитвы, ему платили деньги, давали кто сколько может. Старожилы села пояснили, что ладан представляет собой «дух священный». Читалась молитва. Только после освящения пищи участники приступали к поминальной трапезе. Перед каждой сменой блюд не моли-

лись. Это делалось только в начале и в конце трапезы.

На столе должно было быть не менее 3-х блюд. Раньше обычно готовили борщ, картошку и капустняк. Сейчас готовят больше. Обычно делают 3–4 блюда. Пили обычно столько раз, сколько блюд было на столе, если три – значит три, четыре – четыре и т. д. Раньше вина производилось в хозяйстве значительно меньше, поэтому, когда случалось несчастье, его покупали у священника или помещика. Кроме того, пили квас. Особого порядка рассаживания за столом не зафиксировано. Раньше посуда была глиняная *«черепняні тарілки, місочки, кушини»*. Заключительным блюдом, после которого все расходятся, считалась поданная сладкая лапша (*«локишина»*), сейчас – вермишель или запеканка на воде. Поминая умершего, принято говорить *«Дай Бог щоб він побачів», «Царство небесне»*.

И в доме и на могиле оставлялся стакан с водой и хлебом для души.

Остатки поминального обеда отдаются домашним животным – корове, птице.

Поману раздавали непосредственно в день похорон, а также на 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни, на полгода, год, 3 года, потом каждый год.

На третий день собирались обычно только близкие родственники. Более многочисленные поминки устраивались на 9-й и 40-й дни.

На Ziua eroilor (День героев, название заимствовано у молдаван), 9 мая, всем селом приходят на кладбище, все садятся и вместе поминают ушедших. Традиция помянуть умерших в День Победы получила распространение в годы советской власти. Покойных также поминают в церкви. Все участники поминального действия одаривались родственниками умершего.

Вера в то, что покойник на том свете нуждается во всем, что окружает человека в этой жизни, имело широкое распространение и у других народов, в том числе у проживающих по соседству болгар, поэтому у них на поминках в течение первых сорока дней, а особенно на 40-й день, старались подарить все, чем пользуется человек в повседневной жизни (одежду, посуду, стол, стул и т. п.) (Степанов, 2002, 176, 184). Когда дают поману, обязательно говорят, за кого, например: *«Возьміть за маму Анастасію!»*.

На 40-й день принято ровнять могилу. Вероятно, сама традиция представляет собой заимствование от болгар. С той лишь разницей, что у болгар (в том числе в соседнем, смешанном, болгарско-молдавском селе Будее) могилу ровняют с помощью камыша⁵. В с. Кирнички Болградского р-на для этого использовали специальную палку, а в Мусаите это делали руками. Традиция ровнять могилу была известна болгарам Болгарии (Христо Ботев, 1990, 144).

Традиционно родственники умершего соблюдают траур по нему. Вдовы 40 дней ходят в черном, есть такие, что год после смерти мужа не снимают траур. Мужчины 40 дней не бреются. Девушки и юноши год после смерти близких, особенно родителей, не могли жениться и выходить замуж. Во многом эти традиции сохраняются и сегодня.

Похоронно-поминальная обрядность наглядно сочетает в себе элементы язычества и регионализма (плата за место на том свете, помана с верой о том, что все даримое будет и у умершего, и даже обряд запечатывания, который носит широкий, но не общераспространенный характер и т. п.) с более поздними христианскими напластованиями. Это можно объяснить тем, что народная память из поколения в поколение переносила некоторые элементы языческой народной традиции, которые со временем наложились на более позднее христианское учение.

Таинство смерти всегда настораживало и пугало человека, у людей сформировался образ потустороннего мира, который способен и помочь, и навредить. Отсюда, с одной стороны, такое большое количество всевозможных оберегов, о которых говорилось выше, с другой – вера в доброго/своего покойника и страх перед плохим, злым (умершие неестественной смертью, некрещеные младенцы). Такая же двойственность прослеживается и в отношении к вещам, особенно к тем, которые стали принадлежать мертвым уже после смерти (вода, которой мыли умершего, веревки, которыми обвязывали его руки и ноги), в том числе даже к земле и растениям с кладбища, которые, с одной стороны, использовались в народной медицине, а с другой, могли применяться для наведения порчи и т. п.

Изложенный материал свидетельствует о том, что, несмотря на иноэтническое окружение, население села не утратило собственной этнической специфики в похоронной обрядности. Думается, на это повлиял и ряд факторов, среди которых следует назвать определенную законсервированность обрядности жителей. Наряду со спецификой, похоронно-поминальная обрядность, бытующая в селе, включает в себя ряд заимствований, свойственных народам, проживающим по соседству (*гильце, выравнивание могилы*).

Кладбище села Мусаит

Расположение сельского кладбища.

Несколько слов необходимо сказать о кладбище с. Мусаит. Раньше оно располагалось возле церкви. Так сложилось, что ни церкви, ни старого кладбища не сохранилось. На месте церкви построили первую сельскую школу. Сегодня школа находится в новом здании, а в помещении старой расположен сельский склад. Вот именно за двором этого склада (как современного ориентира) и располагалось старое кладбище. Позже кладбище перевели еще выше по склону, где оно находится и в настоящее время.

Сегодня трудно сказать, что послужило причиной перемещения кладбища на новое место, точной информации на этот счет узнать не удалось. Согласно одной из легенд, услышанных в селе, на старом кладбище находилась турецкая могила (в селах Буджака местные жители часто путают турок с татарами, верными васалами Османской империи, проживавшими в крае до 1806 г., после чего они были переселены российскими властями в Крым), где спрятано золото. Возможно, дополнительной причиной открытия нового кладбища послужили захоронения на старом иноверцев-мусульман. Новостроившиеся дома быстро поглотили старое кладбище, и сегодня лишь старожилы помнят о его существовании.

Ныне действующее кладбище находится в северо-западной части населенного пункта. Северо-восточная его часть граничит с огородами частного сектора. С юго-восточной стороны проходит дорога. Юго-западная часть кладбища представляет его самую высокую точку и граничит с произрастающими выше по склону зарослями акации. Северо-западная граница

кладбища расположена близко к оврагу (рег. *рыпа*). Именно с этой стороны, на меже, по воспоминаниям местных жителей, хоронили самоубийц и некрещенных младенцев.

Центральный вход на кладбище расположен с юго-восточной стороны. Его ограда сохранилась не везде и представляет собой забор из известняка. Как и в других селах, в Мусаите принято хоронить покойников возле умерших ранее близких. Потому возле старой могилы, почти сравнявшейся с землей, можно встретить свежую. Тем не менее, описываемое кладбище четко делится на две части, границей между которыми служит дорога.

На кладбище с. Мусаит, как и на других сельских кладбищах Буджака, исследователь сталкивается с проблемой четкой датировки некоторых могильных памятников. Объясняется это тем, что камень-известняк очень подвержен эрозии и достаточно быстро разрушается, деревянные кресты, под воздействием погоды, также плохо сохраняются.

Усопшие похоронены на кладбище по православному обряду – головой на запад (юго-запад). Согласно православным канонам, покойник, положенный головой на запад, обращенный лицом к востоку (как во время молитвы), находится в ожидании второго пришествия Христова или утра вечности, а также в знак того, что умерший идет от запада жизни к востоку вечности (У Бога все живы, 1996, 13).

Для кладбища с. Мусаит характерно размещение данных о покойном с восточной стороны креста/могильного памятника. На старых могильных памятниках не всегда можно встретить полную информацию об умершем. На некоторых из них просматриваются лишь сокращения, вроде РБ – *Раб Божий* или начальные буквы фамилии, имени и отчества, например МВА, следующая буква, Р, обозначает *рождение*. На памятниках встречаются фамилии в родительном падеже. Возможно, в подобных случаях мастера, писавшие на могильном памятнике, хотели подчеркнуть, кому принадлежит *хатка/могила*. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что ограниченные сведения об умерших представлялись в силу нескольких причин. Во-первых, население села, особенно в первой половине XX в., не было столь грамотным, как

в настоящее время. Во-вторых, допустимо, что изготовление подробной справки об умершем представляло собой достаточно трудоемкий процесс, и, наконец, в силу малочисленности проживающих в одном селе, все, и в первую очередь родственники, знали, кто где похоронен, и не нуждались в подробной информации об умершем. Можно также предположить, что в народе сложилось представление о том, что Всевышний и так знает, кто идет к нему на суд. Высказанные выше предположения касаются не только данного села. Экспедиции в молдавские, болгарские и гагаузские населенные пункты края привели автора к выводу о распространенности оформления подобным образом информации об умерших на старых могильных памятниках.

Могилы в секторе А можно охарактеризовать как хаотично представленные. Как и в других населенных пунктах, здесь раньше не следили за планировкой захоронений. Влияла и широко распространенная традиция хоронить родственников рядом.

Выше уже говорилось, что раньше людей, умерших неестественной смертью, и некрещеных младенцев было не принято хоронить на кладбище. Обычно их хоронили на меже и крестов не ставили. Несколько таких могил еще различимы с западной стороны сельского кладбища.

Виды могильных памятников. Могильные памятники кладбища изготовлены из известняка, дерева, железа и бетона.

Наиболее распространенными видами памятников в самой древней части кладбища являются трехлистные (троичные) кресты, а также более поздние стелообразные памятники с рельефным рисунком. Ряд из них увенчан крестами. Вообще следует обратить внимание на то, что старые могильные памятники отличаются от более свежих худшей обработкой камня и меньшими размерами. Вообще раньше, как и сегодня, размеры и качество памятника во многом зависели от достатка хоронивших, поэтому на кладбище можно увидеть захоронения одного времени, очень отличающиеся качеством и размерами памятников. Могильные памятники первой половины XX в. обычно имеют размеры около 50 см в высоту

(хотя встречаются исключения), в то время как более поздние, в большинстве своем, отличаются большими габаритами. Высота же современного могильного памятника составляет около 150 см.

Самая старая могила, которую удалось идентифицировать на кладбище, датируется 1918 г. Памятник, расположенный на ней, представляет собой трехлиственный (троичный) крест (150/40/50) ⁶. Кому принадлежит это последнее пристанище, выяснить не удалось. На верхнем трилистнике креста сохранилась лишь аббревиатура РБ (раб Божий), а на двух поперечных трилистниках видна только дата.

Анализируя могильные памятники на кладбище данного населенного пункта, можно проследить эволюцию видов надгробий.

Считая могильный крест в виде трилистника наиболее древним, среди встречающихся на кладбище села памятников, можно предположить, что следующим, более поздним, шагом в изготовлении могильных памятников стал трехлиственный крест на прямоугольной каменной тумбе. На ней вырезались сведения об умершем.

Стелообразные могильные памятники появляются уже в первой половине XX в. Они изготовлены из известняка и представляют собой обточенный прямоугольник средней высотой около 150 см, с вырезанными в камне узорами и христианской символикой.

В северной части кладбища можно встретить могилу 40-х гг. XX в., с художественно выкованным трехлиственным крестом, изготовленным из арматуры.

Кресты, прямой и, реже, косой, изготовленные из сваренных труб, достаточно широко распространены со второй половины XX в. вплоть до настоящего времени.

Во второй половине XX в. начали изготавливать могильные памятники из современных строительных материалов (цемент), в виде косого треугольника, с фотографией и данными о смерти и рождении умершего. И наконец, еще одним видом современного надгробного памятника является прямоугольная плита, установленная на каменном (железобетонном) фундаменте. На этой плите помещены данные об умершем и фотография.

Деревянные кресты изредка еще встречаются в уже упомянутой, наиболее закрытой части кладбища. Они, скорее всего, представляли временные знаки, которые устанавливались на могиле во время похорон. Это подтверждают поставленные, как правило, за крестом могильные памятники из более долговечного материала – камня.

В настоящее время кресты из дерева не устанавливают, а сразу ставят сваренные из покрашенных в голубой цвет (вероятно, символ неба) труб.

Представления о кладбище. Все, что связано с потусторонним миром, в народе воспринимается двояко. Как и у проживающих по соседству болгар, с одной стороны, наблюдается боязнь всего, что имеет отношение к потустороннему миру и, соответственно, к кладбищу. Согласно воспоминаниям старожилов, раньше, до 50-х гг. XX в., после 12 ночи и до первых петухов никто не ходил по селу, а тем более по кладбищу и рядом с ним – боялись. С другой стороны, осуществляется попытка заручиться силой потустороннего мира. Например, жители села рассказывали, что знахарки собирали лекарственные травы на кладбище.

Дальнейшее целенаправленное комплексное изучение наиболее архаичной похоронно-поминальной обрядности украинского населения края будет способствовать формированию более полного представления о ней и процессах, влияющих на ее сохранение и развитие в таком полиэтническом регионе, как Пруто-Днестровское междуречье.

Примечания

¹ Этим показывают, что умерший христианин надеется получить венец правды за веру в Господа (2 Тим., 4).

² В связи с широкой распространенностью такого рода традиции можно предположить, что она представляет собой индоевропейское наследие.

³ Респонденты: жители с. Борчаг Кагульского уезда Иван Иванович Бэлэнеску (1928 г.р., молд.), Софья.

Бэлэнеску (1928 г.р., молд.), Анна Ивановна Талпэ (1954 г.р., молд.); жители с. Баймаклия, Кагульского уезда Константин Загорски (1943 г.р., молд.), Дора Миновна Загорски (1954 г.р., молд.), Андриан Константинович Загорски (1977 г.р., молд.), Сильвия

Григорьевна Загорски (1976 г.р., молд.) // Полевой дневник автора за 2001 г.

⁴ Любопытные размышления насчет представлений восточных славян о пространстве имеются в монографии Байбурина А. К. Жилище в обрядах восточных славян. Л., 1983. С. 177-184.

⁵ Такого рода традиция в болгарском с. Чийшия Болградского р-на Одесской обл. объясняется тем, что, равняя могилу, покойника «закрывают», и его душа уже не сможет свободно перемещаться по миру живых, как это происходило в течение сорока дней после смерти.

⁶ Здесь и далее первая цифра обозначает высоту, вторая – ширину и третья – толщину памятника.

Литература

Байбурин А. К. Жилище в обрядах восточных славян. Л., 1983.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Митрополит Иларион. Дохристиянски вирування українського народу. Історично-релігійна монографія. Київ, 1992.

Кишиневские епархиальные ведомости (далее – КЕВ). 1874, № 2.

Кожолянко Г. Етнографія Буковини. Т. 2. Чернівці, 2001.

Культура і побут населення України. Київ, 1993.

Кульчицкий С. О суевериях, обычаях, поверьях и приметах жителей с. Ставучан Хотинского уезда // КЕВ, 1873, № 18.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

Православный обряд погребения. Основные ошибки при похоронах. Утешение скорбящему. Саратов, 1996.

Степанов В. Похоронная обрядность жителей с. Чийшия // Вестник славянского университета 2002, № 5.

У Бога все живы. Православный обряд погребения. М., 1996.

Украинцы. Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. М., 2000.

Вакарелски Хр. Български погребални обычаи. София, 1990.

Rezumat

În articol, pe baza unui vast material de teren, sunt prezentate tradițiile funerare și cele de pomenire ale locuitorilor din satul Musait, raionul Taraclia. Informația este prezentată în așa fel, ca cititorul să se familiarizeze cu reprezentările arhaice, care sunt reflectate în tradițiile

locuitorilor din mediul rural și specificul contemporan al obiceiurilor funerare și de pomenire. Deopotrivă cu obiceiurile funerare și de pomenire, în articol este prezentată o scurtă caracterizare a amenajării cimitirului și a monumentelor comemorative de aici.

Cuvinte-cheie: cultura tradițional-materială, obiceiuri funerare și de pomenire, reprezentări creștine despre moarte, reprezentările tradiționale despre moarte, cultura transfrontalieră.

Резюме

На основе полевого материала исследована похоронно-поминальная обрядность жителей села Мусаит Тараклийского района. В публикации результаты исследования представлены таким образом, чтобы читатель имел возможность познакомиться с архаичными представлениями, имевшими место в обрядности жителей села, и современной спецификой отправления похоронно-поминальной обрядности. Наряду с похоронно-поминальной обрядностью в статье представлена краткая характе-

ристика устройства кладбища и памятных знаков на нем.

Ключевые слова: традиционно-бытовая культура, похоронно-поминальная обрядность, христианские представления о смерти, традиционные представления о смерти, культура пограничья.

Summary

Based on the rich field data, the publication deals with the funeral rites of the village Musait in Taraclia district. The material is presented in a way for the reader to have the opportunity of getting to know the archaic representations of the rites of villagers as well as modern specificity of funeral rites. Along with the funeral rites the article presents a brief description of cemeteries and memorials.

Key words: traditional culture, funeral rites, Christian view of death, traditional view of death, culture of borderland.

Диана НИКОГЛО

МУЧНЫЕ И КРУПЯНЫЕ ВИДЫ ПИЩИ У МОЛДАВАН ЮГА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА¹

В настоящей статье ставится цель представить некоторые сведения, касающиеся традиций питания молдаван, проживающих на юге Республики Молдова. Базой для написания работы послужили полевые материалы, собранные автором в молдавских селах, расположенных на юге страны (Борогань, Башкалия, Чукур-Минжир, Джурджулешть, Кышлица-Прут, Тараклия-де-Салчи, Александру-Иоанн-Куза, Бурлаки) в мае 2003 г. В качестве сравнительного материала используются полевые записи по молдавским селам северной (Фынтыница, Требесоуць, Маркауць) и центральной зоны Республики Молдова (Бранешть).

Молдаване, проживающие на юге Республики, как и другие народы, издревле занимались земледелием, которое считалось основным занятием. Широко было развито животноводство и домашнее скотоводство. Основное место в рационе питания народа занимали блюда из злаковых (мучные и крупяные).

Мучные изделия

По традиции молдаване выпекают хлеб (*pâine*) из пшеничной муки. Некоторые хозяйки

добавляют кукурузную муку. Для опары употребляют домашние дрожжи. В домашних условиях хлеб почти не выпекается. Лишь иногда, в отдельных семьях его пекут один раз в неделю. По наблюдениям В. Яровой – в субботу (Яровая, 1990, 132).

К повседневным блюдам, употребляемым в прошлом и в настоящее время, относится затируха, называемая у молдаван *fricaței* (Борогань, Чукур-Минжир, Тараклия-де-Салчи) или *tostacei* (Тараклия-де-Салчи). Для приготовления этого блюда, как правило, муку слегка сбрызгивают водой и пальцами формируют небольшие шарики. Однако это изделие больше напоминает бесформенные кусочки теста. В гагаузской и болгарской традиции данному виду пищи соответствуют названия *триеница* (болг.), *uita çorba* (гаг) (Никогло, 2003, 320; Никогло, 2004, 83). Популярными в молдавских селах являются клецки (*găluști*). Обычно их замешивают на молоке и яйцах. Название *găluști* в таком значении бытует в селе Кышлица-Прут. В других селах так называют голубцы (Чукур-Минжир, Башкалия,

Александру-Иоанн-Куза). К данному разряду мучных блюд относятся также пресные лепешки *turta* (Александру-Иоанн-Куза, Бранешть) или *lichie* (Борогань).

К категории лапшевно-галушечных блюд относятся отварные кусочки теста (пресного), которые защипывают указательным и большим пальцем руки посередине. Таким образом им придается форма «бантика». Их отваривают в теплой воде, откидывают на дуршлаг и посыпают брынзой. В различных селах эти изделия называются по-разному: *chiroște* (Джурджулешть, Чукур-Минжир, Александру-Иоанн-Куза, Башкалия, Борогань) или *rupți* (Тараклия-де-Салчи). Как правило, это блюдо готовили в постные дни.

Разновидностью данного яства является домашняя лапша. В постные дни при замешивании теста ее готовили без добавления яиц. В обычные дни тесто замешивали на яичных желтках. Лист теста тонко раскатывали, укладывали его на полотно или бумагу, слегка подсушивали. Затем его скатывали в рулон, нарезали на 2–3 одинаковых по размеру куска, тонко раскатывали и нарезали соломкой. Лапша, замешанная на яйцах, в готовом виде подавалась на праздник или в определенные дни календарного и семейного цикла вместе с кусками мяса (баранины, свинины, птицы). По всей территории Бессарабии это блюдо обозначается лексемой *tostaci* (Джурджулешть, Чукур-Минжир, Александру-Иоанн-Куза, Борогань, Тараклия-де-Салчи, Фынтыница, Требесоуць, Маркауць) или *tăieței* (Александру-Иоанн-Куза, Кышлица-Прут).

У молдавского населения данного региона было принято готовить и мучные изделия, жаренные в масле: *chirdele*. Однако этот термин нам удалось зафиксировать только в одном селе (Тартул-де-Салчи)². Как правило, это блюдо представляло собой пончики из дрожжевого теста, жаренные в растительном масле или животном жире.

Использование жиров и масел зависело от времени года. Летом обычно жарили на растительном масле, а зимой и осенью – в жире, который запасали впрок.

Жарению в большом количестве жира подвергалось лакомое блюдо под названием *uscatele* (хрустики, хворост) (Кышлица-Прут, Чукур-Минжир). В селе Александру-Иоанн-Куза

данное блюдо называется *orientale*. По традиции тесто замешивали на яичных желтках, добавляли немного соды, погашенной уксусом, и 2–3 ложки водки или коньяка. В прошлом в случае отсутствия спиртных напитков использовали самогон, приготовленный из фруктов (слив, винограда).

К лакомствам относится творог, испеченный на первом молоке отелившейся коровы (*coraslă*). В пшеничную муку добавляли большое количество молока, яичные желтки и сахар (по вкусу). Но, как правило, само молоко (молозиво) было сладким на вкус, и поэтому некоторые хозяйки не добавляли сахар, а только яйца.

Изделия из жидкого теста. Из жидкого теста готовят блинчики: *blinle* (Кышлица-Прут, Чукур-Минжир, Башкалия, Бранешть, Требесоуць, Маркауць), *clătite* (Александру-Иоанн-Куза, Борогань, Джурджулешть). Для приготовления этих изделий в муку добавляли яйца, соль, сахар. Консистенция массы для приготовления блинов могла быть совсем жидкой – тогда из нее готовили тонкие блины на всю сковороду, и более густой – для приготовления оладий. В зависимости от вкуса в оба вида блинов добавляли сахар. Из тонких блинов готовили изделия с различными начинками: творогом, смешанным с сахаром, повидлом, измельченной отварной начинкой с жареным луком, мясным фаршем, предварительно прожаренным на растительном масле. Такое изделие называется «налистники» и употребляется также украинским и болгарским населением.

Из теста с более густой консистенцией на кислом молоке готовили оладьи: *lalangătele* (Кышлица-Прут), *nalangăti* (Тараклия-де-Салчи, Александру-Иоанн-Куза), *malangăti* (Борогань), *turnățele* (Чукур-Минжир, Борогань). В традициях питания гагаузов встречается аналогичное мучное изделие с подобным названием *lalangi* (Никогло, 2004, 70).

Изделия с начинкой. Значительное место в традициях питания молдаван занимают мучные изделия с начинкой. В зависимости от вида изделий виды начинки были весьма разнообразны. Однако доминирующее положение занимали молочные продукты: *brânză de vacă*, *brânză de oaie* (коровья или овечья брынза).

Национальной особенностью молдавской кухни является приготовление плачинты

(*plăcintă*). У южных молдаван на данный момент нами зафиксировано два вида этого изделия, отличающихся друг от друга по форме. Традиционными видами плачинты является изделие в виде жгута (*învârtită*) и из присобранного теста. В первом случае пресное тесто, в которое добавляли яйцо, тонко раскатывают и посыпают творогом или измельченной брынзой, смешанной (в зависимости от сезона) со свежим зеленым луком и укропом. Затем скатывают в рулон и выкладывают на противень, смазанный растительным маслом или жиром. Когда изделие почти готово, его сверху смазывают взбитым яйцом.

В другом случае тонко раскатанный лист теста посыпается начинкой из брынзы или творога, накрывается другим листом. Как правило, хозяйки пальцами обеих рук с двух сторон собирают изделие и придают ему форму «гармошки». В конце плачинту заливают сметаной, смешанной с яйцами и солью. В прошлом за неимением сметаны хозяйки использовали кислое молоко. Данный вид плачинты, как показало исследование, распространен только на юге Молдовы. На севере и в центральной части в исследуемых селах (Бранешть, Требесоуць, Маркауць) обозначенная разновидность плачинты не зафиксирована. На юге республики этот вид обозначается термином *plăcintă* (Джурджулешть, Кышлица-Прут, Чукур-Минжир, Александру-Иоанн-Куза). В селе Борогань это мучное изделие носит название *plăcintă grasă*. Традиция приготовления сырного пирога, залитого сметаной, характерна для гагаузов (*kivirma/kaymaklı/pide*) и болгар (*милина, баница*) Молдовы и для населения Болгарии (Николо, 2004, 81-82).

Излюбленными мучными блюдами являются изделия с начинкой из тыквы. Способы приготовления данных изделий аналогичны предыдущим видам плачинт, описанных нами выше. Для обозначения этого изделия почти во всех селах Молдовы употребляется название *plăcintă cu bostan* и лишь в селе Александру-Иоанн-Куза – *liubenita*.

Изделие с начинкой из капусты называется *plăcintă cu curechi (varză)*. В отличие от сырного пирога, его готовят исключительно в форме вертуты (*învârtită*). Гораздо реже начинку делали из картофеля-пюре, повидла. На севере и в центре, по нашим наблюдениям, мучные изделия с капу-

стой, картофелем, повидлом и яблоками использовались гораздо чаще, чем на юге страны. На севере Молдовы (как у украинцев, так и у молдаван) распространены изделия с начинкой из пассерованного лука, свеклы (*învârtită cu ceapă, învârtită cu sfeclă*). Подобные блюда, по наблюдениям В. Яровой, являясь признаком крайней бедности, уже вышли из употребления (Яровая, 1990, 132). По нашим наблюдениям, мучные изделия с луковой начинкой остаются популярными и в настоящее время.

Необходимо отметить, что на юге на Рождество и Старый Новый год готовили особый вид плачинты под названием *plăcintă cu noroc* (Джурджулешть, Кышлица-Прут, Тараклия-де-Салчи, Чукур-Минжир, Александру-Иоанн-Куза, Борогань, Башкалия). В селе Александру-Иоанн-Куза наряду с упомянутым названием используется *biuriuc cu bilețele*. Данный вид плачинты применяется для гадания «на счастье». По традиции в нее запекали различные предметы, обозначающие различные виды животных (овцу, козу, птицу), или бумажки с названиями этих видов животных. Готовое изделие разрезали на несколько частей (по количеству домашних), которые разбирали члены семьи. Считалось, что если кому-то достанется предмет, обозначающий овцу, то он будет богат большим количеством овец, и т. п.

К изделиям с начинкой относятся *vărzari* – пресные лепешки круглой формы с тыквой (Тараклия-де-Салчи, Борогань, Башкалия). По традиции раскатывают небольшие круги теста, помещают в середину начинку. По кругу от середины на тесте делают надрезы, а затем растягивают отделенные части, чтобы ими можно было покрыть начинку и закрепить растянутый лист. Мучные изделия в виде обыкновенных пирожков, начиненных мелко нашинкованной капустой, называются *pirojoace* (Кышлица-Прут) или *chiroște cu curechi* (Борогань). Их готовят из дрожжевого теста. Этот же элемент зафиксирован на севере и в центре Молдовы (Требесоуць, Фынтыница).

Из дрожжевого теста готовят *pesmet* – своеобразные булочки с начинкой из брынзы (Кышлица-Прут, Джурджулешть). Аналогом данного блюда в других селах являются *pâmpuști* и *piroști cu brânză*. Дрожжевое тесто нарезают на порционные куски небольшого размера, которые выкладываются на противень, смазан-

ный растительным маслом или жиром. Затем каждый кусочек теста сверху придавливается пальцем для того, чтобы в середине образовалась лунка. В эту лунку помещается небольшое количество творога или брынзы. В конце изделие заливается сметаной, смешанной с яйцами и выпекается в печи или в духовом шкафу.

Оригинальное блюдо зафиксировано в селе Александру-Иоанн-Куза. Оно представляет собой изделие с начинкой из халвы или повидла в виде тонких палочек – *flueraşii*. Думается, что название данного блюда отражает аналогию с формой флуера – национального молдавского духового инструмента. Мы можем предположить, что это яство аналогично украинскому мучному изделию *струдель*, которое готовят с повидлом и маком (Nicoglo, 2012, 16).

Весьма распространенными в данном регионе, как, впрочем, и по всей Молдове, являются вареники. Это блюдо обозначается на юге различными терминами: *colţunaşi* (Джурджулешть, Тараклия-де-Салчи, Александру-Иоанн-Куза, Борогань, Башкалия), *varenichi* (Кышлица-Прут), *rupţi* (Чукур-Минжир) – ленивые вареники. На севере и в центре также употребляется термин *colţunaşi* (Бранешть, Требесоуць, Маркауць, Фынтыница).

К изделиям из пресного теста относятся лепешки с начинкой из брынзы, жаренные в большом количестве растительного масла – *ghiozloomeli* (Тараклия-де-Салчи), *ghizloomeli* (Чукур-Минжир), *ghezlemele* (Александру-Иоанн-Куза), *ghizolomele* (Борогань), *ghizlomele* (Башкалия). На севере и в центре данное название не зафиксировано.

Как правило, пресное тесто разрезается на небольшие порционные куски, каждый из которых раскатывается. На него выкладывается начинка из брынзы. Изделиям придается полукруглая форма. Иногда эти изделия готовят без начинки. В этом случае куски теста просто раскатывают, обжаривают в масле и посыпают в конце перед подачей на стол сахаром и молотыми орехами. Название данного блюда (*ghiozoniici*) созвучно с термином *ghizloomeli*.

Из сдобного теста к праздникам (пасхальным) изготавливали пасхальный кулич (*pască*). Для приготовления кулича от хозяйки требуется несколько необходимых условий: хорошая печь, хорошие дрожжи, корыто для замешивания, лопата для извлечения готового из-

делия из печи, форма для выпекания, хороший и длительный замес теста. Приготовление его было настолько важным делом, что, по словам румынского этнографа М. Лупеску, «тот, кто не имеет хорошей печи, должен идти к родственникам или родителям и выпекать пасху там» (Lupescu, 2000, 136). По традиции, пасхальный кулич начинают выпекать в четверг (Великий четверг – *Joia Mare*), продолжают печь в пятницу, субботу. Технология его приготовления у молдаван совпадает с таковой у других народов юга Молдовы. В муку добавляются дрожжи домашнего приготовления или купленные в магазине, большое количество яиц и сахара. Многие респонденты отмечали, что чем больше яиц будет в куличе, тем он вкуснее. Однако не у всех изделие получается очень сладким. На наш взгляд, это обусловлено личными вкусовыми предпочтениями каждой хозяйки. Тесто для кулича замешивается на молоке с добавлением небольшого количества воды. В прошлом в семьях с небольшим материальным достатком вместо молока использовалась вода. Для того, чтобы тесто не прилипло, руки смазывали периодически гусиным или свиным жиром. Перед посадкой в печь по традиции над куличом творили крестное знамение, одновременно вытягивая уголки губ внутрь и издавая причмокивающий звук. Эти действия производились с целью обеспечить хорошую выпечку изделия. В печь обычно помещали несколько форм с тестом. Количество куличей, выпекаемых в этот период, зависело от количества домочадцев. Пасхальные куличи, приготовленные непосредственно на Пасху, оставались вплоть до дня Вознесения (*Ispasul*). Если их съедали, то выпекали заново, так как сам праздник Вознесения не может обойтись без этого атрибута. Кроме сдобного пасхального кулича пекли небольшие изделия в виде булочек (*cozonacii*). Их выпекали также и к другим праздникам (Рождество, день Св. Василия, на праздники семейного цикла). Принцип их приготовления такой же, как и пасхального кулича. Иногда хозяйки отделяли кусок теста, предназначенного для его выпекания, специально для того, чтобы приготовить из него несколько *cozonacii*.

Лексемой *pască* обозначали еще специальный пасхальный хлеб, с начинкой из сладкого творога. Это изделие было чуть менее сладким, чем пасхальный кулич. Однако в по-

следнее время данный вид пасхального изделия готовят не так часто. Обязательным остается приготовление сдобного пасхального кулича (Джурджулешть, Кышлица-Прут, Александру-Иоанн-Куза, Чукур-Минжир, Башкалия). В селе Борогань наименованию *pască* в значении «пасхальный кулич» соответствует слово *cozonac*, а лексеме *cozonacii* в значении «сдобные булочки» – название *covrigi*.

В пасхальные праздники готовят сдобные рулеты с начинкой из различного вида повидла (сливового, яблочного), варенья (розового, вишневого). Информаторы не раз отмечали, что в рационе питания рулеты появились примерно во второй четверти XX в.

Все изделия из дрожжевого теста выпекают с помощью домашних дрожжей. Как правило, во время приготовления хлеба кусок дрожжевого теста делят на небольшие порционные куски, обваливают в кукурузной крупе и высушивают на печи или на солнце. Их используют как полноценные дрожжи для приготовления различных мучных изделий. Нами было зафиксировано два варианта названий: *turtișoarele* (Кышлица-Прут, Джурджулешть, Борогань, Башкалия, Александру-Иоанн-Куза), *botcală de casă* (Чукур-Минжир), *butcăluțe* (Фынтыница).

Из дрожжевого теста довольно часто готовят пончики. В этом случае также существует две разновидности этого изделия. Одна представляет собой пончики из теста, смешанного с творогом, жаренные на сковороде или в чугунок в большом количестве масла / жира, другая – жареные пончики – сдобные шарики круглой формы, но без творога. В названиях данного изделия наблюдаются локальные различия: *gogoășe* – пончики без творога (Кышлица-Прут, Тараклия-де-Салчи), *gogoșele* – пончики с творогом и с сахаром (Кышлица-Прут), *zărzărei* – пончики без творога (Чукур-Минжир), *gogoși* – пончики без творога (Александру-Иоанн-Куза), *gogoășe* – пончики без творога (Борогань), *zărzără* – пончики без творога, поливаются сверху медом (подаются на куматрию) (Бор.), *zărzărei* – пончики с творогом и без него (Башкалия). В центральной зоне: *perișoare* – пончики с творогом (Бранешть) и на севере – *cocoloși* – пончики с творогом (Фынтыница), *gogoășe* – картофельные пончики (Требесоуць), *gogoășe* – изделия из творога в виде оладий.

Крупяные виды пищи

Крупяные виды пищи занимают второе место в рационе питания молдаван не только южного региона Молдовы, но и на севере и в центральной части. Вначале мы рассмотрим блюда односоставные, приготовленные исключительно из круп, но без мясных добавок, а затем – сложносоставные, с добавлением мяса.

Односоставные блюда. К односоставным блюдам относятся различные виды каши: *cașă* – каша на молоке из любой крупы (кукурузной, ячневой, пшеничной, рисовой, гречневой). Данное слово бытует во всех южных селах (Кышлица-Прут, Джурджулешть, Бурлаки, Тараклия-де-Салчи). В селе Александру-Иоанн-Куза распространена лексема *terci* – в значении «каша из кукурузной или другой крупы». Аналогичное название *cașă* – бытует на севере и в центре (Требесоуць, Маркауць, Бранешть). Кашу готовят обычным способом: варят в подсоленной воде и при подаче на стол сдабривают луком, жаренным на сковороде. Довольно часто ее готовят на молоке с добавлением сахара. Обрядовым видом пищи (на церковные праздники и обряды семейного (похоронно-поминального) цикла) является *colivă* – каша из целых зерен пшеницы сорта *arnaut* с добавлением изюма, орехов и др.

Самым популярным видом пищи для молдаван была и остается мамалыга (*mămăliga*). По традиции, по мере закипания в чугунок с водой постепенно подсыпается кукурузная крупа и варится до полной готовности. Готовая мамалыга вываливается на стол и разрезается ниткой. Как правило, мамалыгу едят с тертой брынзой, со свинными выжарками, кислым молоком или сметаной, яичницей (*scrob*), в которую (на севере и в центре Республики Молдова) в процессе жарения добавляют жидкую кукурузную кашу. Излюбленной приправой к мамалыге является чесночный соус (*mujdei*). В традициях питания пастухов любимым блюдом являлись жаренные на растительном масле колобки из холодной мамалыги, начиненные тертой брынзой (*urs*) (Фуртунэ, 1989, 48).

Сложносоставные блюда. К сложносоставным блюдам относится каша с мясом (*terci cu carne, cașă cu carne*). В этом случае кашу варят вместе с мясом. При этом вначале отваривают куски мяса, а затем в бульон добавляют крупу. Чаще всего это блюдо готовят из пшеничной,

ячневой и рисовой крупы. Реже в пищу употребляют пшено и гречку. Однако во второй половине XX в. в рацион питания начала входить гречневая крупа, которую население данного региона покупает на рынке. В разряд сложно-составных блюд входит *plov* (плов). Мясо предварительно прожаривается вместе с луком и морковью, затем добавляется томат-паста (или свежие помидоры). Чуть позже вместе с этой смесью поджаривают рис. В полученную массу добавляют соль, молотый перец и заливают водой, в конце – различные приправы (петрушку, укроп, а иногда и мяту).

К этой же категории относятся голубцы *sarmale* (Кышлица-Прут, Джурджулешть, Александру-Иоанн-Куза), *găluști* (Тараклия-де-Салчи, Чукур-Минжир, Борогань, Башкалия), приготовленные из виноградных или капустных листьев, реже – из листьев мать-и-мачехи, а также из перца. Чаще всего используют виноградные листья и листья кислой капусты. Из свежей капусты голубцы готовят гораздо реже, но если такое случается, то их заливают кислым квасом (*borș cu putină*). Некоторые хозяйки добавляют в рис пшеничную крупу. Особенностью приготовления голубцов является то, что крупу предварительно поджаривают в масле вместе с луком и морковью. Мелко нарезанные кусочки мяса также прожаривают и добавляют в рис или кладут в лист отдельно – немного риса и один кусочек мяса. С появлением в крестьянском быту мясорубок, мясо для голубцов перемалывают, поджаривают в большом количестве масла и смешивают с рисом. Различаются *găluște (sarmale) de frupt* (голубцы с мясом) и *găluște (sarmale) de post* (голубцы постные), а также «ленивые» голубцы, представляющие собой блюдо, состоящее из смеси риса, капусты и мяса (или без мяса). Приправой к голубцам служит паста из красного перца, приготовленная особым способом. На территории Румынии голубцы готовят с добавлением рыбы (Lupescu, 2000, 120). На севере и в центральной части Республики Молдова издавна бытует традиция готовить голубцы с начинкой из кукурузной крупы (или из смеси пшеничной и кукурузной крупы) с добавлением поджарки из свиного сала и лука (Требесоуць, Маркауць, Бранешть Фынтыница)³. Такой же способ приготовления характерен и для украинского населения указанных регионов (Nicoglo, 2012, 16).

* * *

Южномолдавские традиции приготовления мучных и крупяных блюд разнообразны и обладают локальной спецификой. Во-первых, наблюдаются зональные различия, заключающиеся в наличии специфических элементов, характерных для южного региона с одной стороны, и северных и центральных областей, с другой. Так, использование кукурузной крупы для приготовления голубцов характерно для северной и центральной зон. На юге в рис добавляют исключительно пшеничную крупу. Кроме того, традиции питания южных молдаван обладают и внутрилокальными отличиями. Это отражается в названиях мучных изделий и некоторых блюд. Ряд мучных видов пищи, распространенный у молдаван юга, обнаруживает этнокультурные параллели с традициями соседних этнических групп (болгары, гагаузы). В качестве таковых можно назвать *lalangâtele/malangâti/nalangâti* (ср. гаг. *lalangi*), *uscatele (gevrek)*, *ghizlomeli/ghiozlomeli/ghetzlemele/ghizolomele* (ср. гаг. *gözlemä*). В результате этнокультурных контактов с другими этническими общностями в терминологии молдавской системы питания появились лексемы тюркского происхождения (*ghizlomeli, sarmale*) (Никогло, Яровая, 2000, 114-115). У гагаузов, наряду с тюркскими названиями бытуют романские (*placintă, turtă, gogoloș*). В целом, традиции питания южных молдаван гораздо ближе к гагаузским и болгарским, чем к традициям своих соотечественников, проживающих на севере и в центре республики.

Список сел и респондентов

С. Джурджулешть (2003): Белекчи Анна, 1949, молдаванка, православная; Фриджей Е., 1934, молдаванка, православная; Чорба Д., 1925, молдаванка православная; Руфа Г., 1962, молдаванин, православный; Шкуря И., 1974, румын (местный священник).

С. Кышлица-Прут (2003): Журкэ М., 1958, молдаванка, православная; Кирица А., 1926, молдаванка, православная; Некулэ М., 1916, молдаванка, православная; Кирица А., 1950, молдаванка, православная; Стэнилэ В., 1938, молдаванка, православная; Стэнилэ А., 1936, молдаванка, православная; Богдан И., 1976, молдаванин (местный священник); Марин С., 1943, гагаузка (род. в с. Чешмикей), православная.

С. Александру-Иоанн-Куза (2003): Кирица А., 1928, молдаванка, православная; Кирица Д., 1928, молдаванин, православный; Ницэ Е., 1923, молдаванка, православная;

С. Тараклия-де-Салчи (2003): Букулец Т. К., 1971, молдаванка (род. в Кагуле); Яковенко К., 1925, молдаванка, православная; Бундука В., 1951, молдаванка, православный; Букулец З., 1933, молдаванка, православная; Бутнару В., 1924, молдаванка, православная.

С. Бурлаки (2003): Иризан М., 1944, молдаванка (род. в Кагуле., живет в Бурлаках с 1963 г.), православная; Михайлук А., 1955, молдаванка (род. в с. Бадикул-Молдовенеск), православная; Керпек В., 1939, молдаванка, православная. Иризан С., 1929, молдаванка, православная.

С. Борогань (2003): Арабаджи О. 1928, молдаванка, православная; Лунгу В., 1949, молдаванка, православная; Нашу В., 1938, молдаванка, православная.

С. Чукур-Минжир (2003): Чернова Е., 1935, молдаванка, православная; Сурду А., 1933, молдаванка, православная; Харуца В., 1939, молдаванка, православная; Цепордей А., 1928, молдаванка, православная.

Примечания

¹ Сведения, представленные в настоящей статье, являются действительными только для тех населенных пунктов, в которых автор проводил полевые исследования.

² Данная информация записана со слов респондента Татьяны Букулец, проживающей в с. Тараклия-де-Салчи.

³ По сведениям В. Яровой, наряду с салом поджариваются и кусочки подбрюшины (см. Яровая, 1990, 131).

Литература

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 2004.

Никогло Д. Е., Шабашов А. В., Кысса Е. В. Система питания // Чийшия. Очерки истории и этнографии села Городне в Бессарабии. Одесса, 2003.

Никогло Д. Е., Яровая В. А. Молдавско-гагаузские этнокультурные взаимосвязи (на примере терминологии традиционной кухни) // Вестник Славянского университета. Вып. 4. Кишинев, 2000.

Фуртунэ А. Т. Овцеводство у молдаван в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1989.

Яровая В. А. Взаимовлияния в народной пище молдаван и украинцев северных районов ССР Молдова // Археология, этнография и искусствоведение Молдовы: итоги и перспективы. Кишинев, 1990.

Lupescu M. Din bucătăria țaranului român. București, 2000.

Nicoglo D. Unele particularități ale tradițiilor alimentare din Republica Moldova (în baza investigațiilor de teren) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. XI-XII. Chișinău, 2012.

Rezumat

În prezentul articol, în temeiul datelor de teren culese de autor în satele moldovenești din sudul Republicii Moldova, sunt reflectate particularitățile tradițiilor preparării bucatelor pe bază de paste făinoase și crupe. După cum ne-a arătat studiul în cauză, tradițiile moldovenilor din sudul republicii posedă un specific regional și local. Aceasta se manifestă atât în terminologie, cât și în tehnologia de preparare a unui șir de bucate și produse de patiserie.

Cuvinte cheie: materiale de teren, sat moldovenesc, specific local, specific regional, produse de panificație, bucate din cereale/crupe.

Резюме

В данной статье на основе полевых материалов, собранных автором в молдавских селах юга Республики Молдова, рассматриваются особенности традиций приготовления мучных и крупяных блюд. Как показало исследование, традиции южных молдаван обладают региональной и локальной спецификой. Это проявляется как в терминологии, так и в технологии приготовления ряда мучных изделий и блюд.

Ключевые слова: полевые материалы, молдавские села, локальная специфика, региональная специфика, мучные блюда, крупяные блюда.

Summary

On the basis of the field data collected by the author in the Moldavian villages in the South of the Republic of Moldova, the article considers the peculiarities of cooking traditions regarding flour and cereal dishes. The study showed that the traditions of southern Moldovans have regional and local specificity. It is reflected in terminology and the technology of preparation of a number of flour products and dishes.

Key words: field materials, Moldavian villages, local specificity, regional specificity, flour dishes, cereal dishes.

**PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ**

Ivan DUMINICA

**HAGIALĂCUL BULGARILOR BASARABENI LA LOCURILE SFINTE
ÎN SEC. AL XIX-LEA**

Religiozitatea bulgarilor este confirmată prin mărturii și izvoare contemporane, care servesc drept dovadă a faptului că acest popor dintotdeauna a fost devotat ortodoxismului. Anume suprimările religioase au constituit unul dintre factorii care au dus la imigrarea bulgarilor în Basarabia la sfârșitul sec. al XVIII – începutul sec. al XIX-lea. O trăsătură importantă a caracterului lor religios a fost obiceiul de a călători pentru închinare în locurile sfinte, la început în Kiev și la Muntele Athos, iar de la sfârșitul sec. al XIX-lea – la Ierusalim (Стойков, 1911, 42). Călătoria purta denumirea de „hagialăc mic” și se considera, în rândurile imigranților transdanubieni, un lucru sfânt. Iar cei care vizitau locurile sfinte erau cunoscuți, de acum înainte, sub numele de „hagi” sau „hagiu”, adică pelerin. Acest nume le rămânea până la moarte.

În istoriografie, subiectul pelerinajului bulgăresc și-a găsit reflecție în lucrările savanților bulgari. Primul care a atins această temă în istoriografia bulgară a fost Nicola Naciov, el a publicat amintirile pelerinilor care au vizitat locurile sfinte (Начов, 1906). Iar în istoriografia română, Mihail Ciachir, în articolul său consacrat descrierii și caracteristicii simțului religios al găgăuzilor, atrage atenție, printre altele, și pelerinajului în rândurile imigranților transdanubieni (Ciachir, 1934, 21-28). În 1936, istoricul S. Bobcev publică două lucrări în care analizează factorii istorici și sociali ce au adus la apariția acestui fenomen la bulgari (Bobcev, 1936a; Bobcev, 1936 b). La rândul său, Ivan Hadjiiski, în urma studierii amănunțite a acestui fenomen, ajunge la concluzia că pelerinajul a schimbat mentalitatea bulgarilor epocii Renașterii, pentru că în timpul călătoriei care dura, în unele cazuri, aproape un an, ei vedeau oameni, orașe și tradiții noi (Хаджийски, 1974, 489). Laturile social-economice ale peleri-

najului au fost analizate de H. Gandev (Гандев, 1976), S. Dimitrov (Димитров, 1980), R. Radkova (Радкова, 1980, 194). În anii 1985 a fost editată, iar în 1995 reeditată o lucrare fundamentală, care a cuprins integral informațiile din istoriografie și pe cele din memorii, ce aduc o lumină asupra fenomenului de hagialăc (Книга., 1995).

Trecând în revistă lucrările menționate mai sus, constatăm că nu există operă științifică ce ar prezenta măcar fragmentar evoluția fenomenului pelerinajului în rândurile bulgarilor basarabeni. Anume acesta va fi subiectul principal în articolul de față.

Din start considerăm necesar să oferim cititorului informații cu privire la originile și primele mențiuni despre acest fenomen la bulgari. Astfel, primele indicii despre pelerinii bulgari datează din perioada anilor 1527–1728, când în documentele din mănăstirea Zografu din Muntele Athos sunt menționate câteva nume ale purtătorilor titlului de hagi, și anume: Radoslav hagi și Sekula din Kosteneț madan, Krăste hagi din Etropole, Dimitraško hagi din s. Cherna reka, Vuka hagi din Rila madan, Iani hagi din Solun, Gavrail hagi din Hilendar, Momchila hagi din mănăstirea „Sf. Treime”, Mladen hagi din Sofia și alții (Иванов, 1970, 493-524).

Obiceiul este preluat din tradițiile islamice. Așa, de exemplu, turcii, sub stăpânirea cărora bulgarii s-au aflat timp de cinci secole, consideră o datorie sfântă, chiar o obligație de a vizita orașele sfinte mahomedane Meca și Medina.

Fiind supuși bisericii ortodoxe ruse, bulgarii basarabeni nu vedeau o problemă în a vizita locurile sfinte, dimpotrivă. Pe de altă parte, unii confrăți ai acestora de pe pământurile bulgare, fiind afectați de problemele bisericii greco-bulgare, vedeau în pelerinajul la Ierusalim cheltuieli bănești pentru întreținerea clericilor greci¹.

Cuvântul hagiu avea un sens anumit, care acorda posesorului, în afară de unele favoruri, și

anumite obligațiuni. Sursele din acea perioadă ne arată că persoana respectivă nu trebuia să fie săracă, pentru ca oamenii să nu o ia în derâdere. Hagiul trebuia să fie evlavios și să nu fie bețiv sau mincinos, să nu aibă datorii. Dacă ultimul comitea anumite nelegiuiri, oamenii spuneau: „s-a dus în hagiâlăc cu două păcate, dar s-a întors cu 20” (Маджаров, 1929, 24).

De obicei, capul familiei își lua cu sine copiii, dar numai pe cei de genul masculin. Fata putea să devină hagiită, dar numai după căsătorie, când mergea în pelerinaj împreună cu soțul său. În acest caz, la numele ei la fel se adăuga titlul de hagi, de exemplu: hagi Maria sau hagi Irina. În cazul în care soția rămânea acasă, ei oricum i se adăuga acest titlu, dar fără nume. Trebuie să menționăm că un băiat de rând nu își permitea moral să facă curte hagiitei.

Cauzele ce au adus la amplificarea acestui fenomen sunt următoarele: în primul rând, spiritul religios al bulgarilor, care considerau o datorie sfântă de a vizita locurile unde s-a născut și a murit Hristos; în al doilea rând, politica Imperiului Otoman, care obliga Patriarhia din Ierusalim să achite Constantinopolului diferite dăjdii. Starea financiară a Patriarhiei a constituit una din premisele care au stimulat pelerinajul în locurile sfinte în rândurile enoriașilor creștin-ortodocși (Данова, 1979, 43-51). Această instituție bisericească începe să se asemene cu Vaticanul, care în Evul Mediu, vindea indulgențe contra bani. Doar că în Ierusalim, rolul ultimelor îl juca un document special emis de către Patriarh, care era o dovadă a faptului că purtătorul lui a fost pelerin; în al treilea rând, pelerinajul a luat amploare determinat fiind și de dorința bulgarului simplu de a se ridica pe treapta socială, știm că turcii aveau o atitudine tolerantă față de cei care vizitau locurile sfinte. Din acest motiv, titlul de hagi purta un anumit sens și uneori era comparat cu titlul de baron (Шишманов, 1965, 304) sau sir (Маджаров, 1929, 33). Interesant este faptul că titlul de hagi era folosit în primul rând pentru a le da de înțeles străinilor, în cazul nostru turcilor, că purtătorul său este pelerin. Nu întâmplător, D. Palaveev afirma următoarele: „Arabul și cel din Buhara, care se află în Kair, nu cunosc proveniența mea, nici naționalitatea. Dar atunci când vor auzi titlul de hagi, ei vor privi cu alți ochi la mine. Titlul este un pașaport care deschide cu ușurință ușile” (Книга., 1995, 14).

Al treilea factor de popularizare a hagiâlăcului a fost cauzat de dorința bulgarilor de a fi recunoscuți și stimați de turci, dar și de a se afirma în fața ultimilor (Априлов, 1968, 135). Nu întâmplător, ei achitau sume enorme numai pentru dreptul de a lăsa un mesaj pe peretele unei mănăstiri din Ierusalim, de exemplu: „Aici a fost Haji Nicolo”. Pe de altă parte, nu putem trece cu vederea cauzele sociale ale pelerinajului. Astfel, bulgarii, care se aflau de mult timp sub stăpânirea otomană ce prevedea anumite restricții, tindeau să viziteze orașe, biserici noi și să vadă alți oameni, să se familiarizeze cu cultura străină și să audă relatări interesante pe care ar putea să le povestească consătenilor lor.

Apare o întrebare logică: cine putea să fie hagi în condițiile menționate anterior? Aici trebuie de menționat, în primul rând, că o astfel de călătorie ce dura un an, iar uneori un an și jumătate, era costisitoare și foarte periculoasă. Pentru a se alimenta, a închiria o cameră și paznici care îl vor păzi în drum spre Ierusalim, pentru a cumpăra iconițe și alte astfel de lucruri, pelerinul trebuia să aibă cu sine cel mai puțin 20.000 de groși, sumă echivalentă cu o avere destul de mare (Табаков, 1912, 189). Rezultă că cel care dorea să întreprindă o călătorie trebuia să fie bogat. În multe cazuri, aceștia erau comercianți, care și-au extins afacerea în câteva orașe. Bulgarii nu mergeau niciodată direct în Ierusalim. De obicei, ei se rețineau pentru câteva luni în Constantinopol sau cum îi mai ziceau, Țarigrad, unii vizitau Egiptul și numai după aceasta se îndreptau spre Palestina.

Din prima jumătate a sec. al XIX-lea nu avem informații clare despre „hagiâlăc” în rândurile bulgarilor basarabeni. Dar cert este faptul că bulgarii au continuat, și după imigrările la nord de Dunăre, să viziteze locurile sfinte. Astfel, avem scurte note de pelerin din anul 1820, ale negustorului bulgar Hagi Nicolau din orașul Tetovo, familia căruia în vara anului 1786 a imigrat în Craiova. El a călătorit în total 13 luni și 12 zile, vizitând Muntele Athos, Palestina și Muntele Sinai, Cairo, Ciprul, Constantinopolul, înapoiindu-se apoi, pe mare, la Galați. Călătoria a fost anevoioasă și costisitoare, dar Nicolau, care cunoștea limba greacă și, probabil, puțin turca, s-a descurcat bine până la urmă, având ce povesti urmașilor până la sfârșitul vieții (Ploșor, 1926, 110).

Cu referire la a doua jumătate a sec. al XIX-lea avem un exemplu demonstrativ din colonia

Ciișia. În 1860, în cadrul adunării obștei satului au fost audiate solicitările a 13 bulgari care doreau să viziteze Muntele Athos (Червенков, 2005, 223-224). După ce autoritățile administrative au verificat dacă aceștia nu au datorii și nu a săvârșit crime, li s-a dat câte un un pașaport cu care ei puteau să părăsească Imperiul.

Înainte de plecare, toți pelerinii se adunau la biserica satului și primeau binecuvântarea preotului-paroh. După aceasta, toți consătenii le dădeau obolul, ca aceștia să aprindă o lumânare la Mormântul Domnului. Apoi îi petreceau pe călători până la hotarele satului.

Cu ajutorul unor amintiri scrise de pelerinii bulgari despre călătoriile la locurile sfinte, putem să reconstruim drumul acestora spre Ierusalim și înapoi spre casă.

Mulți pelerini ajungând la un oraș-port pe lângă mare se opreau să înnopteze într-o casă unde se dădeau în chirie odăi. Deseori acestea erau fără paturi, doar pereții goi și podeaua care era din bambus, ca să nu se poată înmulți puricii. Când călătorii intrau în odaie, servitorii stropeau podeaua cu apă, pentru a împrospăta încăperea (Маджаров, 1929, 37). Dimineața, dacă timpul pe mare era prielnic, călătorii își încărcau bagajele pe navă. Deși drumul spre Istanbul era parcurs repede, acesta era și periculos. Uneori, din cauza timpului rău și a vechimii navei, corăbiile se duceau la fund. Ajuns în capitala Imperiului, pelerinul închiria din nou un apartament, pentru câteva săptămâni. În acest timp, el vizita cartierele turcești și piața, unde deseori își întâlnea confracții, cu care purta discuții despre soarta bulgarilor de pretutindeni. Mai apoi, pelerinul lua corabia spre orașul-port Jaffa. De regulă, pe mal, turcii îi întrebau pe nou veniți ce religie împărtășesc. Dacă pelerinii răspundeau că sunt bulgari-orodocși, aceștia erau duși la o mănăstire grecească, unde petreceau noaptea. Pentru gazdă, pelerinii plăteau 30-40 de groși (Начов, 1906, 32).

Dimineața, grupul de hagioi din care făceau parte uneori chiar 50-100 de oameni închiria cămile pentru femei și măgari pentru bărbați și forma o caravană. Erau angajate și straje, care trebuiau să-i păzească pe călători de tâlhari. După 15 kilometri parcurși, călătorii se opreau în satul Ramle, situat la o distanță de 38 km de Ierusalim. Acolo erau cazați într-o mănăstire, unde plăteau pentru hrană și chirie. Dis de dimineață, porneau la drum, ca să ajungă

la amiază în orașul sfânt. Deseori, se întâmpla pe drum să stea arabi cu cerșitul. Astfel, putem întâlni în notițele unor călători următoarea mențiune: „se părea că jumătate din populația acestei regiuni se întreține din cerșit” (Книга..., 1995, 64). Alții vindeau apă la prețuri mari, iar uneori, dacă pelerinii refuzau să o cumpere, comercianții aruncau cu pietre în ei (Начов, 1906, 34).

Așadar, după o călătorie anevoioasă, bulgarii intrau în Ierusalim. Acolo erau conduși prin stratele înguste, acoperite cu pietriș, spre clădirea Patriarhatului, unde plăteau câte o liră pe zi pentru o odaie în mănăstire și pentru mâncare. Apoi, intrau într-o încăpere unde stăteau la coadă așteptând ca un episcop, în numele patriarhului, să le spele picioarele cu apă dintr-un lighean. Femeilor li se spălau doar mâinile (Начов, 1906, 19). Când ceremonia era încheiată, enoriașii achitau o taxă anumită clericilor. A doua zi, odihniți deja, pelerinii mergeau să viziteze locurile unde Iisus Hristos și-a petrecut ultimele zile din viață.

După câteva săptămâni, grupul de hagioi angaja din nou paznici și se îndrepta spre râul Iordan. Înainte de a intra în râul sfânt, pelerinii îmbrăcau cămăși albe, în care urmau să fie înmormântați când mureau. Creștinii considerau acest ritual drept al doilea botez. Din râu luau cu sine apă, pe care o împărțeau acasă oamenilor bolnavi, care trebuiau să o bea pe stomacul gol (Маджаров, 1929, 43).

Până la sărbătoarea Duminicii Sfinte, creștinii pregăteau cadouri, pe care urmau să le împartă oamenilor din satul natal. Tot atunci, ei comandau „ierusalimul”, un fel de document în care deseori erau reprezentate scene ale Judecării de Apoi. Acest document constituia o dovadă a faptului că deținătorul era hagio. Până la mijlocul sec. al XIX-lea, acest act se emitea în limba greacă. Ulterior, mai mulți bulgari, susținând schisma bisericii, au cerut ca „ierusalimul” să fie emis în limba slavonă. Cercetătoarea bulgară N. Danova califică acest document drept un fel de indulgență pentru iertarea păcatelor posesorului său². În opinia sa, acest act nu poate fi considerat drept o dovadă clară a faptului că a fost săvârșit pelerinajul, pentru că există alte documente ce demonstrează că, unii pelerini cumpărau astfel de gramote și pentru confracții lor care nu au fost niciodată în Ierusalim. La rândul său, specialistul în drept bisericesc grecul H. Papastatis consideră că motivul emiterii acestor

documente trebuie căutat în reacția Bisericii Ortodoxe îndreptate împotriva patriarhului progresist Chiril Lukaris (1572–1638)³. Acest document era și pentru cei vii, și pentru cei morți, care au fost sau nu supuși pedepsei bisericești. Autorul încheie că inițial, „ierusalimul” se acorda credincioșilor gratis (Papastathis, 1974, 195). În acest context, putem constata că, „ierusalimul” nu era doar o dovadă a faptului că pelerinul a vizitat locurile sfinte. În percepția credinciosului de atunci, acest document avea o semnificație deosebită, deoarece în el era scris numele său. În mentalitatea pelerinului, acest lucru conta mult. Cel care niciodată nu a ieșit mai departe de câteva zeci de km de satul său, vizitând Ierusalimul își schimba viziunile despre viață și lume. Numele lui în acest document, scris pe lângă semnătura patriarhului, semnifica un fel de ridicare pe treptele ierarhiei sociale, dar și o dovadă a faptului că el a văzut cu ochii săi locurile unde a trăit și a murit Iisus Hristos, iar acest lucru schimba și atitudinea consătenilor față de pelerin.

Revenind la pelerinii din Ierusalim, trebuie de menționat că, în decursul Săptămânii Sfinte, creștinii ortodocși țineau post și faceau rugăciuni. Izvoarele ne arată că în acea perioadă, se considera hagiul cel care s-a scaldat în râul Iordan, a primit „patenta” de la Patriarhat, a cumpărat „ierusalimul”, a fost în biserică „Sfântului Mormânt” în ziua Învierii Domnului, și a văzut personal focul haric – „Nur”, care iese din mormântul fiului lui Dumnezeu. Cuvântul „Nur” a fost preluat de la arabi și înseamnă foc⁴.

Pelerinii ocupau locuri în biserică încă în ziua Marii Sâmbete. Deseori, ei se opreau într-o galerie mare a bisericii, unde puteau să încapă până la 10 persoane, și de unde nu ieșeau până când nu luau Lumina Sfântă. „Chiria” pentru două zile costa 5 lire turcești (Маджаров, 1929, 43).

Paștele [Velikden – I. D.] era ultima etapă a hagiălăcului. Creștinii ortodocși se pregăteau să se întoarcă acasă. Trebuiau să parcurgă același drum plin de pericole, pe care au venit în Ierusalim. Unii pelerini își aminteau că în ziua de luni, Orașul Sfânt deja nu mai era cel din ziua când au venit. Ierusalimul era aproape pustiu. Nu se mai auzeau vorbe în limbile slavone (Маджаров, 1929, 52). În unele cazuri, din motive religioase, pelerinii decideau să parcurgă pe jos distanța dintre Ierusalim și Jaffa.

Pretrecerea și întâmpinarea călătorilor era o mare sărbătoare pentru întreaga colonie, mai ales

dacă aceștia se poziționau pe o treaptă socială înaltă (Кисимов, 1897, 20).

La întoarcere, călătorii erau întâmpinați de întreg satul, sub dangătele clopotelor bisericești. Aceasta se considera prima întâmpinare. A doua era atunci când în biserică îi întâlnea preotul, ținând în mâini Sfânta Cruce și un vas cu agheasmă. În această zi se slujea Te-deum-ul și se urau mulți ani pentru „hagii” (Ciachir, 1934, 23). Anume din acel moment, pe lângă numele propriu-zis li se adăuga titlul „hagi”, care se transmitea și generațiilor viitoare. De aici încolo, până la sfârșitul zilelor, aceste persoane se bucurau de un respect deosebit, la întâlniri li se săruta mâna și la toate adunările ocupau primele locuri, și tot ei primii degustau bucatele la sărbători. După ce „hagiul” era felicitat de consăteni cu primirea noului titlu, el era petrecut cu pompă acasă, unde desfăcea bagajale și le împărțea sătenilor iconițe, cerculețe. Dacă acestea nu erau îndeajuns pentru toți, hagiul le împărțea pietricele și apă din râul Iordan, pământ de la Betleem, frunze uscate, rădăcini și iarbă, ultima numită „mâna Maicii Domnului”. Toate aceste daruri erau păstrate cu grijă în casele coloniștilor, ca niște amulete care îi păzeau de toate relele. Toți consătenii le sărutau mâna, iar rudele le spălau picioarele, care au atins locurile sfinte. Cu această apă se udau apoi florile și coracii (Априлов, 1968, 136). Pelerinii aduceau daruri și pentru biserică satului: steaguri, icoane, relicve și cruci din chiparos. În alte cazuri, preotul-paroh primea în dar o lămâie și un săpun (Маджаров, 1929, 64).

În continuare, „hagii”, care erau în mare parte comercianți, erau chemați în ospetie la colegii de breaslă mai înstăriți, unde povesteau despre cele văzute la Locurile Sfinte. Pentru a demonstra că a fost în Ierusalim, pelerinul arăta epistola, „rugăciunea dezlegătoare” [ierusalim], eliberată lui din cancelaria Patriarhiei din Ierusalim cu pecetea și semnătura Patriarhului (Ciachir, 1934, 23). Totodată, el le arăta rudelor sale și 33 de lumânări, jumătate dintre care erau împărțite clericilor atunci când hagiul era înmormântat, iar cele rămase erau lăsate să ardă lângă pelerin. Când „hagiul” murea, el era acoperit cu mătase din Ierusalim, iar în mâini i se puneau „rugăciunea dezlegătoare”.

Unii „hagii” vizitau Ierusalimul de câteva ori, pentru că aveau bani, dar și pentru a le arăta drumul pelerinilor începători. La rândul lor, cre-

dincioșii care nu aveau posibilitatea să viziteze Locurile Sfinte mergeau la mănăstirile basarabene.

De multe ori, după ce încheia pelerinajul, „hagii” deveneau ctitori de lăcașuri sfinte⁵. Un exemplu demonstrativ în acest sens este Gheorghii Zabunov (1817–1883) din colonia Tvardița⁶. În toamna lui 1860, împrumutând bani de la bogătași și cumpărând un cal, el vizitează mănăstirea „Sf. Ioann din Rila”, după care merge la mănăstirea „Sf. Gheorghe” de la Muntele Athos. Acolo, ascultând poveștile unui călugăr despre faptele sfântului, lui G. Zabunov îi vine ideea de a construi în colonia natală o cișmea (История..., 1990, 4). Întorcându-se în Tvardița în 1862, pelerinul cu ajutorul meșterilor din colonia Comrat construiește pereții în jurul izvorului care se afla lângă colonie. Apoi, cu contribuția bulgarilor, aici a fost pusă icoana Sf. Gheorghe. Apa din acest izvor până în zilele noastre se consideră sfântă și la sărbătoarea Sf. Gheorghe [6 mai], întreg satul se adună aici ca să ia apă acasă. Tot aici veneau bolnavii, pentru a se recupera, și credincioșii care se rugau sfântului, când era secetă, ca să ploaie (Казанакли, 1873, 669; Челак, 2004, 272). De numele lui Gheorghe Zabunov este legat și începutul construcției bisericii noi pe lângă izvorul sfânt, dar preoții din altă biserică a aceleiași colonii au făcut tot posibilul ca aceasta să nu fie terminată. Din această cauză, pelerinul a decis să fie ascet și a săpat în râpă o chilie, în care a trăit până la moarte. Aceasta s-a păstrat până în zilele noastre și este numită de bulgari „gaura lui Sandi” [Sandiuvta dupka]. Spre aceasta duc două căi, una din care, în prezent, este acoperită cu pământ, iar prin alta trebuie să mergi doar târâș un timp, după care urmează să mergi aplecat printr-un tunel de 20 de metri și abia după aceasta nimerești în chilie. În încăperea este un pat confecționat din pământ, care s-a păstrat până în zilele noastre.

În alte cazuri, „hagii” se numărau printre cei care alocuau bani și grâu pentru susținerea bisericilor deja existente. Așa, în 1846 și 1850 găsim numele lui Tivticio Tivcirov Hagi, Constantin Hagioglo, Hagi Stoian, Gancio Hagi, Ivan Dimcirov Hagi, Costandji Hagi și Tanas Hagi. Aceștia se numără printre locuitorii coloniei Bolgrad, care au alocat grâu ce urma a fi vândut și adunați bani pentru construcția ogrăzii Catedralei orașului – centrul administrativ al imigranților transdanubieni⁷.

Tot pelerinii aduceau, pentru bisericile din coloniile bulgare icoane pictate în mănăstiri pentru ocazii speciale. Așa, de exemplu, pentru biserica „Sf. Treime” din colonia Iserlia, la comanda călugărilor din mănăstirea Hilandaru a fost făcută copia icoanei „Maicii Domnului din Athos, care îl ține în brațe pe fiul lui Dumnezeu”. Icoana a fost binecuvântată și trimisă în Iserlia, iar pe verso-ul său scria că este un dar în semn de mulțumire pentru donațiile generoase pe care le-au făcut bulgarii din acest sat mănăstirii (Грек, Червенков, 1993, 112).

Cu ajutorul cărților metriceale și recensămintelor efectuate în Basarabia, în viitoarele studii, ar putea fi stabilit numărul exact al pelerinilor din toate coloniile bulgare. Datele arhivistice, care sunt incomplete, pentru că nu prezintă situația din toate județele și ținuturile, ne arată că în anul 1811, în Principatul Moldovei, inclusiv partea sud-estică, și în Țara Românească locuiau 52 de hagii⁸. În perioada 1816–1821, 1400 de bulgari din sudul Basarabiei au vizitat mănăstirea Zografu din Muntele Athos (Грек, Червенков, 1993, 111). Aici vom menționa că, de exemplu, în 1868, în colonia Chirsovo erau doi „hagii”: Vasili Vâlcev, a.n. 1825 și Fiodor Doicev, a. n. 1846⁹. Mai târziu, aici se adaugă încă un nume, Dimităr Hagi, proprietarul unei mori de vânt (Бендерское..., 1901, 77). În același timp, în satul Baurci au locuit 25 de persoane care în a doua jumătate a sec. XIX – prima jumătate a sec. XX au vizitat Palestina și 4 care au vizitat Muntele Athos¹⁰ (Курдогло, 2008, 155-156). În satul Kortten, au locuit 16 pelerini care au călătorit în Grecia (Новаков, Гургуров, 2005, 93-94).

În același context, vom menționa numele călugărului bulgar Grigorii din Soroca. În 1848, el a vizitat orașele Sviștov, Veliko Tărnovo și Gabrovo. Mai târziu, el vizitează Muntele Athos și îngrijește de bolnavul Neofit Bozveli¹¹, care era exilat acolo. Mai târziu, ultimul îi va lăsa lui Grigorii arhiva sa, din care făcea parte și manuscrisul „Mamă Bulgaria”. Acest Grigorii va deveni, ulterior, mitropolit al Silistriei, Grigorii din Hilandaru – un luptător pentru autocefalia bisericii bulgare (Грек, Червенков, 1993, 112).

Trebuie de specificat că, prin acțiuni de caritate, coloniile bulgare sponsorizau societățile care ofereau suport confrăților lor pentru a întreprinde pelerinajul la Ierusalim. Astfel, izvoarele ne arată că, după ce la 21 mai 1882 a fost creată Societatea Îm-

părătească Ortodoxă din Palestina, în fiecare an, de Duminica Floriilor, sărbătorită în ultima săptămână dinaintea Paștelui, coloniștii aduceau la biserica satului o sumă considerabilă de bani: așa, de exemplu, în 1895 au fost donate din localitățile: Bolgrad – 9 rub. 10 cop., Ciișia – 5 rub. 20 cop., Chirsovo – 1 rub. 45 cop., Chiriutnea – 2 rub. 60 cop., Dimitrievka – 7 rub., Diulmen – 1 rub., Enikioi – 3 rub., Ivanovka – 4 rub. 10 cop., Kalcevo – 2 rub., Troianul Nou – 97 cop., Taraclia – 4 rub. 43 cop., Tvardița – 3 rub. 50 cop.¹²

Din cele menționate mai sus, putem concluziona că, problema respectivă necesită, o studiere mai detaliată. În urma unei cercetări inițiale, am constatat că în spațiul dintre Prut și Nistru, fenomenul de „hagialăc” a fost, într-un fel, mai evidențiat în rândurile imigranților transdanubieni. O dovadă a faptului că pelerinajul juca un rol important în dezvoltarea vieții oamenilor este că pe lângă numele propriu-zis, pelerinilor li se adăuga titlul de „hagi”, care schimba și statutul purtătorului acestuia în colonia natală. Importanța vizitării Locurilor Sfinte ne vorbește despre religiozitatea fidelă strict ortodoxismului în rândurile bulgarilor basarabeni. În același timp, datorită pelerinajului, mai ales în Grecia, bulgarii basarabeni reluau legăturile cu satele lor natale din Bulgaria. Călătorind spre muntele Athos, pelerinii treceau prin satele bulgărești pe care bunicii sau chiar parinții lor le-au părăsit, își căutau rudele, cu care mențineau apoi relații apropiate.

Note

¹ Problema bisericească greco-bulgară constă în faptul că bulgarii și-au dorit o biserică autocefală. Ocupând pământurile bulgare, turcii i-au lipsit pe băștinași de independența politică și bisericească, incluzând Bulgaria în miletul grecesc. Astfel, majoritatea episcopilor au fost numiți din rândurile grecilor, iar serviciile divine se săvârșeau după cărțile grecești și în limba greacă. În sud-estul european, mijlocul secolului al XIX-lea reprezintă, pentru populația ortodoxă bulgară, perioada de renaștere națională. Clerul bulgar luptă pentru înlăturarea ierarhiei fanariote și pentru introducerea limbii bulgare în școli și biserici. Prin influența lor culturală, grecii au vrut să mențină Bulgaria sub propriul control, mai ales din punct de vedere bisericesc. Lupta pentru o Biserică bulgară a constituit o luptă național-politică, deoarece avea ca scop recunoașterea naționalității bulgare în Turcia, și din

acest motiv, la ea a participat întreaga națiune bulgară. Problemele continuă până când la 12 martie 1870, Poarta emite un decret care oferă bulgarilor șansa de a avea un exarhat independent. Este format un Sinod, în care este ales mitropolit Iilarion, însă acesta fiind excomunicat, este ales ca exarh al Bisericii bulgare Antim, [adică o funcție superioară aceleia de mitropolit și inferioară aceleia de patriarh, funcție oferită de patriarhia de Constantinopol – I. D.], în anul 1872, care avea sediul la Constantinopol. La 25 mai 1872, patriarhul Antim al VI-lea declară Biserica bulgară schismatică, [adică o separă formal de comunitatea religioasă căreia aparține și anume, de patriarhia ecumenică – I. D.], pe motiv că ar contraveni canoanelor. Poarta susținea acțiunile bulgarilor, pentru că dorea să slăbească influența Imperiului Rus. Ultimii, la rândul lor, anunțau că în Balcani trebuie să existe o biserică unită. – Курганов Ф. Исторический очеркъ греко-болгарской распри // Православный Собесѣдникъ. Москва, 1873, май. P. 14; Бурмов Т. С. Българо-гръцката църковна распря. София, 1902. P. 328.

² Cercetătoarea a publicat în bulgară conținutul unui „ierusalim”: „Avraam sau Antim, cu mila lui Dumnezeu, patriarhul orașului sfânt (sau orașului divin) Ierusalim și al Palestinei. Prin harul umilinței noastre și prin mila și stăpânirea duhului care este dat de Iisus Hristos pentru cei divini și sfinți care sunt elevii lui, care răscumpără păcatele oamenilor. Așa Dumnezeu le-a spus: „Acceptați Duhul Sfânt, și cu ajutorul lui, toate păcatele vă vor fi iertate. Aceste păcate iertate pe pământ vă vor fi iertate în cer la fel cu acest har divin. Toate cele cu care omul l-a mâniat pe Dumnezeu, ca de exemplu: cuvinte, fapte, gânduri rele conștiente sau inconștiente... Toate aceste păcate le răscumpărăm prin iertarea lui Iisus, și rugăciunile Maicii Domnului Maria și apostolului Iacov, fratele Domnului, și primului reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, patriarhul Ierusalimului și al tuturor credincioșilor. Amin.” – Данова Н. Индулгенции в източноправославната църква // Векове. София, 1979, № 6. P. 46.

³ Chiril Lukaris a fost Patriarhul Orthodox al Alexandriei cu numele de Chiril III și Patriarh Ecumenic de Constantinopol, cu numele de Chiril I. De numele lui este legată o întâmplare din 1629: în acel an, în Geneva în limba latină, a apărut cărțulia „Mărturisire estică a credinței ortodoxe”, cu numele de Chiril. Aceasta prezenta ideile calviniste. În 1638, Consiliul din Constantinopol l-a predat anafemei pe autorul acesteia. În 1672, Consiliul din Ierusalim a anulat această decizie, explicând că, Consiliul din Constantinopol l-a predat pe Chiril anafemei nu pentru că îl considera pe ultimul autor

al cărții respective, ci pentru că el nu a confirmat, dar nici nu a negat că ar fi scris această lucrare. – Рънсман С. Патриархът калвинист // Християнство и култура. София, 2009, № 6 (41). P. 34-45.

⁴Focul haric sau Lumina Sfântă, cum este numită de preoții armeni și greci. Este considerată de creștinii ortodocși o minune care se întâmplă în fiecare an la Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, în Duminica Sfântă, ajunul Paștelui Ortodox. Sursele descriu acest fenomen astfel: în sâmbăta dinaintea Paștelui, la prânz, „patriarhul grec, împreună cu clerul său, înveșmântat în straiile sacerdotale și urmat de patriarhul armean cu clerul lui și cu episcopul coptilor, mășăluiesc în procesiune grandioasă și solemnă, și cântând imnuri, de trei ori în jurul Sfântului Mormânt”. Odată procesiunea încheiată, Patriarhul Ortodox al Ierusalimului sau alt arhiepiscop ortodox recită o rugăciune anume, își dă jos robele și intră singur în mormânt. „Prelații armeni și copti rămân în anticameră, unde spun că ședea îngerul când s-a arătat femeii credincioase [Maria Magdalena] după învierea” lui Iisus. Atunci, adunarea cântă „Doamne miluiește” [Kyrie eleison în greacă] până când, după cum se crede, Lumina Sfântă coboară spontan peste 33 de lumânări legate împreună de către patriarh în timp ce e singur în încăperea mormântului lui Iisus. Patriarhul iese apoi la iveală din încăperea mormântului și recită rugăciuni, aprinzând fie 33, fie 12 lumânări și împărțindu-le celor adunați acolo. Scoaterea din hram a focului haric simbolizează învierea Domnului. – Дмитриевский А. А. Благодать святого Огня на Живоносном Гробе Господнем в Великую Субботу. СПб., 1908. P. 8-12.

⁵Și în spațiul românesc sunt exemple de acte de caritate din partea bulgarilor și românilor. Astfel, hagiul Marcu Donici a ridicat biserica Adormirea Maicii Domnului, la mănăstirea Călărășeuca, județul Soroca, în 1782, iar Panaiot Hagi Nicu se numără printre ctitorii bisericii Sfânta Treime din Brașov; un alt hagi, Atanasie, a contribuit la terminarea zidirii bisericii Sfinții Voievozi-Metoc din Galați (1802-1805); un alt hagi, Tenea, împreună cu alți doi credincioși, a ridicat bisericile Sfânta Vineri din Pitești și Valea Rea, județul Argeș, la începutul sec. al XIX-lea; biserica Sfântul Grigorie Decapolitul din Podari – Dolj a fost ctitorită de hagiul Mladen Stoianovici, probabil un sârb stabilit în Oltenia, și Hagi Neagoe, în 1817; biserica din Berești-Bacău este ctitoria hagiului Constantin Calin din 1818. – Защук А. Этнография Бессарабской области // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса. 1863. Т. V. P. 505; Pacurariu M. Legăturile bisericesti ale

românilor cu Țara Sfântă // Învierea. Ierusalim, 1981. Anul IX, nr. 1-3, ian.-martie; 4-6, aprilie-iunie; 7-9, iulie-sept; 10-12, oct.-dec.

⁶Arhiva Națională a Republicii Moldova [în continuare – ANRM]. F. 134 (Cartografia localităților Basarabiei), inv. 2, dos. 701, ff. 25-25v.

⁷Измаильский архив. Ф. 93, оп. 1, д. 301, лл. 28-30.

⁸ANRM. F. 1 [Senatorii președinți în Divanurile Principatelor Moldova și Valahia, 1808-1812], inv. 1, dos. 3246, ff. 16-365.

⁹ANRM. F. 211 [Registrele metrice ale bisericilor regiunii/guberniei Basarabia], inv. 2, dos. 115(III), ff. 368-471v.

¹⁰Actualmente, în satul Baurci (r-ul Ciadâr-Lunga), se păstrează amintiri despre pelerinajul în Muntele Athos. Astfel, localnicul G. N. Dimitrioglo își amintea că bunelul său, împreună cu alți câțiva consăteni, a fost, înainte de anul 1900, în Grecia, la Ainorez [așa este numit în limba găgăuză Muntele Athos]. Era iarnă și se așternuse un strat gros de omăt, dar nimic nu-i putea opri pe pelerinii dornici de a vedea locurile sfinte ale ortodocșilor. Rudele le-au dat cămăși, pe care trebuiau să le ofere în dar clericilor din Athos. Pe cai, oameni mergeau până la gara feroviară din Ciadâr-Lunga, iar de acolo, cu trenul, până la Odesa. Aici, după ce erau verificați, urcau pe vapor, cu care călătoreau, pe mare, până în Grecia. Ajungând la locul de destinație, ei se ridicau, pe jos, până la Muntele Athos, intrau în mănăstire, ascultau liturgia, după care dăruiau monahilor cămășile. La întoarcere, unii luau cu sine, de exemplu, macheta crucii pe care a fost răstignit Iisus Hristos, fixată într-o sticlă, și un covor [kilim] cu scene din viața lui Hristos. – Курдогло К. И. История Свято-Николаевской церкви с. Баурчи. Кишинев, 2008. P. 159-160.

¹¹Neofit Bozveli, numit și Neofit din Hilandaru (1785-1848), este un renumit călugăr bulgar care a luptat pentru independența bisericii bulgare și ieșirea acesteia de sub influența grecească. Se călugărește la mănăstirea Hilandaru și călătorește ca [taxidiot], adică avea misiunea de a strânge bani pentru mănăstire. În același timp, el era și misionar – le explica creștinilor sensul credinței. În 1813, se oprește în orașul Sviștov, unde se ocupă cu instruirea și educarea elevilor, dar și cu scrierea cărților. Mai târziu, vizitează orașul Târnăvo, unde se va reține pentru o perioadă îndelungată. În 1839, bulgarii nu reușesc să-l aleagă ca mitropolit al Târnovului, în locul lui fiind numit grecul Neofit Vizantios. Bezveli este numit în funcția de seretar al ultimului [protosingel]. El refuză, însă, și pleacă la mănăstirea din Liascoveț. În 1841,

fiind acuzat de nesupunere, este exilat în Muntele Athos. Izvoarele arată că acolo, călugărul a trăit în mănăstirile Dionisiu, Zografu și Hilandaru. După ispășirea pedepsei, el își continuă lupta în Constantinopol, din cauza aceasta fiind exilat pentru a doua oară, în 1845, la mănăstirile Hilandaru și Marea Lavră. Fiind bolnav, moare la 4 iulie 1848. – Арнаудов М. Непознатият Неофит Бозвели. София, 1942. P. 62-97; Радев И. История на българската литература през Възраждането. Велико Търново: Абагар, 2007. P. 133-134.

¹² ANRM. F. 208 [Consistoriul Duhovnicesc din Chișinău], inv. 8, dos. 338, ff. 45, 60, 142.

Literatura

Bobcev S. S. Notes comparees sur les hadjis balcaniques // Revue internationale des Etudes Balkaniques. Beograd, 3. 1936a.

Bobcev S. S. Titre et etat des Hadjiis bulgares au point de vue historique et social. Extrait de „La Bulgarie”, Decembrie, 1935. Sofia, 1936b.

Ciachir M. Religiozitatea găgăuzilor // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934, № 3.

Duminica I. Pelerinajul bulgarilor basarabeni în locurile sfinte în sec. al XIX-lea // Materialele Simpozionului Internațional „Noile paradigme în cercetarea și predarea istoriei în mileniul III”. 23-25 martie 2012. Chișinău, 2012.

Papastathis Ch. L'Église et le droit cutu, mier aux Balkans pendant la domination Ottomane // Обичајно право и самоуправа на Балкану и у суседним земљама. Београд, 1974.

Plorșor N. Călătoria lui Hagi Nicolau la locurile sfinte // Arhivele Olteniei, Craiova, 1926, an. V, № 25.

Априлов В. Е. Съчинения. (Библиотека „Българска възражденска книжнина”). Под редакцията на П. Тотев. София: Български писател, 1968.

Бендерское земство. Отчеты, доклады, сметы, раскладки Бендерской уездной земской управы и постановления уездного земского собрания за 1901 г. Бендеры, 1901.

Гандев Х. Проблеми на българското възраждане. София: Наука и изкуство, 1976.

Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Издателска къща «Христо Ботев», 1993.

Данова Н. Индулгенции в източноправославната църква // Векове. София, 1979, №6.

Димитров С. Културно-национално развитие / История на Габрово. София, 1980.

Думиника И. Храм Успения Божией Матери села Кирсово. Исторически аспекти. Кишинев, 2012.

Иванов Й. Български старини из Македония (фототипно издание). София: Наука и изкуство, 1970.

История на изцвяряващия извор «Свети Велики Мъченик Георги Победоносец» в българското село Твърдица Бесарабия, 1856 г. // Алманах „Родолюбец”. Кишинев, 1990, № I.

Казанакли П. Твърдица // Кишиневские Епархиальные Ведомости. Кишинев, 1873, №19.

Кисимов П. Исторически работи. Моите спомени. Т. 1. Пловдив, 1897.

Книга за българските хаджии (съст. С. Гюрова, Н. Данова). София: Акад. изд. проф. Марин Дринов, 1995.

Курдогло К. И. История Свято-Николаевской церкви с. Баурчи. Кишинев, 2008.

Маджаров М. На Божии Гроб преди шедесет години и днес (спомени, пътни бележки и впечатления). София, 1929.

Начов Н. Нашите Хаджии на Божигроб (хаджилък). Отпичатък от Приложение на Церковен вестник за г. VI. София, 1906.

Новаков С. З., Гургуров Н. Н. Очерки истории Кортенских храмов в Молдове и Болгарии. Кишинэу, 2005.

Радкова Р. Национално самосознание на българите пре XVIII и началото на XIX в. // Българската нация през Възраждането. София, 1980.

Стойков Н. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // Труды Бессарабского церковного историко – археологического общества, VI выпуск. Кишинев, 1911.

Табаков С. Опит за историята на град Сливен. Т. 2. София: Печатница на С. М. Стайков, 1912.

Хаджийски И. Съчинения в два тома. Том 1. София: Български писател, 1974.

Челак К. Църквата „Света Параскева” в Твърдица: основание и дейност // Алманах „Родолюбец”. Кишинев, 2004, № VI.

Червенков Н. Църковъ во имя Святых Петра и Павла в селе Чийшия // Православные храмы в болгарских и гагаузских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005.

Шишманов Ив. Избръни съчинения. Под редакцията на Г. Димов. Т. 1. София: Издателство на БАН, 1965.

Rezumat

În articol, în baza izvoarelor, autorul a prezentat procesul pelerinajului în rândurile bulgarilor din Basarabia spre Ierusalim și Muntele Athos. Concluzia la care a ajuns autorul este că acest fenomen a cunoscut în evoluția sa două etape: I – prima jumătate a secolului al

XIX-lea, când bulgarii au vizitat Muntele Athos și a II-a – sfârșitul secolului al XIX-lea, atunci când, cu bani deja acumulați, ei ajung la Ierusalim.

Cuvinte cheie: bulgari basarabeni, hagi, Ierusalim, Muntele Athos.

Резюме

В статье, на основе источников, автор показывает процесс паломничества бессарабских болгар в Иерусалим и на Гору Афон. В ней проводится обоснование того, что данный феномен следует разделять на два этапа: первый – в начале XIX в., когда болгары посещали Гору Афон, и второй – в конце XIX в., когда по причине финансовой обеспеченности они проникают в Иерусалим.

Ключевые слова: бессарабские болгары, хаджи, Иерусалим, Гора Афон.

Summary

In the article, basing on the sources and archival materials, the author shows the process of the pilgrimage of the Bessarabian Bulgarians to Jerusalem and Mount Athos. Here there are given details concerning the fact that this phenomenon should be divided into two phases: the first one took place in the early 19th century, when the Bulgarians visited Mount Athos; the second phase was in the end of the 19th century, when due to financial well-being they got to Jerusalem.

Key words: Bessarabian Bulgarians, Haji, Jerusalem, Mount Athos.

Ludmila MOISEI

„POMUL VIEȚII” ÎNTRE IMAGOLOGIE ȘI ORNAMENTICĂ

Arta populară se înglobează în procesul cultural și social, contribuind la caracterizarea spirituală a colectivității. Aspect definitoriu al unui popor sunt elementele ornamentale, inspirate din întreaga viață cotidiană, sugerate deseori de mediul înconjurător, adaptate, stilizate, trecute prin filtrul fanteziei meșterilor populari și transmise din generație în generație până în contemporanietate. Cercetarea acestor fenomene duce la evidențierea unor asemănări, deosebiri de la o zonă la alta, de la un popor la altul, dat fiind străvechea tradiție ce trădează influența reciprocă, principiile artistice unitare. În acest context etnograful român Paul Petrescu menționează: „În transcrierea realității, poporul a devenit o mare putere de abstractizare și sintetizare. Unele din imaginile întâlnite în natură și anume acelea care au impresionat puternic imaginația omului și care influențează direct viața sa – soare, lumină, om, copac, animal au fost transformate în cadrul unui lung proces de stilizare în semne ce au fost adoptate ca simboluri” (Petrescu, 1971, 6).

Unul dintre cele mai răspândite ornamente, întâlnite în arta populară universală cu un profund simbolism este *pomul vieții*. Inspirat din viața satului, adaptat, stilizat, *pomul vieții* este actual și în prezent. Acesta reprezintă un simbol cu profunde dimensiuni imagologice în cultura națională și universală, constituind obiectul cercetării în prezentul studiu.

Fiind motiv universal, cu funcții multiple *pomul vieții* poate fi abordat interdisciplinar: ca

element decorativ pe țesăturile de interior, ca ornament arhitectural, ca arhetip imagologic al mulțor popoare etc. Celebrul savant R. Vulcănescu menționează că: „de-a lungul istoriei Coloana cerului (arborele vieții) are trei funcțiuni etno-culturale: o funcțiune magică, o funcțiune mitologică și una artistică” (Vulcănescu, 1972, 165).

Pomul vieții ca ornament cu dimensiuni simbolice și arhetip universal este evidențiat în lucrările specialiștilor etnografi din Republica Moldova (V. Zelenciuc, Z. Șofransky, E. Postolachi, S. Șaranuța, M. Livșiț, V. Buzilă etc.). Subiectul este abordat și în literatura de specialitate românească (P. Petrescu R. Vulcănescu, N. Dunăre, V. Vasilescu, R. Vuia, M. Eliade, N. Iorga, M. Coman, etc); rusă (O. Necrasova, B. A. Râbakov, T. S. Maslova, T. M. Râzina) etc. În literatura de specialitate acest motiv decorativ deosebit de vechi, apare descris ca o tulpină cu frunze și flori, ca o floare pusă într-un ghiveci sau ca un buchet de flori într-o gastră (Petrescu, 1971, 7).

Urmărindu-i geneza, vom remarca că *pomul vieții* întruchipează unul dintre cele mai străvechi mituri pre-creștine ale „vieții fără de moarte”. Își ia începutul în credințele neolitice, dând naștere Cultului agrar al fertilității și fecundității, iar apoi Cultului solar (Șofransky, 2010, 19). Ca simbol apare încă din arta mileniului al IV-lea în Mesopotamia (Kepinski, 1982, 82), iar în mileniul al II-lea este întâlnit în tot Orientul Apropiat, inclusiv în Egipt

Grecia, dar și în civilizația hindusă (Drâmba, 1995, 91). Forme schematică ale copacului vieții sunt atestate pe vasele de ceramică, sticlă din jurul anului 2400 î. Hr., prezentând o influență proto-elamită și akkadiană (Parpola, 1993, 14).

Prezența cultului aborigen este evidențiată și de istoricul rus V. A. Râbakov: „În antichitatea veche pe întinsurile pământurilor proslave și slave – Rusia Kieveană, Novgorod, Iaroslav erau răspândite *cultele aborigene* (Pauly, 1877, 45). Acesta menționează și identificarea de către arheologii ruși pe unele fibule vechi, a figurilor feminine și a *pomului vieții* (Șofranksy, 2010, 21).

Scopul prezentului studiu este de a evidenția imaginea (tiparul) *pomului vieții* în plan ornamental și imagologic, dar și a funcțiunilor etno-culturale menționate. Pentru arta populară europeană, formele originare ale *pomului vieții* sunt cunoscute. Astfel, literatura de specialitate vehiculează ideea că străvechiul fond de credințe indo-europene cu privire la băutura miraculoasă ce s-ar afla într-o anumită plantă s-a cristalizat cu timpul în două tipare plastice fundamentale: elenic și Iranian. Acestea au fost regăsite în urma unei lungi evoluții la sfârșitul lumii clasice, secolul al V-lea e.n., marcat convențional de anul căderii Romei (476 e. n.) (Petrescu, 1971, 82). Este vorba de cultul dionisiac (tiparul grecesc unde este reprezentat un butuc de viță de vie în care stau 2 păsări ciugulind), acesta pătrunzând și în simbolică creștină (Drâmba, 2008, 83). Al doilea tipar este arborele vieții iranian. Simbol străvechi, originea lui este plasată de obicei în Persia și India (Drâmba, 2008, 72). Arborele sfânt, *arborele vieții* iranian își are originea după unul din cei mai mari cunosători ai artelor decorative indiene, în soma indiană – o plantă cățărătoare numită Sarcostemma viminalis din care se extrăgea un suc care amestecat cu lapte și fermentat constituia principala ofrandă în ritualul vedic (Parpola, 1993, 169).

Etnograful român P. Petrescu, în lucrarea *Motive decorative celebre*, menționează că în spațiul românesc s-au înrădăcinat trei tipuri ale *pomului vieții*, cu influență reciprocă: tipul *traco-dacic*, reprezentat de brad sau crengi de brad, *tipul mediteranean*, reprezentat de vase cu torți cu o plantă sau o floare în el și tipul *oriental*, reprezentat de copacul cu rădăcini și animale de pază (Petrescu, 1971, 37). Dacă la origine acesta din urmă era un arbore oriental cu păsări și animale exotice, atunci, adaptat la

mentalitatea creatorilor autohtoni, în procesul de stilizare el s-a transformat în brad cu păsări și animale cunoscute locului: cerbi, iepuri, berze, așezate de o parte și de cealaltă a pomului.

Din punct de vedere al frecvenței, în spațiul românesc se întâlnesc în egală măsură toate cele trei tipuri sus-menționate. Deseori observăm tiparul elenistic al *arborelui vieții*, așa numitul vas cu flori. Predomină însă, tiparul iranian ce încadrează o plantă cu rădăcini cu două păsări afrontate.

Datele arheologice aduc argumente în susținerea ideii că inițial *pomul vieții* era încrustat pe ceramică, fibule, în prezent, însă, îl găsim predominant pe textile (scoarțe, ștergare, fețe de masă, covoare), o influență majoră în acest sens având Bizanțul, unde motivul *pomul vieții* era foarte răspândit pe țesături și cusături (Brezeanu, 2007, 53).

În nordul Moldovei *pomul vieții* apare pe ștergarele de interior. În sudul țării o redare complexă a *pomului vieții* de tip iranian întâlnim pe o scoarță din satul Plop Știubei, raionul Căușeni (fig. 1). Scoarța este decorată cu motivele *pomul vieții*, romburi și coarnele berbecului (Șofranksy, 2008, 11). Compoziția redă toate elementele străvechiului simbol: rădăcina, din care ies mai multe încrengături, tulpina dreaptă cu crengi oblice, inegale și asimetrice, încărcate cu frunze, flori și fructe de mari dimensiuni (Șofranksy, 2012, 90). În spațiul românesc până în prezent se întâlnesc pe țesături, cusături compoziții cu copaci sau femei între două păsări, ghiveci cu flori etc., ce ar putea avea filiație cu *pomul vieții* și zeița mamă, care au provenit de la premergătorii noștri: iliri, traci, geți, daci (Șofranksy, 2010, 19). Etnograful basarabean V. Zelenciu, remarcă motivul vasului cu flori întâlnit pe covoarele din Moldova (Zelenciu, 2001, 30). De asemenea, lucrările etnografului basarabean E. Postolachi confirmă faptul că: „Pe covoare-scoarțe în Moldova cele mai frecvente ornamente sunt *pomul vieții*, vazonul cu flori... Motivul *pomul vieții* se întâlnește pe diferite tipuri de covoare și în toate zonele etnografice din Moldova” (Postolachi, 1985, 127). Despre utilizarea motivelor străvechi în arta tradițională moldovenească menționează și etnograful M. Livșiț în lucrarea *Arta aplicată în Moldova*: „În ornamentele de pe covoarele moldovenești frecvent se întâlnesc motivele vazonul cu flori, *pomul vieții*, buchete de flori etc.” (Livșiț, 1980, 11).

Motivul *pomul vieții* este prezentat și pe covoarele din biserici, mănăstiri. Aceste covoare, de obicei se aștern pe podea, numai în zilele de sărbătoare (Șofranksy, 2008, 11).

Pe diverse piese textile *pomul vieții* ca străvechi motiv tripartit apare în combinație cu alte motive decorative (cavalerul trac, zeița mama, romb, coarnele berbecului) etc.

De exemplu pe o scoartă din sudul Bucovinei, *pomul vieții* este redat linear, fiind alcătuit dintr-un trunchi cu patru perechi de crengi împodobite cu romburi, formate din câte două triunghiuri unite la bază, dar diferențiate cromatic (Petrescu, 1971, 83). Observăm că întreaga imagine a *pomului vieții* prin maniera de redare a crengilor și de amplasare a conurilor ia formă romboidală. Alt exemplu găsim în zona Botoșanilor și în Basarabia, unde *pomul vieții* este reprezentat deosebit de stilizat, fiind compus dintr-o tijă verticală, cu un triunghi la bază și cu 2-4-5 perechi de ramuri oblice și paralele, terminate cu câte un romb (Zelenciuc, 2001, 6). Pe prosoapele basarabene, bucovinene, transnistrene, motivul *pomul vieții* apare redat în varianta vasului cu flori, denumit în termeni locali „vazon”.

Pe lângă romb, *pomul vieții*, în cultura tradițională românească este însoțit și de motivul paharului. Considerăm că explicația o putem găsi în marea însemnătate a bradului, pe care o are în momentele cruciale ale vieții omului, cum ar fi nunta (început de viață nouă), sau construcția unei noi locuințe, ocazii însoțite și de paharul cu vin.

În combinație cu alte motive decorative *pomul vieții* este răspândit și în alte țări (Șofranksy, 2010, 26). În Rusia, de exemplu, *pomul vieții* se întâlnește în compoziție triplă (de gen): zeița-mamă, călăreți, *pomul vieții*, larg răspândită și în secolul al XIX-lea (Șofranksy, 2010, 26). Acest lucru este remarcat și de etnograful rus M. A. Necrasova care în lucrarea *Arta populară ca parte componentă a culturii. Teoria și practica*, vorbește despre zeiță, călăreți și *pomul vieții* argumentând că: „...în arta populară simbolul vechi al pomului vieții evocă chipul antenăscătoarei – mama pământului. În cusătura populară rusă ușor se descifrează transformarea chipului feminin în *pomul vieții*” (Pauly, 1877, 34). Etnograful rus G. S. Maslova indică prezența pe cusături a motivului figurii feminine și a copacului (Șofranksy, 2010, 26).

În arta populară europeană, *pomul vieții* împodobeste obiecte de diferite genuri (piese de

mobilier, broderii, piese de port etc.). Pe țesăturile elvețiene, estoniene (fig. 2), germane și austriece, motivul este înfățișat în diverse variante, iar una reprezentativă ar fi o tufă mare de frunze și păsări (Brezeanu, 2007, 82). În arta populară pătrund și ecouri ale stilurilor; „culte”, exemplu în acest sens fiind o ladă de zestre elvețiană (1776), în care floarea este reprezentată ca un buchet de pe timpul rococo-ului (Brezeanu, 2007, 43). De un deosebit interes sunt cazurile în care motivul *pomul vieții* este încadrat în decorul geometric din Balcani. Pe mantalele femeiești din Albania ca și pe piesele de costum din Dalmația, vasul și păsările sunt geometrificate, iar uneori floarea din vârf este înlocuită cu o rozetă așa cum se întâmplă și în unele zone din spațiul românesc (Parpola, 1993, 62). Imagini ale *pomului vieții* apar pe broderii indiene din Punjab, dar și pe plăci de orfevrărie francă (Mawdroon, 1985, 26).

În decursul timpului și în contact cu tradițiile culturii locale, motivul a îmbrăcat numeroase înfățișări, uneori intervenind înlocuiri de elemente: copacul se transformă în coloană, în cruce, în stelă, păsările se schimbă în figuri umane, în animale fantastice. La baza tuturor, însă, învăluit într-un profund simbolism stă motivul sacru, al *pomului vieții*.

Un obiectiv al prezentului studiu este să explicăm modul în care acest ornament a devenit simbol al vieții. Conform literaturii de specialitate motivul e preluat din fondul străvechi de legende elenice care au stat și la baza cultului lui Dionysos, îmbrăcând cele mai diverse forme de la cosmogonie la antropogonie, de la arborele înțelepciunii binelui și răului la arborii simbolici și de la pădurile sacre ale grecilor și druizilor celtici la arborele genealogic figurat al lui Iisus (Drâmba, 2008, 92). Trecerea de la o formă la alta, împrumuturile de-a lungul secolelor au dat naștere unui fenomen de sincretism, caracteristic concepțiilor și credințelor necodificate (Zugravu, 1997, 82).

Marea vechime a acestor credințe și răspândirea lor în trecut a făcut ca uneori urme ale acestora să se păstreze și să se combine cu credința mai nouă a creștinismului, subzistând în acest mod sub forma a ceea ce s-au numit supraviețuiri ale dendrolatriei. Sunt unele locuri în care practica dendrolatriei se manifestă prin agățarea în anumite specii de copaci a panglicilor colorate și pomelnicilor. Imaginea unui astfel de arbore împodobit a pătruns și în arta populară basarabeană pe un covor moldovenesc

din a doua jumătate a secolului al XIX-lea păstrat la mănăstirea Suruceni pe care este înfățișat un arbore de ale cărui ramuri atârnă flori, panglici de hârtie și pânză colorată (Goberman, 1970, 53).

Dacă *pomul vieții*, ca element decorativ, a străbătut toate epocile istorice, supraviețuind până astăzi, în decorul tuturor domeniilor reprezentative ale artei populare, semnificațiile magice și religioase, încărcăturile simbolice, care i s-au atribuit în cadrul diverselor culturi, s-au modificat. Aceasta ne impune să facem o trecere în revistă a conținutului simbolic al *pomului vieții*, analizând simbolismul de-a lungul timpului, în cadrul diverselor culturi și la diferite popoare. În această ordine de idei putem afirma cu certitudine că din timpuri ancestrale, oamenii înspăimântați de neputința și slăbiciunea lor în fața naturii, au considerat că peste tot există factori determinanți, care influențează benefic sau malefic viața oamenilor. Astfel, s-a născut religia animistă. În încercarea de a găsi răspuns la multitudinea de întrebări fără răspuns, au atribuit o funcție simbolică cu caracter mistico-religios, fenomenelor naturale, plantelor, animalelor, obiectelor, toate având semnificații magice, fiecare jucând un rol anume în această dramă cosmică.

Arborilor și copacilor, datorită staturii lor mărețe, impozante, li s-a atribuit o semnificație cosmică, au devenit cele mai reprezentative simboluri ale dinamicii ciclului neîntrerupt al succesiunii anotimpurilor (similar cu cel al vieții omenești), a morții și a reînvierii naturii (Vuia, 1983, 48).

Savantul român Mircea Eliade distingea șapte interpretări principale pe care, de altfel, nu le considera exhaustive, dar care se articulează toate în jurul ideii de Cosmos viu, în veșnică regenerare: „Simbol al vieții în continuă evoluție, în ascensiune spre cer, arborele evocă întreg simbolismul, pe de altă parte, el slujește drept simbol pentru caracterul ciclic al evoluției cosmice: moarte și regenerare, înlesnește comuniunea între cele trei niveluri ale cosmosului: cel subteran, prin rădăcini ce răscolesc adâncurile; suprafața pământului, prin trunchi și crengile de jos; înaltul, prin ramurile dinspre vârf, atrase de lumina cerului” (Eliade, 1994, 93). *Arborele vieții* adună toate elementele vitale: pământ, foc, apă: „Apa circulă cu seva lui, pământul i se încorporează printre rădăcini, frunzele i se nutresc în aer, iar prin frecarea lemnului se obține focul” (Drâmba, 2008, 91).

Referitor la semnificația imagologică a arborelui M. Eliade notează: „Arborele este încărcat cu forțe sacre, deoarece este vertical, crește își pierde, și-și recapătă frunzele; el moare și renaște de nenumărate ori (Chevalier, 1999, 72). Abordând simbolistica motivelor ornamentale pe textile etnograful basarabean Șofransky Z. menționează că „motivul *pomul vieții* este o reflectare a mitului arborelui miraculos, purtător de fructe ale vieții fără de moarte și având la rădăcini izvorul cu apa vieții” (Șofranski, 2002, 70). Într-un alt studiu, autoarea evidențiază semantica și simbolistica ornamentului *pomul vieții*: „reprezintă închipuirile strămoșilor noștri despre ciclul vieții și legătura cu viața... de viața arborilor se leaga structura cosmosului (arborele cosmic) și soarta omului (arborele vieții)” (Șofransky, 2010, 19). *Arborele vieții* este și arborele științei, servind înțelepților lumii primitive la inițierea în tainele universului (Moisei, 2011, 275)

Avându-și rădăcinile înfipte în pământ și crengile înălțate spre cer, arborele este considerat simbol al raporturilor ce se stabilesc între pământ și cer. În acest sens, el are caracterul unui centru, ceea ce-l face să fie sinonim cu Axa lumii (Chevalier, 1999, 93).

Părintele bisericii orientale Pseudo-Hrisostomul descria arborele în a șasea omilie despre Paște astfel: „Nestrămutat reazem al universului, legătură a toate, sprijin a tot pământul locuit, împletitură cosmică, purtând în sine toată pestrițătura firii omenești. Țintuit cu nevăzutele cuie ale spiritului, spre a nu se clinti din potrivirea cu cele dumnezeiești; cerul cu creștetul atingându-l, pământul cu picioarele-i întărindu-l și, la mijloc, văzduhul întreg îmbrățișând cu nemăsuratele-i mâini (Vuia, 1983, 94). Asocierea dintre *pomul vieții* și manifestarea divină se regăsește și în tradițiile creștine. Există o analogie, o reluare de simboluri între arborele primului legământ – *pomul vieții* despre care vorbește Facerea și arborele Crucii sau arborele noului legământ care regenerează omul (Danielou, 1998, 91). De altfel, în iconografia creștină apare frecvent imaginea crucii cu frunze, a arborelui cruce și observăm despărțirea primelor două ramuri. La limită, însuși Iisus, devine arbore al lumii, axă a lumii, scară (Durand, 1963, 72).

Psihologul elvețian C. G. Jung, numit de Mircea Eliade „profet al secolului XX” a considerat copacul ca o imagine arhitipală: „...simbol al eu-

lui în secțiune transversală prezentat în procesul de creștere ale cărui rădăcini reprezintă inconștientul, trunchiul-conștientul, iar apexul lupta pentru individualitate” (Jung, 1994, 72). În viziunea autorului, coloana vertebrală este considerată stâlpul central al corpului omenesc care este sanctuarul sufletului.

Pe teritoriul țării noastre, cea mai interesantă reprezentare a pomilor s-a realizat pe țesături, mai ales în câmpurile lăicelor și a scoarțelor. În puține cazuri însă, se poate identifica specia pomului, deoarece printr-o combinație de linii drepte și frânte a fost redată doar ideea de pom.

Cel mai bine însă, se distinge bradul prin forma lui desăvârșită și permanența frunzelor verzi care au determinat alegerea lui ca simbol al simetriei și veșniciei. Etnograful Romulus Vulcănescu în lucrarea *Coloana cerului* a evidențiat că „bradul este considerat de popoarele din sud-estul Europei ca *arborele vieții*”, iar la traci „bradul este prezent în toate manifestările rituale și ceremoniale ce țin de adorarea astrelor, de ciclul vieții, naștere, nuntă, moarte, de ciclul calendaristic – zile de muncă și zile de sărbători, solstițiale și echinocțiale” (Vulcănescu, 1972, 83). Autorul, referindu-se la ritualurile țăranului român în care este prezent bradul mai evidențiază următoarele: „ca arbore de naștere, de înfrățire simbolică între noul născut și un brăduț; ca arbore de nuntă care ține loc de mire în prenunta sau nunta mortului, simulacru al bradului sau stâlpul de nuntă folosit în ritul public al urcării pe stâlp pentru a lua din vârf însemnele nunții, năframa, smocul de busuioac și plosca cu vin și a le înmâna miresei. Ca arbore fertilizator implantat între pomii fructiferi, ca arbore de bun augur în colindele invernale, ca arbore de judecată (bradul de jurământ și bradul justițiar), ca arbore funerar pus la capul mormântului și care ajută în marea trecere a sufletului peste Apa Sâmbetei sau Marea Neagră, ca arbore de pomană substituit printr-un pom fructifer; ca stâlpi de armiden, purtători de icoane și ca monument stilimorf, coloana cerului, în jurul căreia gravitează o bună parte din daimonologia, semideologia și erologia mitică” (Vulcănescu, 1972, 83). O serie de date paleoetnografice, bibliografice și de arhivă ne conduc către ideea că reprezentarea bradului, ca arbore și ca frunză, simbolizând viața, este cea mai veche de pe teritoriul țării noastre, fiind o expresie plastică proprie populației autohtone (Zelenciuc, 2001, 23).

Anchetele de teren socio-etnografice, întreprinse în spațiul dintre Prut și Nistru, au evidențiat simbolistica *pomului vieții* în mentalitatea țăranului. Întreabate ce reprezintă acest element decorativ, multe din femeile anchetate au dat răspunsuri nesemnificative. Doar o bătrână din raionul Telenești, ne-a spus cu nostalgie: „În acele vremuri grele, când renunțai aproape la tot, păstrai ce-ți este mai drag – viața” (inf. Roșca Valentina a. n. 1945 s. Codru, r. Telenești). În completare noi am adăugat că s-a optat pentru elementul decorativ aflat în cea mai directă comunicare cu tradiția, cu viața. Fiind întrebată de ce bunica, mama și chiar ea au preferat să țese scoarțe cu motivul *pomului vieții* informatoarea Borta Agafia (s. Costești, r. Ialoveni, a. n. 1932) a dat un răspuns deosebit de elocvent: „când punea mama covorul cu pom și creaturi vii pe perete parcă răsărea soarele în casă”. Să fie oare răspunsul acestei femei plin de semnificații, sugerând omniprezența *pomului* la toate ciclurile vitale (naștere, căsătorie, moarte)? Probabil că acest ornament era nelipsit din țesăturile de ceremonial, de care sunt legate ciclurile vieții. O altă informatoare ne mărturisește că „viața omului este asociată cu un pom, crește, înflorește, rodește, se usucă și pierde” (inf. Galbura Viorica, a. n. 1959, s. Codru, r. Telenești). Observăm că informatoarea asociază *pomul vieții* cu vârstele omului.

Cultul arboricol cunoaște o mare vechime pe teritoriul locuit de poporul român, ceea ce face îndreptățită ipoteza după care reprezentările *pomului vieții* și-au găsit o expresie adecvată, proprie populației autohtone, încă înainte de exercitarea unor influențe externe, elenistice sau iraniene.

Dacă la poporul nostru *arborele vieții* este considerat bradul, atunci în cazul altor popoare trebuie să menționăm stejarul celtic, teiul germanic, frasinul scandinav, măslinul din orientul islamic, zada siberiană, arbori remarcabili prin dimensiuni, longevitatea, sau în cazul mestecănelui prin albul luminos al scoarței (Kepinski, 1982, 12). În China, simbol al eternității este copacul Qianmou care semnifică calea pe care urcă și coboară suveranii, mijlocitori între cer și pământ (Bernstein, 1997, 42). La indieni, arbore al lumii și *pom al vieții* este Boddhi (specie de smochin) sub care Budha a cunoscut iluminare, formulând una dintre cele cinci religii esențiale, ca o filozofie de viață (Mawdroon, 1985, 48). Egiptenii venerază ca *pom al vieții* pal-

mierul și smochinul. El reprezintă un curmal, plin de fructe, pe ramurile căruia stau cinci păsări, de dimensiuni diferite, patru dintre ele cu tot corpul îndreptat spre est, cea de-a cincea spre vest. Vestul este considerat teritoriul morții, Valea regilor – adică locul unde sunt mormintele faraonilor, aflate desemenea pe malul vestic al Nilului (Daniel, 1981, 91). Păsările reprezintă vârstele omului: nou născutul, copilăria, adolescența (pe ramura cea mai înaltă a viselor și speranțelor), pasărea cu aripile larg desfășurate reprezintă maturitatea, iar cea îndreptată spre vest, este bătrânețea, având pe cap coroana înțelepciunii, dar privind spre moarte (Kernbach, 1978, 87). Menționăm că este deosebit de interesantă imaginea *pomului vieții*, reflectată pe vechile papirusuri, pe sigiliile babiloniene, în iconografia asiriană.

Unele tradiții vorbesc despre mai mulți arbori ai lumii. De exemplu pentru golzii atlaici, un prim arbore s-ar afla în ceruri, al doilea pe pământ, iar un al treilea în împărăția morților (Chevalier, 2009, 118).

Atât în Orient, cât și în Occident, *arborele vieții* apare deseori răsturnat. Potrivit textelor vedice această răsturnare și-ar avea obârșia într-o anumită concepție despre rolul soarelui și al luminii în creșterea ființelor: „...ele își trag viața de sus și caută s-o facă să pătrundă în jos” (Danielou, 1998, 65). Gilbert Durand, specialist al arhetipurilor, vestit mai ales datorită cărților sale despre „lumea imaginariului, conchide: „Acest copac răsturnat, insolit, care ne șochează simțul verticalității ascendente, este chiar semnul coexistenței, în arhetipul arborelui, a schemei reciprocității ciclice” (Durand, 1963, 69).

În mitologiile, credințele popoarelor, arborele ocupă un loc deosebit de important, de la naștere până la moarte și chiar și după aceea. Cercetând mitologiile popoarelor, se constată că multe zeițăți își au originea în arbori diferiți (la popoarele Americii Latine, în porumb) și sunt considerate într-o legătură indestructibilă cu aceștia, iar practicile religioase care se efectuau, erau destinate nu arborelui ca atare, ci zeițății, sau duhurilor strămoșilor care se credea că sălășluiau în ei. Pentru aceasta, unii pomi erau tăiați cu mare frică. Danezii de exemplu, scuipă de trei ori înainte de a tăia un arbore. Dacă cineva care deoache se uita la un arbore, acesta se usca (Chevalier, 1999, 94). În mitologia română, în trunchiul arborilor și-au găsit sălaș spiritele pădu-

rii: Muma pădurii, Păduroiul, Fetele pădurii (Coman, 1980, 92).

Pentru popoarele germanice, pădurile erau locul preferat al demonilor, oamenilor pădurii și alte personaje benefice sau malefice, care influențau în bine sau în rău viața oamenilor. Însăși pădurile erau considerate locuri sacre. Primele temple în care oamenii au proslăvit și adus ofrande forței divine, necunoscute, care decidea viața și moartea lor, nu au fost construite, ci, localizate în inima pădurilor (Drâmba, 2008, 92).

În cultura multor popoare există dumbrăvi, sau păduri considerate sfinte, unde nu numai că este un sacrilegiu să tai un copac, dar până și vreascurile de pe jos nu e permis să fie strănse. Aici se crede că sălășluiesc duhurile bune și rele, precum și spiritele strămoșilor, care influențează felul cum se desfășoară viața muritorilor.

În mitologia unor popoare din Asia Centrală, Japonia, Coreea și Australia, copacii reprezentau forma de viață a strămoșilor mitici, care s-au întors pe pământ sub formă de vegetație. Se credea că ciocănind și îmbrățișând trunchiul unui arbore, oamenii căpătau ceva din înțelepciunea și puterea lui (Tolstov, 1959, 372).

Grecii și romanii antichității construiau templele lor – Sacella pe lângă pădurile de smochini, considerați arbori sacri, sfinți (Zugravu, 1997, 92). În secolul al XI-lea, credincioșii din Lituania, nu aveau voie să pășească pe teritoriul Pădurii Sfinte, deoarece se considera că profanează și jignesc zeitățile și duhurile ce locuiau aici. În Evul Mediu, aceste Păduri sfinte erau de fapt teritoriul de vânătoare al regilor și monarhilor (Drâmba, 2008, 83).

În folclorul românesc este cunoscută Biserica de brazi, loc cu valențe magico-religioase, asemănătoare Pădurilor Sfinte (Coman, 1980, 13). Aceasta era constituită dintr-un pâlcc de brazi plantați în cerc, sau asamblați în acest fel prin defrișarea pădurii. În această biserică de brazi, păstorii bătrâni sau chiar preoții, oficiau logodnele sau căsătoriile păstorilor (atunci când părinții fetelor nu acceptau mirele ales și ceremonia nu putea avea loc în sat) (Vuia, 1983, 92). Numărul exemplificărilor ar putea să nu se oprească aici, dar indiferent de religie sau loc geografic, semnificația, esența este aceeași.

Arborele este considerat parte integrantă din viața omului. Interesante sunt și obiceiurile legate de anumite credințe și superstiții. În Anglia, Bel-

gia, Franța și Italia, se sădește la nașterea fiecărui copil un pom în grădină (Tolstov, 1959, 182). În țările germanice pentru băieți se sădește de obicei un măr, iar pentru fete, un păr (Bernstein, 1997, 72). Dacă moare un băiat, la înmormântare i se pune în mână un măr, pentru ca să se poată juca și în Paradis. În multe țări (și la români) există tradiția ca să predai virtual, simbolic, boala de la om la arbore, astfel sufletele arborilor suferă în locul omului (Coman, 1980, 83). La popoarele germanice, există obiceiul ca un copil bolnav să fie trecut prin scorbură sau printre crengile unui copac, crezându-se astfel că boala rămâne copacului (Tolstov, 1959, 291). În Papua Noua Guinee, copilul născut mort, este zidit cu lut în scorbură a unui arbore, crezându-se astfel că el își continuă viața, crescând odată cu el (Drâmba, 2008, 243). În unele regiuni din Belgia se crede că durerile de dinți trec, dacă-i atingi cu un cui, pe care îl bați apoi într-un copac (Bernstein, 2005, 82). În unele țări din Europa, tinerii căsătoriți sădesc în apropierea noului lor cămin, doi stejari sau o tufă de soc, alun, afin, lemnul câinelui sau laur (Tolstov, 1959, 192). Atâta vreme cât acestea cresc viguroase, este semn bun, că dragostea este încă puternică și căsnicia este temeinică.

În nordul Americii, la nașterea unui prunc i se pune placenta în scorbură a unui copac, iar cordonul ombilical se îngroapă, iar deasupra lui se sădește un pom (Kernbach, 1978, 37). Arborele este implicat și în ceremonia de înmormântare. Unele triburi din nordul Americii (Nootka, Southern, Kwakiutl) pun sicriul într-un pom, altele pun mortul fără sicriu în scorbură (Kernbach, 1978, 40). În SUA și unele țări din Europa, la terminarea construcției unei case, se pune pe acoperiș un pom, pentru a se mulțumi lui Dumnezeu că i-a ajutat și a-i cere binecuvântarea (Danielou, 1998, 63).

Ideea de evoluție biologică face din *pomul vieții* un simbol al fertilității pe care s-a clădit o întregă magie. La unele triburi nomade iraniene femeile tinere își împodobesc trupul cu un arbore tatuat (Drâmba, 2008, 91). Un alt vechi obicei de la Mediterana până în India se pot întâlni copaci frumoși, izolați de câmp, adesea lângă un izvor, cu coroana plină de batiste roșii pe care femeile sterpe le-au prins de ramuri pentru a îndupleca soarta (Mawdroon, 1985, 72).

Simbol al dezvoltării unei familii, cetăți, seminții sau, mai mult decât atât al puterii crescân-

de a unui rege, arborele vieții își poate inversa brusc polaritatea, devenind arbore al morții. În acest sens, exemplul incontestabil este visul regelui egiptean Nabocodonosor, și interpretarea oferită de prorocul Daniel: „...am visat un vis care m-a înspăimântat, spune regele... Mă uitam și iată un copac în mijlocul pământului, înalt foarte. Copacul creștea și era puternic și vârful lui ajungea până la cer și se putea vedea până la capătul pământului. Frunzișul lui era frumos și roadele lui multe, și hrană pentru toți se afla în el. Și iată un înger, un sfânt, se cobora din ceruri; el a strigat cu glas tare și a poruncit așa: Doborâți copacul și tăiați-i crengile, scuturați frunzele lui și împrăștiati roadele lui... O, stăpâne răspunde Daniel, visul să fie pentru cei ce te urăsc pe tine, iar tâlcuirea lui pentru vrășmașii tăi. Copacul pe care tu l-ai văzut, mare și puternic, care cu vârful ajungea până la cer... acela ești tu, o, rege, tu, care te-ai mărit și te-ai făcut puternic... Ci vei fi alungat dintre oameni (Chevalier, 1999, 82).

În acest context se poate vorbi despre funcția duală a copacului în arta regală asiriană prin faptul că, pe de o parte, simboliza puterea divină menținută de regele asirian, iar de pe alta, însemna legitimarea regelui asirian ca un conducător suprem asupra lumii.

Copacul ca simbol regal asigură legitimarea puterii regelui asupra lumii, dar și poziția lui ca conducător absolut al imperiului (Parpol, 1993, 226). Menționăm că în Orientul Apropiat, regele era considerat reprezentantul divinității pe pământ (Drâmba, 2008, 132).

Îngemănarea vieții omului cu arborele, miturile și credințele legate de aceasta se repetă ca un leitmotiv în cultura națională și universală. Am reușit să dau doar câteva exemple subiectul fiind deosebit de complex.

Motivul *pomul vieții* ca schemă decorativă va trăi încă multă vreme, împreună cu întreaga artă populară, care se dezvoltă și se transformă potrivit noilor condiții, ducând mai departe străvechile imagini. Slujind drept simbol pentru caracterul ciclic al evoluției cosmice: moarte și regenerare, de acest caracter ciclic amintind arborii foioși, cărora în fiecare an le cad și le cresc frunzele din nou, considerăm că însăși viața omului este aidoma unui pom, nu în zadar se spune că fiecare om în viață trebuie să sădească măcar un pom. Am insistat pe prezentarea Zgic, simbolic, mitologic, estetic, imagologic.

Literatura

- Bernstein S., Milza P. Istoria Europei. Iași, 1997.
- Brezeanu S. Istoria Imperiului Bizantin. București, 2007.
- Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Iași, 1999.
- Coman M. Mitologie populară românească. București, 1980. Vol. I-II.
- Daniel C. Civilizația asiro-babiloniană. București, 1981.
- Danielou J. Simboluri creștine primitive. Oradea, 1998.
- Drâmba O. Istoria culturii și civilizației. București, 2008.
- Durand G. Les structures anthropologique de l'imaginaire. Paris, 1963.
- Eliade M. Imagini și simboluri. București, 1994.
- Goberman D. Covoarele Moldovei. Chișinău, 1970.
- Jung C. G. În lumea arhetipurilor. București, 1994.
- Kepinski C. L'Arbre stylisé en Asie occidentale au 2 millénaire avant J. C. Paris, 1982.
- Kernbach V. Dicționar de mitologie generală. București, 1978.
- Livșiț M. Arta aplicată în Moldova. Leningrad, 1980.
- Mawdron M. L'art indienne. Paris, 1985.
- Moisei L. Motive decorative în viziunea locuitorilor din Centru Republicii Moldova // Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IX–X. Chișinău, 2011.
- Parpol S. The Assyrian Tree of Life. London, 1993.
- Pauly G.T. Description des peuples de la Russie. Saint Petersburg, 1877.
- Petrescu P. Motive decorative celebre. București, 1971.
- Postolachi E., Zelenciuc V. Covorul moldovenesc. Chișinău, 1985.
- Șofranksy Z. Covoare moldovenești. Chișinău, 1990 (set de ilustrații).
- Șofranksy Z. Cromatica tradițională românească. București, 2010.
- Șofranksy Z. Reminiscente traco-dace în arta decorativă rusă // Revista de Etnologie și culturologie. Vol. VI. Chișinău 2010.
- Șofranksy Z. Semne sacre ancestrale revalorificate în cultul ortodox // Datina. Periodic constățean de cultură tradițională, anul XIV, nr. 49. Constanța, 2008.
- Șofranksy Z. Ștergarul tradițional moldovenesc. București – Chișinău, 2002.

Tolstov S. P., Levin M.G., Cerboksarov N. N. Etnografia continentelor. Studii de etnografie generală. Vol. I, II. București, 1959.

Vasilescu V. Simboluri patrimoniale. București, 1997.

Vuia R. Mitologia română. București, 1983.

Vulcănescu R. Coloana cerului. București, 1972.

Zugravu N. Geneza creștinismului popular. București, 1997.

Zelenciuc V. Universul lumii țărănești înscris într-un romb // Revista de Etnologie, nr.1. Chișinău, 2001.

Informatori

Borta Agafia a. n. 1932, s. Costești, r. Ialoveni.

Galbura Viorica a. n. 1959, s. Codru, r. Telenești.

Roșca Valentina a. n. 1945, s. Codru, r. Telenești.

Rezumat

Autorul încearcă să abordeze imaginea pomului vieții din punct de vedere interdisciplinar: etnografic, istoric, mitologic, simbolic. Fiind unul dintre arhetipurile universale, funcționalitatea și răspândirea acestuia este diversă. Fiind omniprezent în cultura tradițională românească, dar și în cea universală pomul vieții are trei funcțiuni etno-culturale: o funcțiune magică, o funcțiune mitologică și una artistică, toate reflectate argumentat în prezentul articol.

Cuvinte-cheie: arbore, pomul vieții, ornament, țesături, simbolism, mitologie, cultură tradițională, arhetip.

Резюме

Исследование представляет собой попытку подойти к изображению древа жизни с различных точек зрения: этнографической, исторической, мифологической, символической. Будучи одним из универсальных архетипов, оно характеризуется широким распространением и выполняет разнообразные функции. В румынской традиционной культуре, как и в мировой, древо жизни выполняет три этнокультурные функции: магическую, мифологическую и художественную, что аргументированно отражено в данной статье.

Ключевые слова: дерево, древо жизни, орнамент, ткань, символизм, мифология, традиционная культура, архетип.

Summary

This study is an attempt to approach the image of the tree of life from an interdisciplinary point of view: ethnographic, historical, mythological and symbolic.

Being one of the universal archetypes, it is widely spread and performs a variety of functions. In Romanian traditional culture, like in the universal one, the tree of life performs three ethnocultural functions: magical,

mythological and artistic, that is proved in this article.

Key words: tree, tree of life, ornament, fabric, symbolism, mythology, traditional culture, archetype.

ANEXE

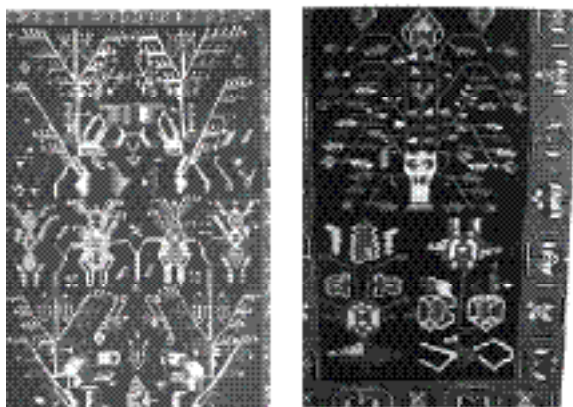


Fig. 1. Reprezentări ale *pomului vieții* pe scoarțele moldovenești
(Sursa: Șofransky Z. Covoare moldovenești Chișinău, 1999)

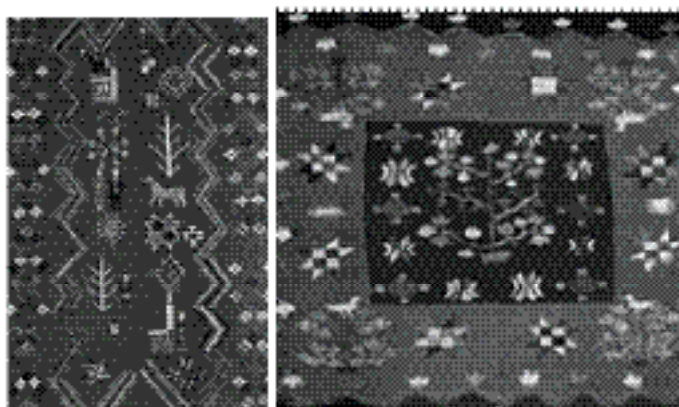


Fig. 2. Reprezentări ale *pomului vieții* pe țesăturile estoniene
(Sursa: Helene Kuma. Esstirahvavaibad. Tallinn, 1976)

Ludmila FULEA

REFERINȚE LA ORNAMENTICA DE EXTERIOR A LOCUINȚEI RURALE DIN SPAȚIUL PRUTO-NISTREAN

Habitatul reprezintă modul în care viețuiesc o populație, aceasta fiind alcătuită din totalitatea mijloacelor ce determină caracterul socio-cultural al comunității respective. În funcție de particularitățile mediului și modului de existență al comunităților, habitatul poate oferi o diversă imensitate de expresii culturale, acestea din urmă reprezentând adevărate valențe ale geniului creator.

Ținând cont de materialele de teren și de sursele bibliografice, putem menționa faptul că oamenii de pretutindeni, inclusiv cei din spațiul pruto-nistrean, își împodobesc gospodăriile cu ajutorul unor multiple varietăți de motive decorative. Dintre toate elementele gospodărești, se evidențiază locuința, considerată unul din componentele fundamentale ale gospodăriei tradiționale. Ei i se conferă un aspect estetic deosebit.

Casa de locuit prezintă una din cele mai expresive particularități distinctive al modului de viață a poporului, a gustului său pentru frumos, a

tradițiilor etnice și culturale. Locul acestuia în viața omului este determinat de însemnătatea polivalentă a funcțiilor locuinței. În casă se desfășoară anumite munci, îndeosebi cele cu caracter casnic, de asemenea se transmite experiența de viață a generației vârstnice; se însușește conduita morală și etică; se educă normele de viață ale colectivității; este locul de odihnă și petrecere a obiceiurilor familiale. Casa constituie pentru om locul pe care el și-l înfrumusețează în permanență, deoarece în acest fel își îmbunătățește și-și face mai frumoasă propria viață (Vlăduțiu, 1973, 149).

Decorul imprimă, locuinței valențe estetice care întregesc funcțiile acestor elemente în întreg ansamblul arhitectural, el realizează o relație de complementaritate cu tipologia casei și de incluziune, raportat la materialul de construcție a casei și la materialul utilizat pentru execuția ei (decor în lemn, decorul cu aplicații în tencuială) (cf. Pârâu, 2001, 14).

Pentru a deține o imagine amplă asupra evoluției artei decorative a exteriorului locuinței tradiționale, prin prezentul articol se va face o încercare de clasificare a ornamentelor, oferind și unele explicații referitoare la semnificație. În acest scop, analizând varietăți tipologice ale sistemelor ornamentale, am relevat unele tipuri și motive ale artei decorative de exterior, mai frecvent atestate în arealul vizat:

I. *Decorul geometric* – frecvent răspândit în spațiul cercetat, este considerat cel mai timpuriu. În literatura de specialitate este corelat cu decorul astral, având și o explicație cu același caracter. Acestui tip ornamental îi corespund următoarele motive decorative:

I. 1. Motivul liniar – considerat a fi cel mai răspândit, este reprezentat prin linii drepte, întrerupte, punctate, ondulate sau zigzag, amplasate la grindă, ferestre, uși, prispă, pereți și streșină (fig. 4-6). Ele redau senzația de mișcare.

I. 2. Motivul rombic – element decorativ străvechi, amplasat la ferestre, uși, pereții și colțurile casei (fig. 5). Este alcătuit din două triunghiuri unite la bază, ce reprezintă semnificația conjuncției dintre două principii opuse: masculin și feminin, cer și pământ. Simbolizează dragostea, fecunditatea, fertilitatea și armonia (Evseev, 1994, 158). Ca semn închis a celor patru semne funcționale, reprezintă dialogul cu cerul (Șofranksy, 2010, 20).

I. 3. Motivul triunghiular – reprezentat printr-un ornament în formă de triunghi, este amplasat pe pereți, la ferestre, uși, stâlpi, balcoane, balustrade etc. Simbolizează divinitatea, armonia și proporția. Este simbol al focului, atotcunoașterii și providenței dumnezeiești (Evseev, 1994, 189). Triunghiul cu vârful în sus exprimă solidaritatea energetică cu înalturile și este considerat un simbol masculin, iar cel cu vârful în jos – un simbol feminin. Dacă ne referim la triunghiul echilateral, acesta simbolizează echilibrul. Potrivit culturii spirituale universale, creația apare sub forma trinității, considerate trei aspecte fundamentale: acțiune, reacțiune și neutralitate (Vasilescu, 1972, 209).

I. 4. Motivul circular – simbolul perfecțiunii, omogenității, mișcării imobile și eterne, care nu are nici început și nici sfârșit, este amplasat pe stâlpi, pe pereți și la colțurile casei. În plan cosmic simbolizează cerul, în opoziție cu pământul, care este simbolul pământului. Cercul, este simbol al dragostei

creștine, al timpului, veșniciei și reînceperii. La majoritatea popoarelor lumii, cercului i se atribuie o putere magică de apărare, sferă dincolo de care este haos (Evseev, 1994, 36-37). Considerat și simbol al protecției, stabilizează coeziunea între suflet și corp (Chevalier, Gheerbrant, 2009, 226). În conștiința românească, cercul este asociat soarelui, cerului, lumii și lui Dumnezeu, include sensurile armoniei prin comunicare, iar cunoașterea este raportată la posibilitățile limitate ale ființei (Ciobanu, 2005, 30-32).

I. 5. Motivul spiralic – considerat drept o mișcare a universului găsit în spațiul lăuntric al omului (Vasilescu, 1972, 209), sau un simbol al călătoriei sufletului după moarte, de-a lungul unor drumuri necunoscute lui, dar care îl conduc spre sălașul central al ființei veșnice (Chevalier, Gheerbrant, 2009, 855) este amplasat pe uși și la ferestre.

I. 6. Motivul punctului – exprimat uneori printr-un punct, alteori printr-un câmp de puncte, organizat într-un anumit fel. Este amplasat la colțurile casei, la ferestre, uși etc. Reprezentarea sa pe uși, are uneori o tehnică specifică de aplicare în relief.

II. *Decorul astral* – reflectat prin motivul lunii, stelei, soarelui, este frecvent întâlnit pe ușile și pereții casei.

Luna, considerată astrul nopții, este un simbol arhaic fundamental, având funcția de arhetip și principiu de clasificare a lumii. Este asociată criteriului feminin, fertilității, creșterii vegetației, renovării naturii și primenirii timpului. Symbolismul lunar a legat într-un tot unitar nașterea, devenirea, moartea, ciclurile vieții umane și cele cosmice. Considerat și ca simbol al bogăției, în arta românească exista obiceiul de a arăta lunii noi banii din buzunar sau diverse ofrande alimentare (Evseev, 1994, 174).

Soarele este, de asemenea, un pilon al mitului astral. Simbolul soarelui este tot atât de polivalent pe cât de bogată în contradicții este realitatea solară. Apare ca un simbol al învierii și al nemuririi, fiind o manifestare a divinității (Chevalier, Gheerbrant, 2009, 843).

Un alt motiv astral este cel stelar. Stelele fiind considerate ochii cerului, ocupă un rol important în simbolistica tuturor popoarelor. Prin acest motiv se înțelege unirea cerului și a pământului, a spiritului și a materiei, a principiilor active și pasive.

III. *Decorul vegetal* – descendent din simbolurile fitomorfe și cele dendromorfe, extrem de varia-

te în tezaurul cultural al omenirii, este amplasat pe uși și pereți, pe la ferestre, pe la stâlpi, pe la streșina casei etc. (fig. 1). Fiind reprezentat în cultura autohtonă prin imagini ale viței de vie, ale unor flori, ale arborelui lumii (pomul vieții), transpune ideile de fertilitate, bogăție, prosperitate, procreație, înflorire, ofilire. Unele din elemente de decor vegetal au conotație feminină, altele denotă valențe ale principiului masculin.

Motivul arborelui lumii, atât de frecvent întâlnit în tot spațiul carpato-danubiano-pontic, „<...> înlesnește comunicarea între cele trei niveluri ale cosmosului: cel subteran, prin rădăcinile ce răscolesc adâncurile în care se împlântă; suprafața pământului, prin trunchi și crengile de jos; înaltul, prin ramurile dinspre vârf, atrase de lumina cerului. <...> arborele leagă lumea htoniană și lumea uraniană. Adună laolaltă toate elementele: apa circulă cu seva lui, pământul i se încorporează prin rădăcini, frunzele i se nutresc cu aer, iar din frecarea lemnului țâșnește focul” (Chevalier, Gheerbrant, 2009, 93). „Asocierea dintre Pomul Vieții și manifestarea divină se regăsește în tradițiile creștine. Căci există o analogie, ba chiar o reluare de simboluri între arborele primului legământ – pomul vieții de care vorbește *Facerea* – și arborele crucii, sau arborele Nouului Legământ, care regenerează Omul” (Chevalier, Gheerbrant, 2009, 93, 95).

Pomul vieții este unul dintre miturile străvechi ale omenirii, întruchipând în formă poietică visul irealizabil al „tineretii fără de bătrânețe și al vieții fără de moarte”. În legendele și credințele populare, acest mit se înfățișează oarecum constant, fiind vorba, în esență, de un copac ale cărui fructe minunate sau a cărui sevă miraculoasă sunt elixire ale vieții (Petrescu, 1971, 39). Copacul poate fi considerat o legătură, un intermediar între pământul în care își înfige rădăcinile și bolta cerească pe care o atinge cu creștetul; este simbol al vieții în continuă evoluție, în ascensiune, evocând verticalitatea (Ciobanu, 2005, 43).

Trebuie de menționat, că o bună parte a simbolismului plantelor provine din asimilarea acestora cu oamenii. Ele reprezintă, de asemenea, punctul de plecare în multe sisteme toponimice sau onomastice.

IV. *Decorul zoomorf* – proiecția imaginară a străvechilor divinități, cum ar fi peștele, șarpele, ursul, calul, cerbul, cocoșul, porumbelul, păsări

de baltă etc. – toate aflate în ipostază pozitivă și în funcție de element apotropaic. Este amplasat pe prag, pe pereții casei, pe acoperiș, pe vârful hogea-gului etc.

Fiecare din imaginile zoomorfe au interpretări diferite, în cadrul mentalității tradiționale. Cerbul (fig. 3), de exemplu, simbolizează lumina, regenerarea și renovarea din natură; porumbelul – dragostea, fericirea, pacea, armonia, speranța; iar cocoșul – purificarea și sacralizarea, sustrăgând din incidența haoticului (cf. Evseev, 1994, 36, 43, 149). Conform tradiției folclorice, cocoșului i se atribuie și anumite virtuți protectoare, izgonind demonii nopții și chemând soarele. El este deopotrivă, semnul luminii paradiziace și al întunericului (Ciobanu, 2005, 39).

„Animalul, ca arhetip, reprezintă straturile profunde ale inconștientului și ale instinctului. Animalele sunt simboluri ale principiilor și forțelor cosmice, materiale sau spirituale <...>. Interesul pe care omul îl acordă animalului considerat ca o materializare a propriilor sale complexe psihice și simbolice a crescut simțitor în zilele noastre datorită animalelor domestice și mai ales a animalelor de „salon”, mai mult adoptate decât crescute” (Chevalier, Gheerbrant, 2009, 76).

V. *Decorul antropomorf* – expresie a caracterului egocentrist al culturii tradiționale, relevă atât funcția de bază a locuinței, cea de sălaș al omului, asociată cu funcția de înveliș al sufletului, în cadrul consecutivității *trup – haină – casă – ogradă – sat etc.* (cf. Ghinoiu, 2001, 56), cât și sacralitatea ființei umane, descendentă din divinitate, împreună cu strămoșii săi.

Nu întâmplător, pe pereții locuinței poate fi atestată imaginea uneia sau a mai multor femei în compania unui cerb (simbol al unei divinități totemice), a unei lebede (simbol al Marii Zeițe-Mame) sau a altor ființe cu conotații divine.

Relativ frecventă este și imaginea unui ciobănaș ce cântă la fluier. Arhetipul ciobanului ca păstor de turmă a sufletelor umane, manifestând aceeași grijă ca și la păstoriarea turmei de suflete necuvântătoare, este bine cunoscut în literatura de specialitate (cf. Ciobanu, 2005, 115). Simbolul păstorului cuprinde și un sens de înțelepciune intuitivă și experimentală, dar și de veghere. <...> el reprezintă sufletul care, în această lume, e, întotdeauna, în trecere. Este un observator al cerului, al soarelui,

al lunii și al stelelor. În întuneric, păstorul joacă rolul de psihopomp, de călăuză a sufletelor spre pământ (Ciobanu, 2005, 115).

Imaginile la care ne-am referit au păstrat conceptul mitologic stăvechi cu elemente ce se pretează structurii sale arhetipale, dar, cu regret, reprezentarea plastică nu are, de obicei, nivelul de stilizare pe care îl solicită rigorile tradiției.

Ilustrând o mentalitate a trecutului și fiind semne ale unor concepții despre lume și despre viață, caracteristice unor anumite etape de dezvoltare a societății omenesti, motivele de valoare și circulație universală nu apar însă izolate, ci trebuie citite întotdeauna în contextul decorativ al artelor. Ele se subsumează unor structuri de imaginar, care sunt specifice unui popor sau altuia, unei zone etno-geografice sau alteia.

În elementele din jurul său omul a știut să stabilească permanent serii de relații, care conduc la constituirea în timp a unui adevărat sistem de simboluri, sistem pe cât de complex, pe atât de coerent.

Coerența este obținută prin raportarea totală a sensurilor și funcțiilor sistemului simbolic la un context bine delimitat, context ce este prin el însuși purtătorul unui sens. Simbolul reprezintă sinteza concretului cu imaginarul, dar și cu abstractul. În alt aspect, simbolul reprezintă o dublare a raționalului cu ceea ce este dincolo de rațional, dar nu irațional.

Astfel, putem remarca faptul că arta nu este, pur și simplu, o parte integrală a culturii spirituale, ci constituie un instrument pentru dezvoltare și organizare a mediului.

Unele imagini, întâlnite în natură și anume cele ce au impresionat puternic imaginația omului și au influențat direct viața sa, au fost transformate, în cursul unui lung proces de stilizare, în semne adoptate ca simboluri în cadrul diferitor culturi și au ocupat un loc important în istoria sistemelor de înțelegere și explicare a lumii.

În spațiul cercetat, aproape toate elementele decorative ale exteriorului locuinței sunt purtătoare de simbolism.

Ritmul compozițional al decorului arhitectural al unei gospodării se exprimă printr-o mișcare de la simplu la complex, printr-o asociere de jocuri, de volume și motive dispuse pe un sistem de axe orizontale, verticale și paralele ce se întrepătrund

pentru a crea forme multiple a căror ingeniozitate răspunde necesității cotidiene. Aceeași orientare pe un sistem de axe, același echilibru de suprafețe și volume regăsim și în organizarea estetică a interiorului, ceea ce relevă interdependența exterior – interior într-un ansamblu arhitectural (Pârâu, 2001, 17). S-ar putea regăsi cu ușurință și motive asemănătoare cu cele cioplite în lemn sau în piatră, țesute sau brodate.

Bineînțeles, locuința era și este decorată cu motive ornamentale ce comportă un mesaj benefic, ușor de înțeles pentru orice reprezentant al comunității. Aceste elemente ornamentale sunt aducătoare de bine, prosperitate și fericire, au menirea să creeze un spațiu de protecție în exteriorul locuinței și al gospodăriei, precum și în interior.

Literatura

Bâzgu E., Ursu M. Arhitectura populară din zona Orheiului Vechi. Chișinău, 2005.

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Iași: Polirom, 2009.

Ciobanu M., Negriu T. Dicționar de motive și simboluri literare. Chișinău, 2005.

Evseev I. Dicționar de simboluri și arhietipuri culturale. Timișoara: Amarcord, 1994.

Ghinoiu I. Panteonul românesc. Dicționar. București: Editura Enciclopedică, 2001.

Materialele de teren 2008–2013.

Pârâu S. Lumină și culoare în amenajarea estetică a spațiului țărănesc tradițional de locuit la români. Galați: Editura fundației universitare „Dunărea de Jos”, 2001.

Șofranksy Z. Reminiscențe traco-dacice în arta decorativă rusă // Revista de etnologie și culturologie, V. 6. Chișinău, 2010.

Vasilescu V. Simboluri patrimoniale. București, 1972.

Vlăduțiu I. Etnografia românească. București, 1973.

Rezumat

În cadrul articolului se face o sinteză a materialului factologic în raport cu sursele bibliografice, care au ca scop tipologizarea ornamentelor de pe locuințele tradiționale și explicarea semnificației acestora. Elucidarea problemei este posibilă prin raportarea acesteia la aspectele etnografice și antropologice.

Cuvinte cheie: ornament, motive decorative, locuință, simbol, decor geometric, decor astral, decor vegetal, decor zoomorf, decor antropomorf.

Резюме

В статье осуществляется синтез материалов фактологического и полевого исследования, собранных в соответствии с библиографическими источниками, направленными на типологию орнаментов традиционного жилища и их значение. Выяснение этой проблемы возможно путем сравнения этнографических и антропологических аспектов.

Ключевые слова: орнамент, декоративный мотив, жилье, символ, геометрический декор, астральный декор, растительный декор, зооморфный декор, антропоморфный декор.

Summary

The article provides a synthesis of the collected data according to the existing bibliographic sources. They are aimed at categorizing the ornaments of the traditional houses and explaining their meaning. The elucidation of this issue is possible by comparing ethnographic and anthropological aspects.

Key words: ornament, decorative motif, house, symbol, geometric decor, astral décor, vegetal decor, zoomorphic decor, anthropomorphic decor.

ANEXE



Fig. 1. Casă din s. Fetești, r. Edineț



Fig. 2. Casă din s. Butuceni, r. Orhei



Fig. 3. Casă din s. Tătărauca Nouă, r. Soroca

POMENI, DATE DE SUFLETUL CELOR RĂPOSAȚI ÎN CADRUL CICLULUI PASCAL: NARAȚIUNI ETNOGRAFICE

„...Nu există popor în lume căruia să nu-i fie sfântă tradițiunea obiceiurilor strămoșești. Prin ele trăiesc părinții în urmașii lor, urmașii trebuie cel puțin să o păstreze în frumusețea cum au fost lăsa-te” (Pavel, 1990, 13). În știința etnografică un loc important îl au și pomenile date de sufletul celor răposați în cadrul ciclului pascal.

La moldovenii din stânga Prutului pomenirea răposaților începe chiar din clipa când ei au părăsit lumea celor vii și au plecat pe lumea celor morți. Sufletele lor nu mai pot face nimic pentru mântuire, însă cei vii pot să-i ajute prin rugăciuni, post, milostenii, slujbe bisericești, pomeni cum se face după legea creștină. Rudele fac pomeni și rugăciuni mijlocitoare pentru ușurarea, odihna și fericirea sufletelor răposaților. Sâmbăta e ziua din cursul săptămânii închinată amintirii tuturor Sfinților și răposaților, pentru că cuvântul Sâmbăta (adică Sabat) înseamnă odihnă e ziua în care Dumnezeu s-a odihnit după zidirea lumii și în care, deci, cerem și noi odihna celor răposați, după ostenele și alergarea din aceasta viață.

Drumul către cei răposați va fi prin ziua Sâmbetei, în această zi ne putem apropia de cei morți. Una din sâmbete fiind și cea dinaintea Postului Mare. La moldovenii din stânga Prutului se dă de pomană, în special colivă, care închipuie însuși trupul mortului și este totodată un semn văzut al credinței noastre în înviere și nemurire, deoarece este făcută din boabe de grâu, pe care însuși Domnul le-a înfățișat ca purtând în ele icoana sau asemănarea învierii trupurilor: după cum bobul de grâu, ca să încolțească și să aducă roada trebuie să se îngroape mai întâi în pământ și apoi să putrezească, tot așa și trupul omenesc mai întâi li se îngroapă și putrezește, pentru că sa învieze apoi întru nescricăciune (Mândița, 1992, 172, 173), dar în multe cazuri familiilor nevoiașe se mai dau de pomană și haine. Hainele se dau din cele purtate de răposat în timpul vieții, acest obicei se poate întâlni și în Transilvania. O atenție deosebită se acordă pomenilor din cadrul ciclului Pascal. Din pomenile ciclului Pascal fac parte:

- *De Florii;*
- *Joi Mari;*
- *Paști;*
- *Ispas;*
- *Rusalii.*

Cel dintâi dintre praznicele împărătești cu dată schimbătoare, din cursul anului bisericesc, este Duminica Stălpărilor sau a Floriilor, cu o săptămână înainte de Paști (ultima duminică din postul Paștelui). Primele mențiuni despre această sărbătoare provin din sec. IV. Pomeniște despre ea, Sf. Epifanie. În vechime, Duminica Floriilor era începutul săptămânii numite pe atunci a Paștelui. Este sărbătoarea care ne amintește intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim, înainte de Patimi (Matei VII. 1-10, Ioan XII, 12-18).

Sâmbăta acestei săptămâni, ca orice sâmbăta din preajma marilor sărbători așezate la praguri de timp, stă sub semnul morților și strămoșilor. Această zi amintea de un străvechi zeu al vegetației ce murea și renăștea la începutul fiecărei primăveri. În aceeași zi erau și Moșii de Florii, acum obișnuindu-se să se dea de pomană plăcinte, în amintirea unui Lazăr care ar fi murit de pofta plăcintelor.

Se zice că în vremea de demult o femeie avea un băiat, băiatul acela se numea Lazăr, și era slab și dorea să mănânce plăcinte. Însă mama lui nu-avu când să facă și să-i dea plăcinte de mâncat, și Lazăr muri de dorul plăcintelor. Și ziua în care a murit era o zi de sâmbătă.

Mama lui, văzând aceasta, se întrista și începu a plânge și a zice:

– Să nu fie iertată de Dumnezeu femeia aceea care nu va face în sâmbăta lui Lazăr plăcinte!

Și de atunci fac femeile totdeauna în sâmbăta lui Lazăr fac plăcinte (Florea Marian, 1995, 83).

Însă plăcintele ce le fac ele nu le fac numai pentru sine și pentru familia sa, de cele mai multe le fac pentru cei săraci și le trimit apoi ca moși de sufletul morților, care așteaptă în ziua aceasta la poarta raiului.

După un obicei străvechi se aduc în biserici ramuri de salcie, care sunt bine cuvântare și împăr-

țițe credincioșilor, în amintirea ramurilor de finic și de măslin, cu care mulțimile au întâmpinat pe Domnul la intrarea sa triumfală în Ierusalim și pe care noi le purtăm în mâini ca semn al biruinței împotriva morții, câștigată de Domnul prin învierea lui Lazăr, săvârșită cu o zi mai înainte (sâmbăta Floriilor sau sâmbăta Moșilor) și apoi prin învierea sa însuși.

În sudul Basarabiei, umblau cu Lăzărelul, în dimineața Sâmbetei Florilor, fetițe de cinci, cincisprezece ani câte două-trei împreună. „Acest obicei era răspândit de la Cahul la Giurgiulești. Iar în alte localități din părțile Criuleniului după slujba de dimineață de la biserică, ramurile sfințite și binecuvântate de salcie sunt aduse acasă și se ating cu ele copiii, ca să crească mari și frumoși. Sunt păstrate la icoane, la porți, la grinda casei, pe morminte sau puse într-un loc curat, fiind folosite în decursul anului în gospodărie. Alteori, crenguțele de salcie (simbol al nemuririi, ea aduce și împarte fertilitate) (Ciobanu, 2005, 128) sfințite se plantează undeva în grădină. Se spune că ele vindecă animalele bolnave sau aduc o recoltă mai bogată. Cele puse la icoană se păstrează tot anul și se folosesc ca leac împotriva relelor care ar putea lovi casa și familia (Gavrilan Varvara, a. n. 1924, r. Criuleni s. Cimișeni).

Moșii de Joi Mari

În tradițiile romanilor, Joia Mare se mai numește Joi Mari, Joia Patimilor, Joia Neagra, Joimărița. Joia Mare este considerată binefăcătoare pentru morți. Acum se face ultima pomenire a morților din Postul Mare. În unele localități și acum se fac în zori, în curți sau la porți, focuri pentru morți din boz sau nuiele (Cotoman U., a. n. 1950, r. Criuleni, s. Cimișeni); se spune ca ele închipuiesc focul când Iuda l-a vândut pe Hristos, sau focul unde a fost oprit Sfântul Petru, când s-a lepădat de Hristos. Iar în unele părți mai există obiceiul de a se duce la biserică în Joia Mare pentru pomenirea morților, se duce la biserică cu colaci și cu colivă.

Moșii de Paști, Ispas și Rusalii

Moșii de Paști, este obiceiul de a se da în ziua de Paște de sufletul celor morți colăcei, miel, ouă roșii și alte bucate. Moșii aceștia sau se trimit prin vecini sau celora care li se dau, umblă singuri pe la case și-i primesc.. În s. Mirești, Bolțun, r. Hâncești,

de dimineață, copiii prind a umbla cu ouă roșii pe la neamuri și vecini, și când intră în casă zic:

„Hristos a înviat”, iar gazda le răspunde:

„Adevărat a înviat”, și le dăruiește ouă roșii (Gonța A., a. n. 1955, r. Hâncești, s. Mirești).

* * *

Un obicei era ca femeile în noaptea Paștelui, și anume înainte de înviere, să plângă la morminte crezând că sufletele morților se depărtează în această noapte de la locul lor, venind în apropierea casei unde stau până în ziua de Rusalii. Apoi se duc la biserică iar după slujbă, când ies din biserică împart la femeile tinere care sau măritat în anul acesta colaci cu vase de bucătărie. În săptămâna dintre Paști și Paștele Blajinilor femeile se duc la cimitir și fac curat pe la morminte apoi dau de pomană pască, cozonac oamenilor care se află prin preajmă de sufletul celor răposați (Țurcan E., a. n. 1956, r. Criuleni, s. Cimișeni).

Paștele Blajinilor

După cum am menționat mai sus, în lumea creștină sunt ținute mai multe zile în memoria răposaților. Una din cele mai importante îl ocupă Paștele Blajinilor. În tradiția creștină aceasta are dată mobilă și depinde de ziua Învierii Domnului. Sărbătoarea este ținută în prima duminică sau luni după Paște, ziua a opta după Paște – ziua când imărginar are loc întâlnirea celor vii cu cei răposați.

Sărbătoarea în cauză se numește Paștele sau Lunea Morților, Prohodul (sau Prohoadele), Paștele Blajinilor (Mândiță, 1992, 23).

De Paștele Blajinilor gospodinele pregătesc panahide pentru morți. Acestea constau în pachete din câte trei colaci, trei lumânări, o colivă și o sticlă cu vin; potrivit tradiției creștine, preotul trebuie să vină la cimitir. Preotul în mâna stângă ține o tătușie. Se cântă „Troparele morților”, în timp ce preotul îi pomenește pe toți răposații ale căror nume sunt înscrise în pomelnicele puse pe mesele din poarta cimitirului. Slujba se încheie după ce tot alaiul cântă „Veșnica pomenire”, iar masa e ridicată de trei ori pentru pomenirea celor răposați iar în unele localități cimitirul este înconjurat de trei ori.

Datina moldovenească cere ca pe morminte să punem câte un prosop pe care așezăm un colac. În colac se pune un ou roșu și o lumânare aprinsă, la

care se încălzește sufletul celui răposat sau articole de vestimentație; în zilele noastre se face, însă, abuz de pomeni. Bătrânii spun că e păcat să iei înapoi acasă mâncarea sau pomenile aduse la cimitir de Paștele Blajinilor.

În tradiție se zice că de Paștele Blajinilor sufletele răposaților așteaptă la poarta cimitirului să le vină rudele. Dacă acestea nu vin, sufletul se întoarce plângând la mormânt;

O altă credință veche mai spune că dacă timp de 13 ani nu vine nimeni la cimitir, sufletul părăsește pentru totdeauna zona unde i-a fost înmormântat trupul.

Moșii de Ispas

În spațiul românesc cât și la moldovenii din stânga Prutului se fac pomeni pentru sufletul morților date în ajunul sau în dimineața zilei de Ispas. Se credea că merindele de drum, de obicei caș, azimă, ceapă verde și rachi, erau mâncare de spiritele morților în ziua de Înălțarea Domnului (Ispas), în timp ce urcau spre cer. Pe alocuri se țin „Moșii de Ispas”, casele și mormintele cimitirului fiind împodobite cu crengi de pom tânăr (paltin, nuc), iar la ferestre punându-se frunze de leuștean. Despre leuștean se crede ca ar fi crescut la piciorul Crucii lui Hristos. Acum se fac pomeni pentru morți, împărțindu-se în mod special pâine caldă, brânză, ceapă verde și vin. Aceasta este ultima zi în care se mai pot roși oule.

Pentru această zi gospodinele coc pască, vopsesc ouă și le dau de pomană, crezând că sunt folosite de spiritele morților în timpul înălțării lor spre cer. În unele localități pomenile acestea se numesc Moșii de Ispas.

Ca și de Paști, creștinii acordă o deosebită atenție mesei ritualice din ziua de Ispas. Se mănâncă pască, se ciocnesc ouă. În unele localități, sătenii sărbătorească ieșind la iarbă verde. În această zi creștinii se salută cu sintagma „Hristos s-a înălțat!” – „Adevărat s-a înălțat!”. Se mai zice și ca plantele sădite după aceasta zi nu vor da rod.

Rusaliile

Rusaliile, sărbătorite în luna de după Duminica Mare, în aceiași zi cu Duhul Sfânt, sunt și ele considerate de popor niște duhuri (dar niște duhuri malefice). De sărbătoarea Rusaliilor se înfăptuiesc o sumedenie de datini, credințe și rituri religioase

populare, legate de pomenirea generală a morților din sămbăta precedentă (Sămbăta Morților sau Moșii de vara).

Practici de pomenire a morților au loc în multe zone românești sunt botezate sugestiv „Moșii”. Tradiția spune că sufletele strămoșilor părăsesc mormintele și se întorc la casele lor, unde locuiesc până la Rusalii, când se vor întoarce în lumea de dincolo. Se aprind focuri pe morminte, în dosul crucilor (la capul morților). În unele zone. În jurul flăcărilor se pun scaune pentru fiecare mort din familie. Credința spune că sufletele răposaților vin acasă, se așează pe scaunele de lângă foc, pentru a se încălzi, și își astâmpără setea cu apa vărsată. În sămbăta dinaintea Duminicii Mari (Sămbăta Rusaliilor) se dau pomeni (dar, danie, ofrandă făcute cuiva și servind, potrivit credinței creștine, la iertarea păcatelor, la mântuirea sufletului; milostenie, binefacere) abundente, pentru ca fiecare răposat să se ducă împăcat în lumea de dincolo. Setul pomenii insera, de obicei, atribute obligatorii precum ar fi: vasele de lut, lemn sau sticlă (substitute ale trupului decedatului, în care să se poată aciu sufletul), în vase trebuia să fie vin sau apă, obiecte de pânză (de preferință ștergare), colac, lumânare etc. (Osadci, 2004, 5).

Spiritele moșilor în obiceiurile de peste an (pentru satele din RM) își au specificul lor de ani, secole, decenii și poate de milenii dar odată cu trecerea unele aspecte ale sărbătorilor sunt uitate. Fiecare neam, țară, popor și chiar fiecare regiune își are obiceiurile sale și ține foarte mult la acestea conform zicalei din popor „*Fiecare bordei cu a lui obicei*”.

Literatura

- Florea Marian S. Sărbătorile la români. Vol. II. București, 1995.
 Ghinoiu I. Cărarile sufletului. București, 2004.
 Mândiță N. În mormântarea și parastasele. Chișinău, 1992.
 Osadci R. Roza, roua, sfântul duh și moșii strămoșii // Accente libere, nr. 10, joi, 3 iunie 2004.
 Pavel E. Studii de etnologie românească. Iași, 1990.

Rezumat

În articol se face o sinteză a materialului factologic în raport cu sursele bibliografice, care au ca scop de a prezenta tradițiile de pomenire în cadrul ciclului Pascal din mediul rural la moldovenii din stânga Prutului.

Cuvinte-cheie: pomană, înmormântare, moarte, morminte, ritualul funerar, mediul rural.

Резюме

В статье осуществляется синтез материалов фактологического и полевого исследования, собранных в соответствии с библиографическими источниками, в которых исследуются традиции поминок в Пасхальном цикле в сельской среде молдаван лево-бережья Прута.

Ключевые слова: поминки, похороны, смерть, могилы, погребальный обряд, сельская местность.

Summary

The article provides a synthesis of the factual and field data in relation to the existing bibliographic sources. Their purpose is to present traditions of the funeral repast in the Pascal Cycle of the Moldovans from the left side of the Prut in the rural environment.

Key words: alms, funeral, death, graves, funeral rites, rural environment.

Natalia GRĂDINARU

SACROTERAPIA ÎN CONCEPȚIA CULTURII POPULARE

Axându-se pe cercetări istoriografice, scrieri ecleziastice și informații de teren, studiul are ca scop relevarea principiilor terapeutice ale *sacroterapie* și evidențierea specificului religios popular în practicarea acestui tip de tratament. Spre a înțelege mai bine termenul de sacroterapie, voi insista puțin asupra concepției tradiționale despre *sacru*.

Fiecare civilizație și epocă istorică a perceput diferit noțiunea de sacru. Dacă pentru primitiv, sacru putea să însemne piatra la care se închina, pentru medieval – Dumnezeu, pentru modern valoarea sacră este total alta, însă ceea ce le este comun tuturor, este faptul de a se pune într-un anumit raport cu forțele divine, în scopul păstrării echilibrului existențial. Diferențele acestea de percepție a sacrului, dar și analiza unor lucrări ce au avut ca scop cercetarea conceptului de sacru ne-a impus să revedem teremnul îngust de „metodă alternativă de tratament” prin care se definește astăzi sacroterapia¹.

Astfel, prin conținutul său, articolul vine să dezvolte noțiunea de sacroterapie, promovând-o și dezvăluind importanța ei pentru cercetarea mentalității, spiritualității și culturii populare. Deoarece, relevarea completă a problemei tratamentului prin credință (sacroterapie) ar pretinde spațiile unei monografii și cercetări mai aprofundate, ne-am propus ca obiectiv de cercetare arii teritoriale și temporale mai înguste, și anume, analiza fenomenului începând cu sec al XIX-lea la moldoveni. Identificarea sacroterapie ca element al patrimoniului imaterial și fenomen al culturii tradiționale, relevarea importanței cercetării ei pentru cunoașterea mentalității populare constituie încă unul din obiectivele propuse.

Ca metodă de tratament, sacroterapie a fost cunoscută încă din antichitate, având la bază ideea restabilirii echilibrului corporal prin aderarea la sacru. Nici ideea vehiculată tot mai pregnant în ultimul timp, conform căreia sacroterapie are „țesut” de psihoterapie, nu este nouă. Puterea vindecătoare a sufletului le era deja cunoscută medicilor din antichitate și din Evul Mediu. Hipocrate descria concordanța dintre suflet și trup ca pe o „conștiință” care străbate organismul și îl menține sănătos. Cunoscutul medic persan Avicenna (980–1037 d. Chr.) a dezvoltat conceptul suflet-trup, o dimensiune nouă: suferințele sufletești sunt cauza principală a bolilor trupești. Iar cel mai ușor mod, de a scăpa de suferințele sufletești este credința și dragostea față de Dumnezeu sau de sacru (Hildegard van Bingen, *Liber Divinorum Operum*).

Conform teologiei creștine, țelul suprem al sufletului este mântuirea (iluminarea), altfel spus, aflarea adevărului, punerea în unison cu Dumnezeu (cu conștiința divină).

Când apare o suferință în corp, cauza ei este în suflet (Dolghier Ioan, preot). Scopul fiecărui om, este de a lucra asupra sufletului său, de a face din el – o natură superioară, care în oricare împrejurare ar da dovadă de iubire de Dumnezeu, ar învinge toate tentațiile confortului material și și-ar supune voința proprie în fața voinței Tatălui Ceresc. Numai în așa mod sufletul este în stare să devină una cu Dumnezeu; una cu Tatăl, dar totuși asemenea Sf. Treimi, după cum Tatăl, Fiul și Sf. Duh sunt una, tot astfel trupul, mintea și sufletul unei ființe sunt una (Edgar Cayce). Astfel, ceea ce ființa în mod constant ia ca atitudine și voință, aceea va fi construit în realitate, pentru că ajungem să devenim așa cum gândim.

Dacă ne-am referi la vindecare, atunci s-ar traduce așa: crezând în Dumnezeu, intrând în raporturi de subordonare și ascultare față de el, bolnavul devine una cu el (după cum a și fost construit inițial – *după chipul și asemănarea lui*, astfel căpătând conștiință divină – capătă și lecuire.

Până a descrie metodele de terapie prin credință, atenționăm asupra faptului, că vom analiza sacoterapia, doar prin prisma teologiei creștine și religiei populare (deoarece și ea posedă un bogat inventar de reprezentări semnificative a sacralului), fără însă a descrie elementele clasificate de unii autori ca forme de sacroterapie, cum ar fi *descântecul, dezfacerea, dezlegarea* etc. Motivăm această alegere, prin componența mai mult mitico-magică a acestora, decât religioasă și avem ca scop includerea datelor referitor la mentalitatea tradițională caracteristică secolului al XIX, adică, viziunea poporului asupra sacralului la acel timp. Informații ce dezvoltă conceptul de religie populară le avem la diferiți savanți², inclusiv și la cei din RM – O. Luchianet, V. Buzilă, A. Hâncu-Tentiuc.

Rugăciunea, închinarea la icoane, postul, pelerinajele, respectarea zilelor Sfinților erau în viziunea poporului metode eficiente de înlăturare a suferințelor trupești și sufletești.

Rugăciunea e forma cea mai esențială de sacroterapie, iar utilizată în paralel cu o altă metodă de tratament poate grăbi substanțial vindecarea celui bolnav prin caracterul psihoterapeutic și echilibrant. Petru Caraman consemna în volumul *Elogiul folclorului românesc*, că „rugăciunile se bazează ca și descântecurile pe puterea magică a cuvântului, fiind declanșatoare de energii”. Atât timp cât omul crede în Dumnezeu, este înzestrat cu speranță și poate învinge boala. Rugăciunea acționează asupra psihicului, mentalului și corpului într-un fel specific, care pare să depindă de calitatea, intensitatea și frecvența sa. Cu cât mai sincer, intens și frecvent se roagă bolnavul Divinității, cu atât șansele de vindecare sunt mai mari.

Pe plan fizic, rugăciunea declanșează un proces de destindere prin încetenirea ritmului cardiac și respirator și prin scăderea presiunii arteriale. La nivel mental, aduce o senzație de ușurare, de bine general și înlăturarea angoaselor.

Doctorul Alexis Carrel, laureat al premiului Nobel pentru medicină, a făcut cercetări asupra psihoterapiei spirituale prin rugăciune. Studiile între-

prinse de Carrel au fost axate pe colectivități umane religioase formate din bărbați, femeii și copii, în care a fost analizată starea de sănătate fizică și psihică a indivizilor.

Rezultatele cercetărilor făcute de Carrel au făcut obiectul unor lucrări de literatură medicală, printre care amintim „L' Homme, cet inconnu” (Omul, acest necunoscut) și „La Priere” (Rugăciunea), apărută în 1944. Doctorul Carrel a constatat că prin intermediul rugăciunii se pot vindeca rapid boli incurabile din punct de vedere al medicinei alopate.

Rugăciunea – notează A. Carrel – are uneori efect exploziv. Au fost bolnavi care s-au vindecat aproape instantaneu de boli ca lupus al feței, cancer, infecții renale, ulcere, tuberculoză pulmonară, osoasă sau peritonită. Fenomenul se produce aproape întotdeauna în același mod: mai întâi apare o mare durere, apoi se instalează sentimentul de a fi vindecat. În câteva secunde, cel mult câteva ore simptomele dispar și leziunile anatomice se repară. Miracolul este caracterizat printr-o accelerare foarte mare a procesului normal de vindecare. Chirurgii și fiziologii n-au observat niciodată, în cursul experienței lor, o astfel de accelerare. Singura condiție indispensabilă ca acest fenomen să poată avea loc este rugăciunea.

Rugăciunea, după Mihai Coman face parte din formele simple de comunicare cu sacru și trebuie înțeleasă simultan ca: text (ansamblul de formule verbalizate), act (ansamblu de gesturi), subiect (parte a unei doctrine și practici religioase) (Coman, 2008, 123). Ca text, rugăciunea poate fi strict formalizată (eficiența ei depinde de respectarea formei canonice) sau poate fi improvizată din formule religioase și expresii ad-hoc. Ea cuprinde trei secvențe: invocarea; argumentul, rugăciunea propriu zisă. Modul de construire a acestui text variază de la o epocă la alta. Rugăciunile pot avea scopuri diferite (ca și descântecurile): ele pot să implice o rugămintă, o mulțumire pentru protecția acordată, o invocare a divinității, o confesare a unor fapte sau un blestem (Rugăciunea Arhanghelului Mihail). Citându-l în continuare pe R. Foster, Coman deduce existența a trei mari tipuri de rugăciuni: „către sine”, „către alții”, „către lumea de dincolo” – concentrate asupra legăturii dintre om și divinitate (Coman, 2008, 124).

Ca act, rugăciunea poate fi performată individual sau colectiv, în locuri deja consacrate sau în

locuri profane, de către cel ce dorește să comunice cu forțele sacre, sau de către specialiști. *Semnul Crucii și metaniile* constituiau cele mai frecvent utilizate gesturi ce însoțeau rugăciunea³.

Metania este o formă de jertfire trupească⁴ și în acelaș timp un mod de înfrângere a lenei (ridicările și ingenuncherile constituie de fapt și un exercițiu fizic). După cum ne învață slujitorii bisericii, nici o rugăciune nu este primită de Dumnezeu dacă nu este făcută cu osteneală (Ieromonah Valentin Mățu). Metania simbolizează căderea lui Adam și a neamului omenesc în robia păcatului și căderea Domnului sub povara crucii, urmată de învierea Mântuitorului și izbăvirea noastră de păcat. În tradiția bisericească erau două tipuri de metanii mari și mici (închinăciuni). Cele mari nu se făceau tot timpul. Ele erau date ca canon, și cu cât mai greu era păcatul mărturisit cu atât mai multe la număr erau metaniile. Creștinismul, prin aculturație și-a apropiat multe „constructe” spirituale precreștine⁵, mutând accentul de la aducerea orfrandelor (jertfire precreștină) pe consacrarea darurilor (la Mihai Coman – sacrificiu). Metania, nu este decât un exemplu al simbolismului sacrificiu, adus de bolnav în scopul menținerii simetriei perfecte care omologhează structura și funcțiile organismului omenesc cu prototipul cosmic, construit din substanța și prin voința sacrificului de sine a lui Dumnezeu.

Formele cele mai „populare” a jertfirii de sine (ecou foarte îndepărtat al jertfirii de sine a zeului) se întâlnește la noi în vocația de a ține sărbătorile Sfinților și posturilor, mai cu seamă, postul negru.

Spovedania era actul de mărturisire a păcatelor în fața duhovnicului, în scopul eliberării sufletului de poverile ce-l apasă. Mărturisindu-și păcatul oamenii se curăță, urmând ca prin canon (rugăciune, post) să primească iertare și vindecare.

Maslul este lucrarea sfântă săvârșită în numele Sfintei Treimi, de către preoții Bisericii. Ritualul constă în ungerea cu untdelemn sfințit, după ce s-a invocat prin rugăciuni speciale mila lui Dumnezeu prin puterea Sfântului Duh asupra celui bolnav.

Taina maslului nu este izolată, ci precedată de slujbe speciale: la Sfânta Liturghie se scot părțile pentru cei bolnavi, se săvârșesc acatiste și parclise pentru iertarea păcatelor și însănătoșirea celor aflați pe patul suferinței.

Taina maslului nu se poate confunda cu Taina sfântului mir (mirungerea) și nici cu miruirea.

Taina sfântului mir împărtășește credinciosului harul pentru creșterea duhovnicească. Taina maslului se săvârșea la cererea bolnavului sau apropiatilor săi rude, prieteni – în vederea însănătoșirii sau în perspectiva eshatologica: iertarea păcatelor care au dus la suferință, la tulburarea sufletului, sau pentru raspuns bun la dreapta judecata (judecata particulara și apoi cea obștească).

Dezbrăcarea preotului pe bolnavi, sau închipuirea înțepării cu Sfânta Copie erau alte ritualuri recomandate bolnavilor și practicate în Biserică, dar care își au originea în precreștinism. Există obiceiul în unele biserici ca preotul, după săvârșirea Sfintei Liturghii, să se dezbrace de veșminte și să le pună peste credincioși. Singurul veșmânt liturgic care poate fi pus peste credincioși este epitrahilul. Ar trebui să se țină seama de faptul că îmbrăcarea și dezbrăcarea veșmintelor se face numai în Sfântul Altar (informator, Preotul Bisericii sat. Ivancia, r-n Ohei, Dolghier Ioan).

În biserică se făceau închinăciuni la icoane, cu plecăciuni (și în scop profilactic și taumaturgic) în afară de anumite zile din Postul Mare, când trebuie să facă toată lumea metanii. Metanii se fac în tot cursul anului acasă, iar în perioadele de la Crăciun până la Bobotează și de la Înviere până la Duminica Tomii nu se fac metanii.

Tot la acest capitol, trebuie să amintim și despre *practicile terapeutice din mediul monahal*. Pe lângă mănăstiri funcționau în trecut bolnițe (spitale) care erau în grija monahilor sau a duhovnicilor (Andru, 2001, 3). Monahii practicau vindecări harice – unii din ei aveau darul vindecării prin pase, prin atingere cu mâna sau prin inițialul de sfințire. Alții vindecau prin psihotehnici duhovnicești, foarte eficiente.

Monahii mai foloseau și diferite „leacuri”: plante medicinale, decocturi; manevre osteopatice, orientarea dietei și valorizarea postului.

Un rol important în vindecarea bolnavilor li se acorda Sfinților și în special Maicii Domnului, nelipsită din rugăciunile de boală. Sfinții sunt cei care se roagă lui Dumnezeu pentru sănătatea și pacea tuturor celor care pomenesc și slăvesc pe pământ numele lor. Sfinții sunt aceia care fac legătura între cer și pământ, între Dumnezeu și credincioși.

Sfinții respectați sau serbați în scopul tămăduirii și prevenirii îmbolnăvirii erau: mucenicul și tămăduitorul Pantelimon și Sfântul Haralambie.

Așa sună un fragment de rugăciune adresată sfântului Ion – „Bucurându-mă de dumnezeiasca marire la care te-ai înalțat, o, Sfinte Ioane, îndrăznesc să alerg la ajutorul tău pentru tămăduire. Știu că prin boala trupului, sufletul se curățește, și că răbdarea este răsplătită de Dumnezeu”.

Maica Domnului era investită în mentalitatea populară cu putere de vindecare a tuturor bolilor. Texte canonice de tipul *Acatistul Maicii Domnului* și *Paraclisul Maicii Domnului* au fost încurajate și propagate prin mediile bisericești. Foarte cunoscute în sec. XIX erau și: cartea populară *Minunile Maicii Domnului*, scrierile apocrife, dintre care cea mai largă răspândire au avut-o *Visul Maicii Domnului* și *Călătoria Maicii Domnului la Iad*. Cartea este purtată ca talisman până în zilele noastre, mai ales de către cei bolnavi. La toate aceste forme ale spiritualității persistau numeroase reprezentări iconografice, dintre care cele mai cunoscute având imaginea Maicii Domnului ca vindecătoare a tuturor suferințelor.

Clasificat ca „rit în mișcare” de către Mihai Coman (Coman, 2008, 192-197), *pelerinajul*⁶, constituie de asemenea o formă de tratament prin credință. În diferite perioade istorice, mii de oameni, de diferite religii, organizau procesiuni și porneau în călătorii pentru a ajunge la locuri sfinte și a se vindeca.

Și poporul nostru a practicat pelerinaje către mănăstiri, lăcașuri de cult, morminte, moaște ale Sfinților. Chiar dacă, călătoriile durau zile sau săptămâni, nelipsiți de la aceste procesiuni erau bolnavii incurabili, copiii, „calicii” și schilozii etc. Se credea, că îndată ce teritoriul sau obiectul sfânt era atins, se putea produce vindecarea. Ca și în cazul celui ce se roagă (rugăciunii), pelerinul trebuia să aibă inimă și gânduri curate, să posede credință în puterea vindecătoare a Sfântului sau locului cu care venea în contact, doar astfel se producea vindecarea.

Ajunși la fața locului, pelerinii trebuiau să îndeplinească unele rituri (să înconjoare lăcașul, să atingă moaștele), să participe la slujbele religioase sau să țină post atât timp cât se aflau în apropierea sacralului. Sunt numeroase informațiile, în care se povestește despre vindecări miraculoase produse chiar la sosire la lăcașurile sacre. Scepticii susțin că ar fi vorba de puterea imaginației, de credința în superstiții sau de autoinsuflare, pe când spiritualiștii tratează cu totul altfel problema.

Ritualuri terapeutice cu esență religioasă se săvârșeau, la nevoie, și în casa suferindului. Printre cele mai cunoscute sunt: tămâierea, stropirea cu agheasmă, facerea semnelor crucii pe frunte cu sfântul mir, adăugarea uleiului și făinii de la sfântul maslu în mâncare, spălarea și afumarea bolnavului cu flori de la vinerea mare sau cele aduse de la moaștele sfinților etc.

În camera suferindului în fiecare dimineață se tămâie și se stropește cu agheasmă. Pe fruntea bolnavului și tâmple se face semnul crucii cu sfântul mir. Uleiul și făina de la Sfântul maslu se pun în cantități mici în mâncare.

Florile de la vinerea mare se folosesc în băi și afumarea bolnavilor în stările de spaimă. Candelă trebuie să ardă permanent în camera bolnavului.

O zi importantă pentru toți bolnavii o constituia sărbătoarea Floriilor. Păstrând elemente precreștine (sărbătoarea a fost atestată ca zi dedicată zeiței Flora), peste care s-au suprapus cele creștine (sărbătoarea intrării Domnului în Ierusalim), tradiția a rezultat obiceiuri de sacroterapie extrem de pitorești. Conform tradiției, cu ramurile de salcie sfințite în biserică la Florii, oamenii se întorceau acasă și după ce atingeau cu ele creșetele pruncilor, ca să crească mari și frumoși, le atârnavă la icoană, ca să le i-a în caz de nevoie (dubla putere a sacralului – icoana și sfințirea în biserică). Când se îmbolnăvea cineva erau coborâte și folosite în fumegații, băi și „bătăi” rituale. În unele comunități rurale, cu aceste ramuri se băteau copii chiar în ziua de flori, ca să fie sănătoși peste an. Trei mătășori de salcie (muguri), înghițiți la Florii, l-ar păzi pe om, tot anul, de dureri în gât. Se mai afumau cu acești mătășori copiii când se speriau, sau se aprindeau în vreme de fulger și tunet în scop apotropaic.

Sacroterapiei i se atribuie astăzi „țesut” de psihoterapie, întrucât induce starea de liniște și calm. Atât riturile performate ca „sacre” cât și esența sacroterapiei, denotă uneori amalgamuri sincretice, dar și o impresionantă bogăție culturală. Din cele analizate se dovedeste ipoteza marelui Iliade, care susținea că „pentru cei care au o experiență religioasă, întreaga Natură se poate înfățișa ca sacralitate cosmică. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie”.

În concluzie, susținem ipoteza că sacroterapia (terapia prin credință) este nu numai o metodă eficientă, avantajoasă și neinvazivă de tratament, ci

și un fenomen cultural, un element indispensabil al patrimoniului imaterial al poporului, grație percepției și reprezentărilor despre Lume și Divinitate, precum și ansamblului de cunoștințe referitoare la corpul uman și racordarea lui la universul divin.

Note

¹ Cercetarea conceptului de sacru s-a aflat în vizorul mai multor savanți, printre care renumiții istorici ai religiilor, Dumezil, Rudolf Otto și Mircea Eliade. Dumezil, dezvoltă noțiunile de timp și spațiul sacru. Eliade definește sacrul ca „putere și, în cele din urmă, realitate”. Eliade mai susține ideea că „pentru cei care au o experiență religioasă, întreaga Natură se poate înfățișa ca sacralitate cosmică. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie”.

² V. Kernbach, M. Eliade, A. Candrea, P. Caraman etc.

³ Rugăciunea mediază comunicarea cu divinul numai prin cuvinte sau acțiuni referitoare la corpul credinciosului (îngenunchieri, metanii, gesturi canonice precum făcutul crucii etc.). Accentuând această dimensiune, W. Burket consideră că rugăciunea se află în directă opoziție cu „riturile de supunere”, iar relația cu sacrul – o „exaltare a divinului” (Coman, 2008, 124).

⁴ M. Coman în lucrarea sa analizează orfandele și sacrificiile ca jertfe și forme ale comunicării cu sacru, din păcate metania nu a intrat în vizorul autorului.

⁵ La acest subiect sunt publicate foarte multe lucrări. Remarcabile studii sunt cele ale lui: Meslin, Kernbach, Eliade, Candrea.

⁶ Dacă rugăciunea era văzută de unii autori (W. Burke, M. Coman) ca rit de supunere, atunci putem lesne afirma că pelerinajul se prezintă ca ritual (ceremonie) de contagiune cu Duh Sfânt.

Literatura

Andru V. Rugăciuni cu puteri vindecătoare. Psihoterapie isihastă. Chișinău: Cartea Moldovei, 2001.

Candrea A. Folclor medical român comparat. București, 1948.

Coman M. Introducere în antropologia culturală. Iași: Polirom, 2008.

Durkheim É. Formele elementare ale vieții religioase. Iași: Polirom, 1995.

Eliade M. De la Zalmoxis la Gînghis-han. București: Editura științifică și enciclopedică, 1980.

Eliade M. Sacrul și profanul. București: Humanitas, 1992.

Meslin M. Știința religiilor. București: Humanitas, 1993.

Informatori

Dolghier Ioan, preot Biserica sat. Ivancea, r-n Orhei.
Ieromonah Valentin Mățu.

Rezumat

Articolul prevede analiza conceptului de sacroterapie ca fenomen al culturii populare, din perspectivă duală: al canonului bisericesc pe de o parte și a religiei populare pe de alta. Sunt descrise formele de comunicare cu sacru (rugăciunea, Sfintele taine, pelerinajele etc), riturile practicate în casa bolnavului, precum și practicile terapeutice din mediul monahal. O deosebită atenție, este acordată părerilor savanților din alte domenii asupra eficienței sacroterapiei ca formă de vindecare.

Cuvinte cheie: sacroterapie, rugăciune, ritual terapeutic, credințe precreștine, sărbători religioase, Canon, Sfinți.

Резюме

Статья предусматривает краткий анализ понятия «лечение верой» как явления традиционной культуры с разных точек зрения: церковного канона, с одной стороны, и народной религии, с другой. Описываются сакральные формы общения (молитвы, таинства, паломничество и т. д.), практикующиеся в доме пациента обряды и выполняемые в монастыре терапевтические практики. Особое внимание уделяется рассмотрению мнения ученых из других областей об эффективности такого рода практик как одного из средств на пути к исцелению.

Ключевые слова: лечение верой, молитвы, терапевтические ритуалы, дохристианские верования, религиозные праздники, канон, святые.

Summary

The article provides the analysis of the concept of faith healing as a traditional culture phenomenon from two perspectives: the ecclesiastical canon on the one hand and popular religion on the other. It describes sacred forms of communication (prayers, sacraments, pilgrimages, etc.), the rites practiced at the patient's place and therapeutic practices of the monastery. Special attention is given to the views of scientists from other fields on the effectiveness of faith healing as a way to recovery.

Key words: faith healing, prayer, therapeutic ritual, pre-Christian beliefs, religious holidays, Canon, Saints.

CONSIDERAȚII PRIVIND REPATRIEREA GERMANILOR BASARABENI

Etnicii germani reprezintă în istoria Basarabiei o comunitate cu un parcurs, în timp și spațiu, singular și unic de factură vestică. Problema pusă în discuție în acest articol vizează un subiect dramatic din soarta etnicilor germani, datat cu primele luni după instaurarea puterii sovietice în regiune. Având în vedere miopia conjuncturală care a existat până la începutul anilor '90 ai sec. al XX-lea în republicile sovietice, dispariția inopinată a unei minorități etnice destul de numeroase din spațiul pruto-nistrean, ca cea a germanilor, a fost reflectată insuficient în istoriografie.

Semnarea, la 5 septembrie 1940, la Moscova a „Acordului privind evacuarea persoanelor de origine germană din teritoriile Basarabiei și nordului Bucovinei în Reich-ul German” reprezintă rezultatul unui șir de tratative dintre guvernele URSS și Germaniei naziste și se înscria în cursul politicii externe promovate de liderul național-socialist vizavi de populația de origine germană din teritoriile ocupate de Uniunea Sovietică în anii 1939–1940. Obiectivele politicii externe a naziștilor au fost expuse în cartea lui Hitler, „Mein Kampf”. Potrivit liderului partidului, toți germanii trebuie să trăiască într-un singur stat, bazat pe legi rasiale (Petrencu, 1999, 137).

Negocierile privind strămutarea etnicilor germani au demarat în vara anului 1940 la inițiativa guvernului nazist. La 25 iunie 1940, ambasadorul german Schulenburg s-a întâlnit cu Comisarul Poporului pentru Afacerile Externe al URSS, V. Molotov. În timpul discuțiilor a fost abordată problema transferului germanilor basarabeni și celor din nordul Bucovinei în Reich. Documentele publicate indică asupra implicării energice a Biroului Politic al CC al PC(b) al Uniunii Sovietice¹, guvernului, Comisariatului Poporului pentru Afacerile Interne și Comisariatului Poporului pentru Afacerile Externe în soluționarea acestui deziderat (Илаци, 1994, 18; Pasat, 2006, 48-49).

O comisie mixtă sovieto-germană a fost numită pentru dirijarea acțiunilor de repatriere. Aparatul de evacuare german era compus din 600 persoane. Teritoriul Basarabiei și al nordului Bu-

covinei a fost împărțit în 5 raioane, cu centrele în localitățile: Albota, Berezina, Mannsburg, Chișinău (Basarabia) și Cernăuți (Bucovina), în care se aflau reședințele împuterniciților și reprezentanților raionali. În timpul strămutării, funcția de președinte al delegației germane a fost exercitată de împuternicitul-șef, Standartenführer-ul SS, Horst Hoffmeyer. Reprezentantul-șef al delegației guvernamentale sovietice în comisia mixtă era P. Veretennikov, ofițer la securitatea de stat. Reședința statului-major a fost stabilită în Tarutino (Baumgärtner, 1976, 30-31).

Partea germană și cea sovietică au convenit să evacueze germanii din spațiul basarabeian timp de două luni (15.09 – 15.11.1940) (Festschrift., 1990, 15). Deși în articolul 1 al acordului sovieto-german se stipula că repatrierea purta un caracter benevol (Heimatbuch., 1976, 22), în istoriografia germană s-a încetățenit ideea că germanii nu s-au opus acestui proces, întrucât nu aveau de ales, căci, rămânând în Uniunea Sovietică, ei erau amenințați, în special, de deportări și colectivizare forțată (Kotzian, 2004, 236-237; Hausleitner, 2005, 170-171).

Condițiile de evacuare erau drastice. Germanii lăseau în vechea patrie fondul locativ construit în rezultatul unei munci îndelungate, clădiri cu menire economică și culturală, șeptelul, parcul de mașini agricole etc. Cei care plecau cu trenul aveau dreptul să ia cu sine doar un strict bagaj de mână. Se îngăduia până la 50 kg pentru capii familiilor sau celibatari, iar 25 kg – pentru fiecare membru al familiei (Baumgärtner, 1976, 29; Pasat, 2006, 54). Acordul sovieto-german din 5 septembrie 1940 prevedea că la evacuarea cu mijloace de transport cu tracțiune animală se permitea a scoate din țară un avut personal care să nu depășească capacitatea unui atelaj de 2 cai; puteau fi scoși maximum 2 cai sau 2 boi, o vacă, un porc, 5 oi sau capre și 10 păsări domestice, indiferent de specie pentru fiecare gospodărie. Persoanele care se evacua cu autocamioanele puteau lua cu sine același număr de animale domestice (cu excepția cailor și boilor) ca și cei care plecau cu căruțele. Era îngăduită transportarea a 250 kg de produse agricole (inclusiv până la 10 kg de tutun). Se interzicea transportarea automobilelor, motocicle-

telor, motoarelor, strungurilor etc. (Becker, 1966, 189-191).

Prin acordul sus-menționat se interzicea repatrițiilor a lua cu sine orice formă de numerar afară de lei (până la 2000 lei de persoană); lingourile de aur, argint și platină; mai mult de un ceasornic, o verighetă din aur sau argint, un port-țigaret din argint pentru fiecare persoană matură; pietre scumpe neprelucrate; opere de artă sau obiecte de anticariat ce nu făceau parte din averea familială. Se interzicea scoaterea din Basarabia a tuturor documentelor patrimoniale (acțiuni, cambii, frahturi, testamente, polițe de asigurare etc.). Aceste valori n-au mai putut fi evaluate în 1941.

Conform acordului sus-numit, averea abandonată de către repatriați urma să fie trecută într-un sechestrul special și inclusă în balanța schimbului comercial sovieto-german pentru achitare în timp de 10 ani (Becker, 1966, 190-192). Năvălirea Germaniei naziste asupra URSS la 22 iunie 1941, adică peste 7 luni de la încheierea repatrierii germanilor basarabeni, a scos de pe ordinea de zi răspunderea ei pentru achitarea acestor datorii. De menționat, în acest context, că documentele de inventariere, întocmite de comisia mixtă sovieto-germană nu reflectă întreg volumul bunurilor ce aparțineau comunităților germane din Basarabia. Conform paragrafului 7 al articolului 3 din acordul vizat, „toate valorile materiale, care conform legislației sovietice nu pot fi proprietate particulară, nu sunt trecute în sechestrul și nu sunt supuse evaluării și compensării din partea URSS”. De remarcat, că este vorba de anul 1940, când regimul stalinist deposedase prin legislația în vigoare cetățenii sovietici aproape de orice drept la proprietate în sfera producției (Heimatbuch., 1976, 24; Văratec, 1992, 27).

Au fost semnalate discrepanțe în evaluarea bunurilor germanilor. În timp ce comisia germană estima o casă țărănească la 10 000 lei, comisia sovietică putea scădea prețul până la 500 lei (Baumgärtner, 1976, 34). Către august 1941, o parte din bunurile transportabile ale germanilor basarabeni dispăruseră (Văratec, 1992, 26-27).

Averea comunității germane din Basarabia a fost evaluată la 19.07.1940, în București, la 45,12 miliarde de lei (902,4 milioane de mărci germane) (Kotzian, 2004, 237).

Ca mijloace de transport partea sovietică a pus la dispoziție trenuri (contra plată), iar partea

germană – o coloană formată din 250 autocamioane, autoturisme și ambulanțe (Baumgärtner, 1976, 31).

Astfel, între 24 septembrie și 22 octombrie 1940, Basarabia a fost evacuată „voluntar”, potrivit surselor germane, de 93 329 de reprezentanți ai acestei etnii (Heimatbuch., 1976, 14, 21). Totuși, unii istorici nu sunt de acord cu această cifră. Conform opiniei lui Karl Stumpp, numărul populației germane se cifra în 1939 la 92 758 persoane. Istoricul V. Văratec, făcând uz de datele furnizate de A. Golopenția, presupune că în 1940 în Basarabia locuiau în jur de 91 300 germani. Ipoteza lui se bazează pe un fapt recunoscut atât de istoriografia germană, cât și de unele surse documentare: aproximativ 2000 de nemți au refuzat să plece din Basarabia (Văratec, 1992, 22; Golopenția, 1941, 5; Fassel, 1991, 22). De remarcat, în acest context, că numărul strămutaților vehiculat de V. Zelenciuk – 72 171 persoane – este unul mult mai mic decât a fost în realitate (Зеленчук, 1999, 14).

În total, conform datelor conținute într-un raport amănunțit din 7 decembrie 1940, adresat lui V. Molotov de către președintele comisiei sovietice, A. Vasiukov, s-au înregistrat 133 660 de persoane din Basarabia și nordul Bucovinei, au plecat 133 138; 528 de persoane cu drept de a se evacua au refuzat să plece. În nota din 12 decembrie, trimisă lui V. Molotov, A. Vasiukov a precizat încă o dată numărul persoanelor care nu plecaseră – 522 de persoane – dintre care o persoană s-a sinucis, 15 au decedat, 506 au refuzat să plece din diferite motive (Pasar, 2006, 88-89).

După o călătorie pe Dunăre până la Semlin și Prahovo (Iugoslavia), germanii basarabeni au fost transportați cu trenul în granițele Reich-ului și distribuiți în 250 de lagăre provizorii preponderent în Saxonia, Bavaria, Regiunea Sudetă, Austria (Festschrift., 1990, 21-22). Cei care au trecut cu brio examinările rasiale și politice au fost așezați în teritoriile poloneze ocupate de naziști (districtele Danzig-Westpreußen – 42 901 persoane și Wartheland – 41 603), din care fuseseră expulzați polonezii, dar și populația evreiască, primind gospodăriile acestora ca despăgubire pentru averea lăsată în Basarabia (Schmidt, 2008, 329). Astfel, germanii repatriați s-au încadrat în proiectul național-socialist de colonizare și germanizare a teritoriilor din Est (Kotzian, 2004, 240). Ei trebuiau să devină baza socială și sprijinul politic al regimului nazist în aceste

regiuni. Bărbații apti de a-și satisface serviciul militar au fost înrolați pe front (Becker, 1966, 200). Cei care din motive rasiale sau politice nu au fost distribuiți în teritoriile poloneze anexate, au rămas în Germania și au fost angajați în industrie ori s-au îndeletnicit cu agricultura (Hausleitner, 2005, 172).

În iarna anului 1945, când Armata Roșie a ajuns în aceste regiuni, populația germană a fost nevoită să se refugieze la vest de linia Oder-Neiße, pierzând pentru a doua oară (și de data aceasta definitiv) toată agoniseala muncii lor. Unii dintre germanii originari din Basarabia, care nu au reușit să se evacueze, au fost trimiși în lagărele din URSS (Becker, 1966, 201). Conform unor estimări, circa 10% dintre germanii originari din Basarabia au murit pe front, în timpul refugierii sau în detenție (Hausleitner, 2005, 173).

În vederea folosirii raționale a bunurilor rămase după evacuarea germanilor, CCP² al RSSU și CCP al RSSM au fost somate să prezinte propuneri CCP al URSS, până la 25 octombrie. La 4 decembrie 1940, CCP al URSS și CC al PC(b) al Uniunii Sovietice le-au fost expediate propunerile Consiliului Comisarilor Poporului al RSS Moldovenești. Cele 59 068 ha de pământ, împreună cu clădirile, inventarul viu sau mort, luate în primire de comisia guvernamentală, urmau să fie distribuite în felul următor: a) pentru împrăștierea gospodăriilor țărănești fără pământ sau cu pământ puțin se repartizau 14 209 ha; b) pentru împrăștierea gospodăriilor țărănești și colhoznice strămutate – 20 692 ha; c) sovhozurilor – 19 832 ha; d) altor organizații – 4332 ha. În locul gospodăriilor părăsite se planifica organizarea a 14 colhozuri și 3 sovhozuri. De asemenea, se plănuia strămutarea în colhozuri din raioanele fostei RASSM a 500 de gospodării de colhoznici, din județele RSSM a 2000 de gospodării cu puțin pământ.

La 15 ianuarie 1941 a fost adoptată hotărârea comună a CCP al URSS și a CC al PC(b) al Uniunii Sovietice privind folosirea pământurilor și bunurilor germanilor evacuați. Persoanele strămutate au fost asigurate cu case de locuit și acareturi, animale de tracțiune și productive rămase de la germani. Toate mașinile agricole grele (tractoare, batoze etc.) erau predate SMT³ și sovhozurilor, create pe baza fostelor domenii moșierești ale germanilor. Colhozurilor, colhoznicilor și gospodăriilor țărănești bunurile date li se vindeau cu condiția achitării către

stat a prețului fixat la evaluare în decurs de 7 ani.

Până în primăvara anului 1941, din raioanele de nord ale republicii au fost strămutate în județele Cahul, Chișinău și Bender 1718 de gospodării de țărani cu pământ puțin, care au primit 18 600 ha de terenuri arabile și alte terenuri. De asemenea, la Sărata Nouă (pe o suprafață de 5468 ha), la Eichen-dorf (3869 ha) și la Ecaterinovca (5331 ha) au fost create sovhozuri cerealiere și crescătoare de animale (Pasar, 2006, 95-97).

În partea finală a demersului nostru ținem să precizăm că unele surse istoriografice din perioada de după 1990 din Republica Moldova acreditează ideea că strămutarea germanilor basarabeni poate fi calificată drept expulzare, având în vedere faptul că ea nu a fost o acțiune strict benevolă și nu s-a desfășurat cu concursul organelor executive republicane, ci cu cel al colaboratorilor Comisariatului Poporului pentru Afacerile Interne al URSS (Иллар, 1994, 22). De asemenea, acest proces este analizat în contextul deportărilor. Deși inițiată de Germania nazistă, strămutarea reprezentanților acestei etnii reprezenta pentru autoritățile sovietice un mijloc de a se debarasa de „elementele ostile” regimului, în eventualitatea demarării unui război. Din documentele ce țin de desfășurarea transferului etnicilor dați transparență un grad înalt de neîncredere față de strămutați și tendința de a surprinde dispozițiile antisovietice din mediul lor, deși în rapoartele Comisariatului Poporului pentru Afacerile Interne nu există probe concludente în acest sens (Иллар, 1998, 82-83).

Istoria comunității germane reprezintă un exemplu de destin tragic pe care l-a avut minoritatea germană din Basarabia, care a lăsat urme adânci în mentalul colectiv din regiune. Prin recensământul efectuat de statul român la 1930 în Basarabia au fost atestați 81 089 germani, care constituiau 2,8% din întreaga populație a provinciei (Recensământul., 1940, 764). Schimbările frontierelor din Europa, care au fost operate în intervalul 1939–1945, au condus la modificarea mozaicului etnic din regiunea istorică dată și practic la dispariția unei etnii destul de numeroase. La etapa actuală, conform datelor recensământului din 2004 în Republica Moldova (cu excepția raioanelor din stânga Nistrului și a municipiului Tighina), au fost înregistrați 1616 germani, dintre care majoritatea (1163 persoane) sunt vorbitori de limbă rusă (Recensământul.,

2006, 302), dar aceștia nu sunt descendenți ai germanilor basarabeni, ci provin din alte regiuni ale fostei URSS (Kotzian, 2004, 242).

Note

¹ CC al PC(b)US – Comitetul Central al Partidului Comunist (bolșevic) al Uniunii Sovietice.

² ССР – Consiliul Comisarilor Poporului.

³ SMT – Stațiune de mașini și tractoare.

Literatura

Baumgärtner R. Die Umsiedlung der Bessarabiendeutschen // Heimatkalender der Bessarabien deutschen. Hannover, 1976.

Becker J. Bessarabien und sein Deutschtum. Bietigheim. Württemberg, 1966.

Fassel L. O istorie de 126 de ani: germanii din Basarabia // Patrimoniu. № 3. Chișinău, 1991.

Festschrift zur Jubiläumsfeier „Unsere Umsiedlung vor 50 Jahren“ beim Bundestreffen auf dem Killesberg in Stuttgart am 14. Oktober 1990. Stuttgart, 1990.

Golopenția A. Populația teritoriilor românești desprinse în 1940. București, 1941.

Hausleitner M. Deutsche und Juden in Bessarabien 1814–1941. Zur Minderheitspolitik Russlands und Großrumäniens. München, 2005.

Heimatbuch der Bessarabien deutschen. Hannover, 1976.

Kotzian O. Die Umsiedler. München, 2004.

Pasat V. Calvarul. Documentarul deportărilor de pe teritoriul RSS Moldovenești 1940–1950. Moscova, 2006.

Petrencu A. Istoria universală contemporană 1914–1999. Chișinău, 1999.

Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930. Vol. IX. București, 1940.

Recensământul populației 2004. Vol. 1. Chișinău, 2006.

Schmidt U. Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer. Potsdam, 2008.

Văratec V. Despre bunurile germanilor basarabeni abandonate la 1940 // Revistă de istorie a Moldovei. № 2 (10). Chișinău, 1992.

Зеленчук В. Расселение и численность немецкого населения Бессарабии в XIX – первой полови-

не XX вв. // Немцы Республики Молдова: История, культура, современное положение. Кишинев, 1999.

Пасат В. Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР 40–50 гг. Кишинэу, 1998.

Пасат В. Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950 гг. М., 1994.

Rezumat

În articol sunt elucidate cauzele, desfășurarea, caracterul și rezultatele evacuării etnicilor germani din Basarabia în toamna anului 1940, în urma unui acord sovieto-german. Majoritatea germanilor repatriați s-au încadrat în proiectul național-socialist de colonizare și germanizare a teritoriilor poloneze ocupate de naziști. La rândul său, URSS era cointereseată să se debaraseze de „elementele antisovietice” în eventualitatea demarării unui război.

Cuvinte-cheie: Basarabia, etnic german, acord, evacuare.

Резюме

В настоящей статье исследуются причины, проведение, характер и результаты эвакуации этнических немцев Бессарабии осенью 1940 г. вследствие советско-германского соглашения. Большинство репатриированных немцев были подключены к осуществлению плана национал-социалистов по колонизации и германизации польских территорий, оккупированных нацистами. В свою очередь, СССР был заинтересован в освобождении от «антисоветских элементов» в условиях вероятной войны.

Ключевые слова: Бессарабия, этнический немец, договор, эвакуация.

Summary

The article investigates the reasons, the development, the character and the results of the evacuation of Bessarabian ethnic Germans in the autumn of 1940, carried out according to the Soviet-German agreement. The majority of repatriated Germans were involved in the National-Socialist project of colonization and nationalization of the Polish territories occupied by Nazis. On the other hand, the Soviet Union was interested in getting rid of „anti-Soviet elements” in case of an eventual war.

Key words: Bessarabia, ethnic German, agreement, evacuation.

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Antip ȚARĂLUNGĂ

ACTIVITATEA ARTISTICĂ A LUI EUGEN SANDUL DIN PERSPECTIVA
VALORILOR ETNOCULTURALE

Scopul acestei lucrări este de a reda și analiza rolul interpretului Eugen Sandul din perspectiva valorilor etnoculturale, produsul finit fiind un text autobiografic, un portret de creație redat psihologic, ce demonstrează aportul acestui artist în cultura dansului sub aspect etnografic.

În studierea și realizarea acestor obiective au fost utilizate următoarele metode: *observarea* conduitei interpretului la repetiții în sala de dans, la concerte și în alte situații; *analiza comparativă* și, nu în ultimul rând, *interviul* și *studiul de caz*. Menționez că acest material are un caracter științifico-informativ și biografic.

Prezenta comunicare o încep cu o afirmație greu de contrazis: ritmurile de dans se nasc odată cu omul. În popor se crede, iar savanții ne demonstrează, că dansul și ritmul este în om chiar de la naștere și-l însoțește pe parcursul întregii vieți, devenind un simbol al individului, care, în final, reprezintă o întregă națiune, un stat. Iată de ce, chiar cu mult înainte de fondarea ansamblului de dansuri populare al Filarmonicii de Stat din Chișinău, dansul era cartea de vizită a acestui popor moldav, care dansa de la mic la mare, în cadrul ceremoniilor familiale și celor calendaristice.

Dacă în sânul familiei omul păstra cu sfințenie obiceiurile și tradițiile, la nivel de stat, tradiția muzical-coregrafică a fost pusă în grija Filarmonicii moldovenești, unde arta populară și-a găsit reflectare scenică și dezvoltare creativă. Ziua de 13 august 1945, când a apărut hotărârea Sovietului Suprem al RSSM¹ de a diviza în două colective autonome ansamblul de muzică și dans *Doina*, ce activa în cadrul Filarmonicii, se considera oficial ziua înființării actualului Ansamblu Academic de Stat *Joc*, cel mai prestigios și mai reprezentativ simbol al RSSM. Dansul popular moldovenesc – simbol al populației băștinașe, a fost expus lumii întregi anume prin intermediul Ansamblului *Joc*.

Pe parcursul anilor, acest simbol doar proslăvea plaiul natal, devenind o putere magică, ce atrăgea copii și tineretul, insuflându-le astfel plăce-

rea dansului, transformându-i și pe ei în mici simboluri (piulițe ale unui mecanism uriaș) de păstrare și promovare a culturii naționale.

Studiind biografiile artiștilor și colectivelor de la Filarmonică și interesându-ne de istoria celor mai reușite realizări, este imposibil să nu remarcăm succesul acestui prestigios ansamblu de dansuri populare, numit *Joc*. Au început să apară întregi dinastii de interpreți. Copiii artiștilor, ce mereu se aflau în sălile de repetiții, erau nerăbdători să crească mari și să fie alături de părinții lor, care nu și imaginau viața fără colectiv, dans, miros de praf scenic, gustul sărat al transpirației artistice, aplauzele spectatorului, toate acestea având un singur produs finit – satisfacția sufletească. Poate anume acest *fără* îl influențează pe micul Eugen, ai cărui părinți (mama – Anisia Sandu², cunoscută în lumea artistică ca Faina Cucol și tatăl – Petrică Sandu³, cunoscut ca Piotr Sandul) au activat în cadrul acestui ansamblu, să urmeze aceeași cale.

Eugen Sandul își începe studiile la școala nr. 6 din capitală, iar paralel părinții doresc, ba chiar insistă, să studieze și pianul la școala muzicală pe care o absolviseră și fratele său mai mare, Valentin. Însă Eugen insistă asupra marelui său vis – să devină artist-dansator.

În anul școlar 1959-1960, se înscrie la Palatul pionerilor, secția de dans, în două grupe: dans clasic (pedagog – Roșeli Bromberg) și dans popular (pedagogi – Roman Rohman și Alexandru Bihman)⁴. Această încercare însă a suferit eșec, artistul fiind înmatriculat la studii abia în 1961 la Școala Coregrafică⁵ din cadrul Tatrulei Mare din Moscova, unde absolvește cu succes în 1966, în clasa profesorului Klimov A. A.⁶ În perioada 1966-1986, activează în calitate de artist de balet în Ansamblul Academic de Stat *Joc*. În 1968-1969, fiind încadrat în serviciul militar, activează pentru ansamblul de cântece și dansuri în districtul militar al garnizoanei din Odesa. În 1986, este angajat oficial în calitate de pedagog-repetitor la Ansamblul *Joc*, unde activează până în 1992, când devine director și coregraf al Ansamblului de cântece și dansuri *Va-*

tra (combinatul de textile *Tirotex*, or. Tiraspol). În 1995, din nou este invitat la ansamblul *Joc*, unde reia funcția de pedagog-repetitor; 2000–2002 – Conducător artistic și Coregraf al ansamblului de cântece și dansuri *Viorica* din Tiraspol; 2002–2005 – consilier artistic al Festivalului Internațional de Folclor din or. Martiguez, Franța. Din 2005 până în prezent își dezvoltă activitatea de pedagog-repetitor și coregraf al Ansamblului Național de Stat *Joc*⁷. Observăm că intensitatea activității artistului Eugen Sandul se caracterizează prin aria de preocupări limitată la creația artistică, la dans.

Debutul lui Eugen Sandul în ansamblul *Joc* își are povestea sa. Pe 23 iulie 1966, depune cererea de angajare la serviciu, iar pe 27 iulie, împreună cu întreg ansamblul, se deplasează în regiunea Poltava, s. Peschi, Ucraina, unde participă la turnarea (realizarea) filmului artistic „Nunta în Malinovca”⁸. Șahovscaia, coregraful pentru montarea filmului, a privit programa ansamblului deja montată, și, reieșind din muzica compozitorului pentru film, selecta bucăți întregi din suita *Cotovschi*, montată de V. Varcovițchii, sau suita ucraineană, montată de Gheorghe Vronschii, suita rusească, de Peterburghschii și le suprapunea pe partiția muzicală. Astfel, dansatorii moldoveni, cu interpretarea și jocul lor actoricesc, au ridicat prestigiul ansamblului *Joc*, plasându-l printre primele cinci ansambluri din URSS ce se bucurau de popularitate în lumea întreagă (Ansamblul de Stat din Moscova, condus de I. Moiseev⁹, Ansamblul de Stat din Moldova *Joc*, condus de V. Curbet¹⁰, Ansamblul de Stat din Ucraina, condus de P. Virschii¹¹, Ansamblul de Stat din Georgia, condus de Suhișvili și Ramișvili¹² și Ansamblul *Beriozka*, condus de N. Nadejdina¹³).

Primul rol interpretat pe scenă de Eugen Sandul, a fost tânărul din Suita *Vioara*, montată de coregraful Prolov¹⁴. Acel „neînsemnat” rol, după cum s-a exprimat însuși Eugen, pe care l-a jucat în prima sa ieșire în scenă, i-a deschis calea spre succes, primind oferte de interpretare a unor roluri ce fuseseră jucate de predecesorii săi colegi Nicolae Taracianov, Ion Furnică, Pavel Andreicenco, Gheorghe Fortu ș. a., artiști de valoare internațională.

Anul 1970 a fost un an decisiv pentru tânărul interpret Eugen Sandul din toate punctele de vedere¹⁵. În primul rând, Eugen Sandul, artist al *Jocului*, se remarcă printre ceilalți membri ai ansamblului, chiar și de soliști, prin măiestria interpretării mișcărilor de dans și prin stilul și caracterul său, aptitudini formate în cadrul școlii absolvite

la Moscova, unde și-a deprins bine meseria de la dascălii săi.

Comisia sosită de la Moscova, după primirea programei pe scena Filarmonicii, i-a reproșat conducătorului artistic, Vladimir Curbet, că nu valorifică potențialul artistic al tinerilor, ei fiind cei ce trebuie înaintați pentru interpretarea rolurilor de soliști. Atunci Eugen Sandul a fost remarcat de R. G. Strucicova, care a declarat că artistul are un potențial foarte mare și acesta trebuie dezvoltat, lucru susținut și de Rotislav Zaharov și A. Klimov, profesorii lui Eugen Sandul de la școala din Moscova¹⁶.

În cadrul unei discuții, la care au participat Ivan Bodiul, primul secretar al CCPC al R. Moldovenești, profesorii Strucicova și Zaharov, A. Klimov, Petru Luchinsci, al treilea secretar pe ideologie, a afirmat: *Îl cunosc pe Eugen Sandul, este fiul lui Piotr Grigorievici Sandul, Artist Emerit, fost solist al ansamblului. Este un tânăr dotat și capabil. trebuie să-i dăm posibilitatea să se manifeste*. Replica lui Petru Lucinschi i-a deschis lui Sandul o nouă cale spre succes. Treptat, artistul a însușit partițiile și rolurile solo pentru dansurile ansamblului. Primul solo pe care l-a avut Eugen Sandul a fost în dansul *Moldoveneasca*, montat de N. Bolotov, și I. A. Moiseev. Actualizarea montajului și a regiei dansului îi aparține lui V. Curbet, aceasta deosebindu-se foarte puțin de varianta originală, unde doi soliști, un băiat și o fată, interpretează o gamă de mișcări, un duet sincron, având în spate pe artiștii ansamblului aranjați în două diagonale. Este o sârbă montată conform cerințelor dramaturgiei teatrale. Acțiunea cu efect artistic se datorează contrastului dintre contrapunctul acțiunii, care constă în interpretarea unui pas lin, și soliști, care au dezlănțuit un vârtej al acțiunii lor, interpretată cu virtuozitate.

Prima parteneră de scenă a lui Eugen Sandul a fost Liudmila Melnic, o artistă virtuoză, cu un aplomb clasic, feminin și gingaș. Cu Liudmila Melnic, artistul Eugen Sandul a evoluat doar în dansul *Moldoveneasca*, în celelalte dansuri sau suite artistul având deja alte parteneri. În suita *Țigăneasca* și în suita *iugoslavă* (montată de coregraful Dobrevoi Putnic¹⁷) a colaborat cu Eudochia Negru și Irina Velicaia.

În 1968, Dezso Letai¹⁸, coregraf invitat din Ungaria, montează suita Țiganilor maghiari. În 1969, această suită a fost modificată în suita Țigănească locală (autor – V. Curbet), după ce criticii prezenți la concert, în numele lui P. Ciaicovschi de

la Moscova, au sugerat că dansul țiganilor basarabeni este mai ritmic și mișcărilor sunt mai reușite decât cele ale țiganilor unguri. În această suită, artistul Eugen Sandul, împreună cu Eudochia Negru, a interpretat rolul principal, demonstrând un caracter al unui artist deja format.

În anul 1983, în paralel cu dansurile *transcarpatic* și *rusescu*, care erau montate de coregraful V. Mihailov¹⁹, în cadrul ansamblului *Joc* se mai monta și dansul unguresc *Recruții*, de coregraful Faivo Koroi²⁰, asistent fiind artistul Eugen Sandul. Era o suită alcătuită din mai multe dansuri. Bărbații debutau cu dansul *Verbuncul*, unde Eugen juca rolul de solist aducându-și camarazii în scenă și demonstrându-le mișcări pe care ei trebuia să le repete. Al doilea dans era dansat doar de fete, mai apoi se încinge o veselie comună, cu un dans mixt, alcătuit din mișcări specifice dansului unguresc – bătaii la pintoni, rotiri ale fetelor în diferite direcții, bătaii din palme în combinație cu lovituri ale mâinii de glezna ciubotei și altele.

O altă suită în care Eugen Sandul a jucat rolul „binelui” a fost suita iugoslavă, coregraf – Dobrevoi Putnic, în care este prezentată lupta dintre bine și rău, „răul” fiind interpretat de Vitalie Velichii și Tudor Gorea. Suita era, de fapt, povestea unei mirese ce se afla la limita luptei dintre bine și rău, accentuată de coloritul interpretativ al folclorului macedonian, mai ales că mișcărilor de dans erau specifice folclorului locuitorilor munteni. În suita țigănească, Eugen se evidențiază prin jocul său de a cuceri, prin concurență, simpatia fetei. Duelul celor doi flăcăi amintea, mai curând, o competiție în stil spartan, în care învinge cel mai iscusit.

În *Moldoveneasca*, prima parteneră de dans a lui Eugen Sandul a fost Liudmila Melnic, mai târziu aceasta fiind înlocuită de Elizaveta Taraș. Apogeul manifestării artistului Eugen Sandul cu acest solo a fost atins la Moscova, pe scena Palatului Congreselor, având-o ca parteneră pe cunoscuta artistă, stea între stele, cum era numită de presa moscovită, Tatiana Usaci, Artistă a Poporului. Atunci Eugen Sandul, Tatiana Usaci împreună cu conducătorul ansamblului, Vladimir Curbet, au fost premiați de către Ministerul culturii al URSS, cu Diplome de Onoare și sume impunătoare de bani²¹.

Pe parcursul carierei sale, Eugen Sandul a colaborat cu mai mulți coregrafi: V. A. Mihailov, la montarea suitei, *Transcarpatia* și cea rusească *Mi ostoiali voinu*; Faivo Koroi, coregraf maghiar, la

montarea suitei ungrești; Viorel Vatamanu²², coregraf român, la montarea dansului Bucovinean; Costel Leonte²³, la montarea suitei Bucovinene. Mai mult decât atât, a montat personal, după filmul de pe caseta video, suita *Dans de codru*, coregrafie Puiu Vasilescu²⁴, prelucrare muzicală – Anatol Vițu.

Suita transcarpatică a fost montată de coregraful V. A. Mihailov ca o urmare a suitei ucrainenești, montată de G. Vronschi. Artistul Eugen Sandul a fost invitat în calitate de asistent, acesta fiind inițiat atât în ceea ce privește dansul, cât și montările ce se efectuau în ansamblu. Coregraful-regizor V. A. Mihailov a ținut să demonstreze coloritul național al transcarpaților, atât prin dansul autohton, cât și prin costumul național și muzica populară. Legenda dansului e simplă: flăcăii, bărbații tineri, ce se ocupau cu transportarea fluvială a lemnului, își etalează curajul și dibăcia meseriei pe care o practică. Aici, autorul Eugen Sandul, era în rol de conducător al plutei, având un dans grotesc, plin de mișcări de o amplitudine măreață, „padebascuri”, „sisonuri” și altele. Era un dans al unui om curajos, plin de forță și voință, învingător în lupta cu obstacolele ce se întâlneau în drumul plutei.

Pentru efectuarea dansului, Eugen Sandul a aplicat o serie de figuri specifice fiecăruia dintre acestea. De exemplu, în suita ucraineană acesta utiliza mișcări ca *raznoșca*, *coza*, și *pistolet*, figuri dificil de efectuat. *Raznoșca* este o mișcare care cere maximă concentrare la poziția inițială – greutatea corpului este concentrată pe piciorul drept, stângul fiind deschis în față la aproximativ 20 grade, mâna dreaptă în poziția a III-a populară, iar stânga în poziția I mică. Odată cu prima notă se efectuează un pas înainte cu piciorul stâng, apoi cu dreptul urmat de un salt cu ambele picioare.

Înainte de a se pensiona, Eugen Sandul a avut ocazia să participe la montarea dedicată aniversării a 40 de ani ai Victoriei în al II-lea Război Mondial. V. A. Mihailov a fost invitat să monteze o suită ce ar reda tristețea oamenilor, care au avut de suferit în urma cumplitului război și bucuria oamenilor ajunși în ziua biruinței. A fost o suită cu un nume frumos, *Мы отстояли весну* (Noi am păstrat primăvara!), montată după arta regizorală a baletului teatral, în care mizanscenele se perindau, lăsând impresia unui spectacol neîntrerupt. A fost o montare reușită, însă, cu părere de rău, filmările efectuate atunci au dispărut, păstrându-se în arhiva televiziunii doar o copie de calitate foarte proastă.

Cea mai reușită montare din URSS a fost efectuată în anul 1985 de către Mihailov, suită pe care criticii de artă și regizorii au primit-o cu mare entuziasm. Compoziția se începea cu un decor de primăvară, liniște profundă, tineri fericiți că vine vacanța, îmbrăcați ca în ultima zi de școală, cu coșițe și fundițe. Brusc, se întunecă, vin nouri negri și grei, se aude strigătul de cioroi și începe războiul. În această compoziție, s-a montat câte un fragment din evenimentele ce s-au petrecut pe front: cavalerii lui Dovator, care în timpul bătăliei sub Moscova au dat dovadă de vitejie (cu caii împotriva tancurilor), matroșii din Sevastopol, și eroii lui Panfilov, etc. Artistul Eugen Sandul, îmbrăcat în burcă, a jucat rolul generalului Dovator, apărând în scenă ca un fulger urmat de un grup imens de dansatori-soldați. O trecere în galop, cu sabia în mână, având ca fundal în poze statice pe ceilalți dansatori, care repetau, gesticulând, mișcărilor comandantului lor. O altă ieșire a artistului Eugen Sandul în această compoziție se producea sub melodia cântecului «Выпьем за Родину, выпьем за Сталина»²⁵, îmbrăcat în haine de sărbătoare a marinariilor, matroși, dansând a bucurie, că pe pământ din nou e pace.

A fost o operă reușită pe plan regizoral și coregrafic, o creație în care regizorul-coregraf V. A. Mihailov, împreună cu asistentul său Eugen Sandul (artistul având rolul de interpret și funcția de asistent-regizor), au montat o capodoperă dedicată eroismului omului pașnic în marele Război pentru apărarea Patriei, folosind ca surse de inspirație cântecele apărute anume în anii de război și mișcărilor alcătuite după ritmul melodiilor.

Aici a fost atins apogeul creației de artist a lui Eugen Sandul, apogeu ce încheie activitatea lui de artist, se începe cu totul o altă activitate, după ieșirea la pensie de pedagog-repetitor, pedagog-asistent, regizor-coregraf.

Cele mai reușite montări ale ansamblului *Joc* sunt *Татарбунарское Восстание*, VI. Varcovițchi și *Мы отстояли весну*, de V. A. Mihailov. Artistul Eugen Sandul menționează că aceste dansuri sunt dedicate unor ocazii speciale și nu pot fi prezentate în cadrul oricărui concert, însă tematica trebuie păstrată și transmisă generațiilor viitoare, să cunoască necazul războiului și vitejia oamenilor sovietici (ruși, moldoveni, ucraineni, beloruși, gruzini, armeni, etc.).

Ansamblul *Joc* a însemnat pentru Eugen Sandul mai mult decât o familie, a însemnat o colaborare frumoasă și reușită cu maeștri ca Spiridon Mocanu, Ion Furnică, Gheorghe Forțu, Tatiana Usaci, Boris Filipciuc, Boris Rozmerița., Nistor

Gălușcă, Valentin Strungaru, Ștefan Triboi, Vasea Muntean, oameni cu care artistul afirmă că *a avut marele noroc să lucreze*²⁶.

Ansamblul *Joc* este o carte de vizită a Moldovei²⁷, fiecare mișcare vorbește despre talentul și caracteristicile spirituale ale poporului nostru. Dansul popular moldovenesc, împreună cu muzica și costumele naționale, este un adevărat tezaur al poporului nostru, „poem al neamului”, căci, atunci când dansează moldovenii, „inimile vorbesc”.

Note

¹ Fondul Arhivei de Stat 3241(16) anul 1942–1957 (Решение Совнаркома и бюро ЦККП (б) за № 784 от 13.08.1945.

² Fondul Arhivei de Stat 3241(1a).

³ Fondul Arhivei de Stat 3048 (1945–1975).

⁴ Fondul Arhivei de Stat 3046 (1943–1960).

⁵ Fondul Arhivei de Stat 3046 (1943–1961).

⁶ Климов А. А. Педагог-балетмейстер. Народный Артист РСФСР // Основы русского народного танца. М.: Искусство, 1981. С. 6.

⁷ Arhiva Ansamblului *Joc*, Fișa personală a lui E. Sandul.

⁸ Arhiva Ansamblului „JOC”. Fișa personală, 27. 07. 1996.

⁹ Моисеев И. А. (1906–2007) Создатель и руководитель Государственного Ансамбля народного танца СССР // Смирнов И. В. Искусство балетмейстера. М., 1981. С. 104.

¹⁰ Curbet V. – conducătorul Ansamblului de Stat „Joc”. Fondul Arhivei de Stat, 3241 (1a).

¹¹ Вирский П. П. (1902–1975). В 1943–1955 гг. был главным балетмейстером Ансамбля песни и пляски Советской Армии им. А. В. Александрова. Создатель и руководитель Ансамбля народного танца Украины (1956–1975) в кн.: Смирнов И. Искусство балетмейстера. М.: Искусство, 1981. С. 104.

¹² Рамишвили Н. Ш., Сухишвили И. И. – балетмейстеры Государственного ансамбля народного танца Грузии // Захаров Р. Записки балетмейстера. М.: Искусство, 1976. С. 256-257.

¹³ Надеждина Н. С. Герой Социалистического труда. Народная Артистка СССР. Основатель и руководитель Государственного Академического хореографического ансамбля «Березка» // Климов А. Основы русского народного танца. М.: Искусство, 1981. С. 32.

¹⁴ Programul jubiliar al Ansamblului „Joc” cu privire la pregătirea unui program consacrat celei de-a 50-lea aniversare a Marelui Revoluției Socialiste din Octombrie // „Moldova Socialistă”, 3.12.1966.

¹⁵ Уральская В. «Жок» – это радость, это счастье (Государственный Молдавский ансамбль народного танца «Жок» в Москве) // Советская культура, 1970, 2 мая.

¹⁶ Arhiva Filarmonicii de Stat. Ședința consiliului artistic al Comisiei de Stat. 1970.

¹⁷ Dobrevoi Putnic – conducătorul și coregraful Ansamblului de Stat Jugoslav din Belgrad.

¹⁸ Dezso Letai – coregraful Ansamblului de Stat al Ungariei din Budapesta.

¹⁹ Mihailov A. – coregraf-regizor în Ansamblul Ministerului de Interne de la Moscova și în Ansamblul de Stat Ucrainesc de la Kiev.

²⁰ Faivo Coroi – coregraf maghiar al Ansamblului țigănesc din Budapesta.

²¹ Уральская В. «Жок» – это радость, это счастье // «Советская культура». 1970, 2 мая.

²² Viorel Vatamanu – coregraf principal al Ansamblului Județean din Suceava, România.

²³ Costel Leonte – coregraf român ce activează în ansamblul Județean din Suceava, România.

²⁴ Puiu Vasilescu – coregraf român ce a montat zeci de creații coregrafice atât în ansamblurile românești cât și după hotare – R. Moldova, Ucraina, Franța, Italia, Canada, etc.

²⁵ Cântecul „Выпьем за Родину, выпьем за Сталина„ a fost compus în 1945 de compozitorul Zaharov pe cuvintele lui Haritonov.

²⁶ Interviu realizat cu Eugen Sandul de către An-
tip Țarălungă, 05.2011.

²⁷ Ibidem.



Solo Eugen Sandul și Elizaveta Taraș



Eugen Sandul cu Ana Slastina în suita „Carpați”, în dansul „Moldoveneasca”, 1976



Truc „Raznoșca” executat de Eugen Sandul, în suita rusească, 1975, afișa turneului în Australia.

Rezumat

Acest articol este un material de sinteză, o biografie de creație a artistului Eugen Sandul, ce a parcurs o cale creativă de la un simplu dansator, la solist, ca mai apoi să devină și pedagog-repetitor al Ansamblului Academic de Stat „Joc”.

Cuvinte cheie: ansamblu, artă, artist, actoricesc, dans, cultură, estetică, melodie, mișcări, tehnică, jocul, rolul, interpreta, solist, profesionist etc.

Резюме

Это обобщающий материал, биография артиста Евгения Сандул, который прошел от рядового танцора до солиста, педагога-репетитора Государственного Академического ансамбля танца «Joc».

Ключевые слова: ансамбль, искусство, артист, артистический, танец, культура, эстетика, мелодия, движение, техника, игра, роль, исполнитель, солист, профессионал.

Summary

It is a generalizing material, a biography of the artist Eugene Sandul, that has traverse a creative way from a simple dancer to soloist, later to become teacher-coach of the State Academic Assembly „Joc”.

Key words: ensemble, art, artist, artistic dance, culture, aesthetics, melody, motion, technique, performance, role, performer, soloist, professional.

RECENZII РЕЦЕНЗИИ

*Елена МАРУШИАКОВА,
Веселин ПОПОВ*

Рецензия на «ЦЫГАНСКИЕ НАРОДНЫЕ СКАЗКИ»

Руководитель Проекта и Предисловие: Светлана Прокоп. Составитель: Ион Думиника.
Редактор: Татьяна Зайковская. Художник: Лидия Погольша. Кишинев: ARC, 2012.

Так называемые «народные сказки» – это исключительно интересный феномен, который может иметь множество социокультурных измерений, выходящих далеко за пределы чисто научных и познавательных ценностей в классическом фольклоре. Достаточно вспомнить противоречивую судьбу известного сборника сказок братьев Гримм, который, помимо его бесспорного значения для фольклористики, оказал также чрезвычайно сильное воздействие на общее развитие немецкой гуманитаристики во II половине XIX в. Его прямые или косвенные рефлексии отразились и на политическом развитии Германии в период между двумя мировыми войнами. Этой многомерностью можно объяснить и причину двусмысленной позиции науки относительно фольклора в современной глобальной палитре научного знания. Сегодня фольклористика в некоторых европейских странах считается серьезной, уважаемой научной дисциплиной, равноправной остальным наукам или составной частью этнографии/этнологии. В других странах более явно или более скрыто она помещена на окраине научного знания (на границе с прикладной деятельностью или с культурной политикой). В третьих странах фольклористику полностью осудили как устаревшие и даже как вредное, «расистское» научное направление (в США подобное различие в оценке фольклора происходит на уровне различных университетов).

С этой точки зрения сборник «Цыганские народные сказки», изданный Центром этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы, который является частью серии «Сказки народов СНГ», подготовленной и опубликованной при поддержке Межгосударственного фонда гуманитарного

сотрудничества государств-участников СНГ, является уникальным изданием, вызывающим множество разносторонних и разнообразных размышлений.

В рамках настоящей рецензии мы не будем писать о фольклористичности ценности и важности сборника, потому что это было бы в большой степени повторением того, что уже можно прочитать во впечатляющем Предисловии Светланы Прокоп, где сделан и обширный фольклористичный анализ включенных в рецензируемый сборник сказок. Для нас гораздо интереснее посмотреть на сборник с точки зрения места фольклористики среди остальных научных дисциплин, и в конкретном случае – как он вписывается в контекст цыгановедческих исследований. Исследование цыган – это утвердившееся комплексное научное направление с более чем столетними, богатыми научными традициями, известное раньше в разных странах как *Gypsy studies*, *Gypsyology* или *Tsiganologie* и т. п., которое сегодня все чаще и чаще называют «*Romani Studies*» (ромские исследования), хотя это и не совсем точно, но зато политкорректно.

Сбор и публикация цыганских сказок имеет давно установившиеся традиции в исследованиях о цыганах. Сказки цыган до сегодняшнего дня многократно издавались – и в виде сборников, и как отдельные тексты. Опубликованные раньше сказки собирались, главным образом, на Балканах, в Центральной и Восточной Европе (или от мигрантов из этих регионов в Западной Европе). Даже имели место попытки издать обобщающий свод цыганских сказок всего мира, несмотря на то, что подобная сверхамбициозная задача, на первый взгляд, выглядит невозможной. Составители рецензи-

руемого сборника не повторили уже пройденные пути, а подошли к своей задаче по-новому. Их подход в данном случае нам кажется единственно возможным – не пытаюсь охватить все необъятное богатство цыганской сказки в глобальном масштабе, они ограничились рамками серии, в которой представлены сказки народов СНГ. Основную часть сборника занимают сказки, записанные среди цыган в Республике Молдова (собранные составителем или ранее опубликованные), так как эта страна в пределах СНГ традиционно связана с цыганами. В сборник включены и сказки соседней Румынии, что, на первый взгляд, выходит за рамки территориального охвата сборника, но это исторически оправданно и объяснимо – цыгане в Республике Молдова являются прямыми потомками цыган из княжеств Валахия и Молдова.

Чтобы понять специфику цыганских сказок и лучше оценить представленный сборник, необходимо учитывать место, которое они занимают в жизни цыган, и особенно их общественные функции. Цыганские сказки веками исполняли (а в некоторой мере и по сей день исполняют) все те многочисленные функции, которые имеет художественное слово в современном глобальном мире. Иными словами, сказки были и остаются для цыган основным, а на практике нередко и единственным, окном в познание мира, выходящим за пределы непосредственного опыта их общинной жизни. С учетом специфики места сказок в жизни цыган становится ясно, почему в сборнике «настоящие» сказки (в фольклористическом смысле) в сущности немногочисленны, а преобладают, причем значительно, легенды и нарративы из устной истории общины, напоминающие сказки (то есть они находятся на границе между былью и художественным вымыслом).

Легенды, которые включены в сборник, имеют прямые или косвенные соответствия в среде цыган из многих других мест и регионов мира (в основном, Балкан, Центральной и Восточной Европы) и содержат ответы на ключевые вопросы о состоянии народа – о его происхождении, о причинах расселения цыган по всему миру и также о том, почему у них нет своего государства и своей азбуки (то есть об истоках неравноправной позиции цыган по от-

ношению к другим, живущим рядом с ними, народам). Таким образом, цыганские сказки, кроме эстетической, воспитательной функции и утверждения морально-этических ценностей, выполняют и функцию своего рода квази-науки, через которую они воспринимают и конструируют мир со своей цыганской точки зрения.

С учетом специфики места и функций сказок в жизни цыган становятся ясными и основания для включения в сборник и нескольких авторских текстов (Кондрада Берковича, Луминицы Михай Чоабэ), которые должны быть охарактеризованы скорее всего как авторская художественная литература, а не как сказки в фольклористическом смысле. Сюда входят и тексты, в которых, без сомнения, чувствуется авторская обработка. Эти авторские тексты, хотя они впервые появились в печатных изданиях, имеют все формальные характеристики фольклорного жанра цыганских сказок, и что, несомненно, более важно, они адресованы тем же слушателям и исполняют те же функции, что и сказки, то есть здесь изменена только форма их представления публике, использованы современные формы распространения слова. Впрочем, подобное явление не является уникальным и свойственным только цыганам. И среди других народов можно открыть авторские формы художественной литературы, которые превратились в часть их фольклорного наследия (а нередко в таких случаях их авторы быстро забываются и авторские произведения превращаются в настоящие фольклорные). В нашем случае более интересно нечто иное – то, что эти авторские тексты, в сущности, представляют собой тот же опыт, который наблюдается в сказке, – стремление посредством легендарной формы ответить на ключевые вопросы, волнующие цыганские общины, на вопросы, связанные с историей народа. Особо интересны с этой точки зрения тексты Луминицы Михай Чоабэ, которая вводит в них образ «дев-русалок бога Ниваши», которые считаются авторской мистификацией австрийского ученого XIX в. Генриха фон Влислоцкого. Таким образом, включение этих текстов в сборник показывает не только опыт нового конструирования истории, но и то, что, используя известное

выражение Эрика Хоббсаума, можно назвать «изобретением традиции».

Все вышесказанное дает нам основания считать, что сборник Цыганские народные сказки является особенно важным стержнем в развитии научного познания о цыганах и об их фольклоре. Более того, этот сборник оказывается и действенным фактором, который способствует развитию цыганской общности

и направляет его. Поскольку наука является и общественным феноменом, который воздействует на общее социальное развитие, а не только и единственно абстрактным «чистым познанием», направленным лишь на нее саму (наука ради науки), мы можем категорично утверждать что рецензируемый сборник является несомненным достижением, за которое читатели, несомненно, будут благодарны его создателям.

Владимир БЛАЖКО

ДИАЛОГ КУЛЬТУР – ИСТОЧНИК, КОТОРОМУ НЕЛЬЗЯ ДАТЬ ИССЯКНУТЬ

(Рецензия на коллективную монографию Молдова – Беларусь: исторический опыт взаимодействия / Авт. коллектив: Вячеслав Степанов, Светлана Прокоп, Михаил Кошелев и др. Ин-т истории Национальной Академии наук Беларуси, Ин-т культурного наследия Академии наук Молдовы. Кишинев, 2012)

Историческая наука, как известно, является вечно обновляющейся дисциплиной. Поэтому авторы монографии «Молдова – Беларусь: исторический опыт взаимодействия» решили проанализировать через исторический сканер времени развитие этих отношений от истоков (XIV–XVIII вв.) до нашего времени. Ведь молдавско-белорусские отношения имеют глубокие исторические корни. Цель вышедшего сборника историки из Беларуси и этнологи Молдовы определили так: «Главное предназначение этой книги авторы видят в том, чтобы познакомить молодое поколение, проживающее в двух странах, с историей многовековых контактов молдавского и белорусского народов, с теми процессами современности, которые переживают этносоциальные сообщества двух государств. Эта книга – продолжение диалога культур, которому нельзя дать иссякнуть» (с. 8). Для реализации данной цели ученые используют большой эмпирический материал, историческую истоковедческую базу, современные социально-экономические, политические, этнокультурные факты из межнациональных и межгосударственных отношений между двумя странами.

Молдавская земля была и является родиной для людей многих национальностей. Их взаимодействие на этой территории сформиро-

вало особый менталитет коренного населения, важную роль в котором сыграли славяне. Молдавский этнос отличает толерантность в отношениях с другими народами, дружелюбие и гостеприимство (с. 12).

В монографии на большом историческом материале показано, какой культурный след оставили на этой земле правители Киевской Руси, Великого Княжества Литовского, Речи Посполитой и др. Важно отметить, что географическое положение, военно-стратегические и региональные факторы обуславливали политику молдавских правителей, которая всегда была добрососедской и дружелюбной (с. 17). Подтверждением тому историческим эхом звучат и сегодня мудрые слова молдавского господаря Петру Рареша, который в беседе с находившимся у него на службе москвитом, спросил: «Есть ли в том царстве (Московском – прим. авт.) правда?.. И служивший ему москвит признался, что, хотя русская вера „добра“, но в государстве правды нет. Тогда Петр-воевода заплакал и сказал: „Коли правды нет, то и всего нет“». Такое описание встречи дает белорусский публицист XVI в. И. Пересветов (с. 23).

Исследуя опыт межгосударственного сотрудничества в годы становления независимости двух государств, авторы монографии

неоспоримо доказывают, что наши страны, используя различные векторы регионального сотрудничества, способствуют взаимовыгодному развитию. Как особо положительную сторону этих процессов ученые отмечают, что «национальные экономики наших стран не выступают в качестве конкурентов, как в рамках рынков третьих стран, так и между собой, они, по сути – взаимодополняющие, значит есть общие интересы, перспективы расширения и углубления» (с. 149).

Очень обстоятельно и всесторонне в монографии освещается деятельность этнокультурных объединений в наших странах, особенно сотрудничество в сфере культуры. Здесь важно не только нормативно-правовое законодательство, регулирующее официальную форму институциональных государственных отношений. На наш взгляд, особо интересно и широко показаны связи традиционных культур, которые объединяют религия и исторически утвердившиеся традиции. Несмотря на различные условия в отношении источников происхождения этих культур, многовековое соседство и общение показали их взаимовлияние, а современный этап развития – и творческое взаимообогащение.

Человеческий фактор в их развитии можно назвать самым важным, ведь за этим официальным определением кроются не только целый ряд мероприятий, встреч, форумов и т. п., но и – главное – судьбы тысяч людей, которые связали свою жизнь с другой Родиной, ставшей для них также родной. Особый статус взаимоотношений определяется, по мнению бывшего

посла Белоруссии в Молдове В. Саковича, тем, что «наши народы доверяют друг другу, потому что у них нет исторической памяти вражды. Белоруссия никогда ничего не делила с Молдовой, не завоевывала ее территорий и т. д. В отличие от великих держав наша страна не преследует геополитических интересов. Мы действуем в контактах с Молдовой равноправно, стараясь взаимно дополнять друг друга, особенно в экономике. У наших отношений хорошая договорно-правовая база» (с. 35).

Монография «Молдова – Беларусь: исторический опыт взаимодействия» – результат комплексного всестороннего анализа межгосударственных отношений двух стран, который провели научные сотрудники Института культурного наследия Академии наук Молдовы и Института истории Национальной Академии наук Беларуси (руководитель – доктор хабилитат истории В. Степанов). Нельзя сказать, что все разделы равнозначны по эмпирическому материалу. С учетом специфики научных интересов институтов, преобладают больше, на наш взгляд, этнокультурные факторы. Вместе с тем, в обширном кругу литературы по указанной теме исследовательская работа занимает особый статус, поскольку впервые авторы представляют весь многообразный спектр этих отношений, как в положительных, так и в проблемных сферах политики, дают объективную оценку фактам, демонстрируют истинно научный подход к их анализу. Поэтому данная работа будет интересна не только научному сообществу, но и педагогам, студентам, особенно молодому поколению обеих стран.

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ОСТАПЕНКО Л. В., СУББОТИНА И. А.,
 НЕСТЕРОВА С. Л. РУССКИЕ В МОЛДАВИИ. ДВАДЦАТЬ ЛЕТ СПУСТЯ.
 ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ. М.: ИЭА РАН, 2012. 403 с.***

Известный мультфильмовский персонаж Христофор Бонифатьевич говорил: «Как вы яхту назовете, так она и поплывет!» Используя бренд известного французского мастера пера Дюма-старшего, авторы сумели подчеркнуть тот временной период, который, собственно, подвергли изучению, и в то же время показали, насколько быстротечна история, особенно по отношению к человеческой жизни.

Двадцать лет – это много или мало? Перед лицом истории – это всего лишь мгновение. Если говорить об измерении человеческой жизни, то можно сказать, что это приблизительно целая треть. Много это или мало, каждый делает свой вывод. Двадцать лет – фактическое время формирования нового поколения, возможность состариться или уйти из жизни части населения третьего возраста. Наконец, это исторически сложившееся время распада большой страны, а если рассуждать масштабнее – системы, с ее агонией этнических конфликтов, утратой стержня единого общего пространства, переосмысления ценностей, бурления народных фронтов и формирования «новых» этнических элит вместе с уже постаревшими «новыми» русскими, украинцами, молдаванами и другими народами.

Очерченная ситуация породила целый клубок этносоциальных проблем современности, раскрытию происхождения и протекания которых на молдавской земле и посвящено рецензируемое этносоциологическое исследование.

Монография состоит из четырех глав, рассматривающих изменения в социально-экономических, культурно-языковых и этнополитических условиях, в демографическом поведении русских.

Специфика авторского коллектива рецензируемой работы заключается в том, что

он сложился гораздо раньше появления данного творческого проекта. Любовь Викторовна Остапенко и Ирина Алексеевна Субботина – москвички, сотрудницы Института этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая, давно и плодотворно изучающие молдавскую землю. Их хорошо знают и уважают молдавские коллеги, а труды этих ученых широко известны далеко за пределами как России, так и Молдовы. Третий автор – жительница Кишинева, давно и плодотворно занимающаяся этносоциологическими изысканиями не только в крае, но и вне его границ. Светлана Леонидовна Нестерова – известный в республике этносоциолог, доцент Молдавского государственного университета, а также активная общественница русского движения в Молдове, руководитель общественного объединения «Соотечественники». По-видимому, поэтому столь удачно сложившийся коллектив благодаря своей профессиональной подготовке и знанию реалий изнутри сумел представить и серьезно подать такой разнопрофильный и многоплановый материал.

Важно отметить, что авторы исследования давно и скрупулезно занимаются изучением реалий меняющегося этносоциального пространства молдавского мира. Эта команда, вместе с известным и плодовитым российским автором Михаилом Николаевичем Губогло, молдавскими коллегами Валентином Степановичем Зеленчуком, Степаном Степановичем Курогло и другими исследователями долгие годы под одной «крышей» осуществляли совместные социологические изыскания, тщательно отслеживали процессы меняющегося молдавского мира в последние десятилетия XX в. Интерес, а самое главное – любовь к краю не исчезли и после распада СССР. Настоящие чувства испытываются временем и обстоятельствами. Авторы монографии действительно надежные соратни-

* Основная часть данной рецензии опубликована в журнале «Этнографическое обозрение», № 2-14, 2014.

ки молдавских перемен, которые не в качестве статистов, а как активные личности переживают вместе с меняющимся миром правду повседневности.

Рецензируемая книга воспринимается как бы в двух дополняющих друг друга измерениях. С одной стороны, это профессиональная попытка творчески переосмыслить реалии повседневности, каждый день меняющегося и в определенном смысле отдаляющегося от Великой России бывшего ее этнокультурного компонента. С другой – это глубокие переживания авторов, которые порой профессионально скрываются за сухими цифрами, характеризующими осмысление происходящего (при этом важно подчеркнуть, что личностный фактор не влияет на общее выдержанное и одновременно серьезно аргументированное освещение событий).

Последнее время многие исследователи подчеркивают тот факт, что понятие *русский* может объединять в себе не только этнических русских, но и ту огромную полиэтническую массу людей, которые выросли и были воспитаны на ценностях русской культуры, в русскоязычном поле бывших союзных республик (Тишков, 2007). Аналогичной позиции придерживаются и авторы данной монографии: «Русские Молдавии – это часть русского мира Молдавии, пестрого и многоликого, многокультурного и многоэтнического. В него, помимо этнических русских, составляющих основу, но не весь Русский мир этой страны, включены украинцы и белорусы, евреи и гагаузы, болгары и чуваша, представители других этнических меньшинств и титульного этноса республики, для которых русский язык – единственный, который их объединяет, чьи культурные интересы и запросы в значительной степени ориентированы на Россию и связаны с ней» (Остапенко, Субботина, Нестерова, 2012, 5).

Если говорить о Молдове, то без преувеличения можно утверждать, что на огромном постсоветском пространстве это государство столкнулось сразу с двумя серьезными этноязыковыми процессами, в которых русским отводится роль непосредственных участников разворачивающихся событий. Противостояние молдавской и румынской идентичностей вну-

три титульного молдавского сообщества не может не отражаться на всем нацменьшинственном компоненте населения прудо-днестровских земель, контролируемых Кишиневом (уникальным является сам факт, что государственным гимном современной Молдовы является гимн языку).

Авторы уделяют серьезное внимание языковой ситуации в стране, что вполне обоснованно: раскол между Кишиневом и Тирасполем и образовался в связи с неопределенным статусом русского языка и вектора развития государства. Вследствие этого в Левобережной Молдове сформировалось уникальное самопровозглашенное образование – Приднестровская Молдавская Республика, которую по праву можно назвать «островком России вне России». Там сохранилась та языковая схема, которая исторически сложилась еще в XIX в., с превалированием русскоязычия и русской культуры в тесном контакте с молдавскими и украинскими ценностями.

Можно утверждать, что именно русский язык, в определенной степени, наряду с молдавскими этническими ценностями, способствовал формированию выделенного молдавского самосознания, которое, в отличие от румынского, базировалось на ценностях двуязычия. Именно русский язык выступил в качестве дополнительного *внешнего* фактора, повлиявшего на дальнейшее укрепление молдавского самосознания. В немалой степени этому способствовала сложившаяся в крае полиэтническая среда проживания. Малые народы, в силу своего, прежде всего, количественного статуса, находятся в определенном зависимом положении от культуры (особенно, если они попадут под ее влияние), в том числе и языка более крупного этноса или языка, функционирующего на большей территории и представляющего ценность для многих этносоциальных групп.

За период с 1812 по 1991 год, несмотря на широкое распространение русского языка в крае, молдавский язык не исчез, молдавская идентичность продолжала четко проявляться. Интересно, что за годы независимости республики, когда русский язык в Республике Молдова был регламентирован, молдавская идентичность постоянно испытывается на прочность.

Русский язык представляет собой важный фактор, отличающий ценности молдаван от общевалашского пласта. Иными словами – уничтожив русский язык в Молдове, можно снять проблему молдаван в государстве. Их просто не будет. В Румынии вообще не существует молдавско-румынского вопроса. Он однозначно решен. Молдавская идентичность в Румынии воспринимается только на уровне регионального самосознания, также как региональная идентичность жителей других регионов страны – Трансильвании, Баната, Олтении и др. При этом все жители государства осознают себя румынами.

Как справедливо отмечают авторы рецензируемой работы, возникшие сложности межэтнических отношений получили дополнительное отражение в свете адаптации русского населения к реалиям, связанным с проживанием вне России. Правильно подчеркивается серьезная проблема, распространенная среди национальных меньшинств Молдовы, – слабое владение молдавским языком. Здесь нужно пояснить уважаемому читателю, что Молдавия в советские годы заметно отличалась от других союзных республик отсутствием требования владения молдавским языком. Основным языком общения, особенно в городах и производственных поселках, был русский язык. Таким образом, в настоящее время русскоязычное сообщество в связи с радикализацией этнической политики в республике Молдова оказалось практически за бортом активной политической жизни страны. Национал-радикалам даже удобен тот факт, что треть населения республики не владеет государственным языком. Исследователи справедливо обращают внимание на процесс выталкивания русских из активной жизни в стране. В определенной степени сложилась следующая ситуация. В связи с нерешенным статусом Приднестровья часть русскоязычного населения перетекает в данный регион (внутренняя миграция). Наблюдалось уже несколько миграционных волн из прудо-днестровских районов Молдовы. Например, в Тирасполе и в целом в Приднестровье значительно расширилось количество жителей гагаузской национальности. Несмотря на низкий уровень жизни, Приднестровье привлекает

терпимыми ценами на коммунальные услуги (в Молдове они «заоблачные», особенно в городах), более весомыми пенсиями и, что немало важно, сохранением русскоязычного языкового пространства.

Не менее серьезной является внешняя миграция, спровоцированная в Молдове целым блоком актуальных проблем, подробно представленных в монографии: снижение уровня благосостояния общества, что, безусловно, порождает трудовую миграцию, отъезд населения на постоянное место жительства, в том числе и в Россию. Динамика этого процесса весьма успешно отражена в исследовании.

Авторы заостряют серьезное внимание на динамике этнического самосознания и идентичности, подчеркивая факт определенного «подстраивания» части русского населения, особенно из сферы «белых воротничков», к румынским ценностям. В Молдове складывается ситуация, когда аккультурация и ассимиляция русского населения будет охватывать все более широкие массы людей. Под особое воздействие попадает подрастающее поколение. Играет роль и внешний фактор. Например, Румыния в этом учебном году выделила 5000 бюджетных мест для обучения в вузах и колледжах юношей и девушек из Молдовы. Для сравнения: Россия предоставляет для Молдовы лишь 200 бюджетных мест. Однако если рассматривать Республику Молдова в ее юридических границах, то можно сказать, что за счет пророссийской политики, проводимой властями Приднестровья, русские прудо-днестровских районов Молдовы видят в Приднестровье совсем иную картину – «Россию вне России».

Авторы книги справедливо констатируют процесс начала аккультурации русского населения в новых условиях жизни: «В начале нового века начался процесс переориентации местного русского населения с России на Молдавию» (Остапенко, Субботина, Нестерова, 2012, 319). Причем в этом процессе действительно необходимо учитывать региональную специфику, во многом определяющую модели этносоциального поведения.

Исследователи отметили, что среди групп, наиболее вписавшихся в сегодняшний день, особое место занимает молодежь.

Период трансформации оказался болезненным для основной массы советского общества. Парадокс, но именно Молдавия после распада Союза ССР (в силу устремлений Народного фронта, одного из националистических порождений, получивших распространение и в других республиках эпохи агонии Советской власти) очень быстро, в лице наиболее активной части мажоритарного населения, сменила курс с ценностей молдавнизма – молдавской идентичности – на пропаганду этнополитических ценностей соседнего румынского государства. Молдавия была и остается единственной из бывших союзных республик, в которой до сих пор на разных уровнях (политическом, культурном и др.) у части населения сохраняется ориентация на смену этнической идентичности титульного этноса – молдаван на румынскую этническую (впоследствии и политическую) идентичность.

Кризис этногражданских ценностей, собственно, и поднял проблему о центре молдавской идентичности и ее диаспоре. (Губогло, 2000, 14). Определенная *ущербность молдавскости* сложилась за счет раскола молдавских исторических земель, часть которых вошла в состав Румынии, а часть оказалась под воздействием русской культуры. Это был важный период, давший толчок формированию современных этнических проблем, клубок которых распутывают авторы монографии.

Сложные и во многом уникальные события и явления, происходящие на современном этапе развития молдавского общества, требуют соответствующего осмысления. Вне социологического анализа сегодня трудно представить построение развитого демократического государства и разрешение проблем эффективного функционирования общественного организма в целом. Исследования общественного мнения русского населения, проживающего в Молдове, проводимые авторами на протяжении 20 лет, дают возможность учитывать не только лежащие на поверхности, но и скрытые тенденции социальных процессов. Картина освещаемого двадцатилетия не была бы столь насыщена информацией, если бы не глубокий фундамент, заложенный исследователями ранее. Значимость работы усиливается наличием сравнительного анализа большого периода (более 40 лет). Дело в том, что изучение молдавской этносоциальной

действительности коллеги начали еще в 70-е гг. XX в. (Савоскул, 2008, 321-328; Маликова, 2008, 333; Кумахов, 2008, 340-344 и др.). Авторы использовали многолетний опыт научных изысканий, что в немалой степени усилило аргументацию выводов монографии. Столь скрупулезный подход придает особую четкость и значимость исследованию, подчеркивая его глубину.

Эффективное применение качественных и количественных методов позволили исследователям понять состояние и динамику демографического поведения, социально-экономических позиций, социального настроения русских, проживающих в Молдавии. Серьезное практическое значение имеет обширный анализ социального самочувствия и поведенческих стратегий русских. Текст свидетельствует об умении авторов осмыслить происходящее. Благодаря такому освещению фактологии материал читается на одном дыхании.

Подобная авторская позиция принципиальна не только для профессиональных этносоциологов и политологов. Умение глубоко и качественно раскрыть содержание позволяет использовать данное монографическое исследование в качестве пособия для студентов. При чтении лекций в различных научно-образовательных центрах современной Молдовы и России мне приходится констатировать, что современное студенчество, сформировавшись в новых условиях постсоветских реалий, в определенной степени утратило интерес к событиям, протекающим в бывших союзных республиках, и порой практически не владеет информацией о происходящих там процессах. Это делает дополнительно еще более важным содержание данного исследования.

Представленные результаты социологического плана могут быть использованы при разработке и осуществлении мер государственной политики (не только и не столько Молдовы, сколько – и прежде всего – России) по обеспечению защиты прав и законных интересов русского населения Молдовы и созданию условий для их защиты и адаптации в трансформирующемся обществе.

Данная мысль порождает вопрос, который можно назвать риторическим: насколько жизнеспособна молдавская этничность? Сможет ли она сохранить свой, особый этнический путь? Или Республика Молдова пойдет по пути второго ру-

мынского государства. Этот второй путь, кстати, прокладывали (или не разрушали) все правительства Кишинева, сменявшие друг друга на протяжении всего времени независимости. К этой мысли также подталкивает рецензируемое издание.

Передо мной лежит внимательно прочитанная книга «Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя», написанная Л. В. Остапенко, И. А. Субботиной и С. Л. Нестеровой. Писать о современности одновременно и проще и сложнее. Проще, потому что материал налицо, есть возможность быть не только очевидцем событий, но и их активным участником, ощущать происходящее изнутри. Сложнее потому, что материал еще не отлежался, время только еще расставляет акценты, слишком велика угроза поддаться эмоциональным соблазнам.

Отражение процессов современности напоминает полет на самолете, пересекающем большое пространство, когда смена временных поясов за несколько часов переносит нас из сегодня в завтра. Для русских Молдовы, как и для других русских постсоветского зарубежья, большая страна, где на Камчатке отмечали Новый год на 12 часов раньше, чем в Кишиневе, уже стала историей. Одновременно связующие нити между прошлым и

настоящим превратились в симфонию жизни, отдельные этносоциальные аспекты двадцатилетия которой столь успешно, с любовью к молдавской земле и людям, ее населяющим, сумели передать авторы рецензируемой работы.

Литература

Губогло М. Н. Тяжкое бремя конкурирующих идентичностей. Опыт Приднестровья // Ежегодный исторический альманах Приднестровья, 2000, № 4.

Кумахов М. 40 лет: много это или мало? (юность этносоциологии в воспоминаниях) // Этносоциология и этносоциологи / Сост.: Н. А. Дубова, Л. В. Остапенко, И. А. Субботина. М., 2008.

Маликова Н. Р. Портрет этносоциологии в «семейном интерьере» // Этносоциология и этносоциологи / Сост.: Н. А. Дубова, Л. В. Остапенко, И. А. Субботина. М., 2008.

Остапенко Л. В., Субботина И. А., Нестерова С. Л. Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя. Этносоциологическое исследование. М.: ИЭА РАН, 2012.

Савоскул С. С. Из воспоминаний этносоциолога «второго призыва» // Этносоциология и этносоциологи / Сост.: Н. А. Дубова, Л. В. Остапенко, И. А. Субботина. М., 2008.

Тишков В. А. Русский мир: смысл и стратегии // Стратегии России, 2007, № 7.

Владимир АНИКИН

ЖИВОТВОРНАЯ СВЯЗЬ ИСКУССТВА В ЛИЦАХ И ПЕРСОНАЛИЯХ

Рецензия на биобиблиографический словарь-справочник «Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях». В 2-х тт. Авторы-сост. К. Шишкан, С. Пожар. Кишинев, 2008 (Т. I), 2010 (Т. II)

Замечательный подарок получили специалисты-искусствоведы, все любители художественного творчества Молдовы и России. Увидел свет двухтомник биобиблиографического словаря-справочника «Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях (XVIII – начало XXI вв.)». Впервые в отечественной истории на основе сохранившихся архивных документов и других редких источников нашли отражение достижения разноплановой художественной культуры Бессарабии XVIII – I половины XX столетия. Прделана огромнейшая многолетняя работа. Авторами-составителями этого издания являются искусствовед, литературовед, культуролог

и писатель Константин Шишкан и музыковед, музыкальный критик, журналист-культуролог, композитор и педагог, безвременно ушедший от нас Сергей Пожар. И вот книга вышла в свет, а вместе с ней в нашей, чего греха таить, не всегда благодарной памяти воскресли из небытия, восстановлены и озвучены незаслуженно забытые и малоизвестные имена славных представителей художественной культуры, деятельность которых на ниве молдавско-русских взаимосвязей в искусстве в той или иной степени связана с нашим краем.

Общей тональности рецензируемого словаря-справочника как нельзя лучше, на наш взгляд, соответствует предпосланное в качестве

эпиграфа значительное и глубокое изречение классика молдавской и румынской литературы Георге Асаки: «Для того чтобы проследить за нашей историей, мы часто должны говорить о делах россиян, которые совершили коренную реформу в нашей политической жизни и национальных обычаях. Отношения или связь между нашей историей и историей этой нации обуславливают настоятельную необходимость знать их обе».

Логическим продолжением яркой мысли классика является первый раздел библиографического словаря-справочника «Деятели искусства России в Бессарабии (XVIII – I половина XX в.)». Поразительно разнообразно и емко (с учетом преодоленных трудностей в поиске необходимой информации) его содержание. Раздел включает в себе следующие направления (подразделы) художественного творчества: «Архитектура и градостроительство», «Изобразительное искусство», «Драматический театр», «Композиция и музыковедение», «Дирижирование», «Инструментальное искусство», «Хореография» и, наконец, «Цирковое искусство».

О ком же и о чем повествуется в материалах, представленных в указанных подразделах? Первый подраздел – «Архитектура и градостроительство» – по праву открывается культурологическим эссе о выдающемся русском архитекторе, профессоре Петербургской академии художеств Аврааме Мельникове, создавшем проекты многих церквей и гражданских сооружений. В частности, по его проекту (в соответствии с предложением тогдашнего Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора графа М. С. Воронцова) в Кишиневе воздвигнут Рождественский кафедральный собор со звонницей (1830–1836), ставший затем главным культовым центром края и ныне остающийся одним из символов столицы Молдовы. Это сооружение, построенное исключительно в традициях позднего русского классицизма, послужило эталоном для целого ряда церковных строений на бессарабской земле.

Внешний и духовный облик современно-го Кишинева трудно представить без бронзового бюста поэтического гения А. С. Пушкина, установленного в городском саду (1885), в па-

мять пребывания его в главном городе Бессарабии. Памятник этот, созданный выдающимся русским скульптором, действительным членом Петербургской академии художеств Александром Опекушиным, и поныне остается предметом гордости и восхищения жителей и гостей столицы. Думается, читатели с благодарностью познакомятся с творческой биографией представленных в этом подразделе известных русских мастеров и с интересом узнают об истории создания подлинных шедевров искусства.

Может быть, скромнее, чем ожидалось, представлены персоналии в подразделе «Изобразительное искусство». Зато какие имена! Всемирно известный живописец-маринист, академик Иван Айвазовский, выдающийся художник-баталист Василий Верещагин, видный русский живописец, график, книжный иллюстратор Михаил Врубель, великий русский живописец, академик Илья Репин. Их, как и других представленных в этом подразделе художников и скульпторов – А. Бейдемана, С. Волнухина, М. Иванова, Л. Ларионова, объединяла тесная творческая связь с Бессарабией. К примеру, пребывание в крае в период русско-турецкой войны в 1877–1878 гг. вдохновило Ивана Айвазовского на создание двух картин – «Днестр» и «Угощение солдат на кишиневском вокзале в 1877 г.». Картины эти экспонировались на выставке Художественного салона в Кишиневе и явились для местных художников своеобразным мастер-классом. Василий Верещагин приехал в Кишинев в 1877 г. во главе группы известных художников-баталистов. Его полотна, написанные во время боевых действий, пользовались огромным успехом среди бессарабских ценителей искусства. Местное «Общество любителей изящного искусства» постоянно выставляло полотна И. Репина, И. Левитана, В. Маковского, В. Верещагина и местных художников. Ставшие впоследствии известными в крае художники Н. Гумалик, Е. Малешевская, Н. Иванова и И. Хесс, занимались в классе академика И. Репина в Петербургской академии художеств. Они во многом усвоили реалистическую манеру живописи своего учителя. Не обошел своим вниманием И. Репин и уроженцев Бессарабии А. Щусева, П. Шиллинговского и И. Кроитора. Ни одна

выставка работ художников-передвижников в Кишиневе не обходилась без известных полотен И. Репина, И. Левитана, И. Шишкина, В. Васнецова, В. Поленова. Произведения И. Репина экспонировались также на выставках «Товарищества южнорусских художников».

Солидная галерея славных имен напоминает о себе в подразделах «Драматический театр» и «Композиция и музыковедение». В представленных материалах об актерах и актрисах, режиссерах и композиторах, пианистах и дирижерах, певцах, этнографах, фольклористах, педагогах, меценатах и антрепренерах воочию прослеживается весьма насыщенная театральная и музыкальная жизнь нашего края в контексте взаимосвязи с мировой и русской культурой. Узнать об этом читателю словаря-справочника будет тем более интересно, поскольку ни в главном, ни в других крупных городах Бессарабии не существовало собственного стационарного театра. Между тем в Кишиневе гастролировали известные театральные труппы Павла Гагарина, Виктора Петипа, Веры Комиссаржевской и других антрепренеров. Кишиневцы восторгались мастерской игрой таких видных российских актеров и актрис, как Борис Богданович, Константин Варламов (сын популярного композитора Александра Варламова, чья родословная восходит к бессарабским помещикам), Владимир Давыдов, Евлалия Кадмина, Вера Комиссаржевская, Александр Ленский (уроженец Кишинева), Корнелий Полтавцев.

На поприще музыкального искусства на подмостках Кишинева, Бендер, Дубоссар и других городов блистали композитор и пианист, дирижер и педагог Антон Аренский, скрипач европейского уровня, композитор и педагог Генрик Венявский, друживший с величайшим пианистом эпохи, выходцем из Бессарабии Антоном Рубинштейном, выдающийся композитор и пианист Александр Скрябин, певец и драматический актер Семен Гулак-Артемовский, композитор, автор первого русского гимна «Гром победы, раздавайся» на слова Г. Державина, знаток молдавского фольклора Осип Козловский, один из организаторов создания в Кишиневе отделения Российского музыкального общества, музыкальных классов и первого в

крае музыкального училища композитор, пианист и педагог Владимир Ребиков.

Уверен, с большим интересом и пользой для себя читатели познакомятся с фактами биографии и основными творческими достижениями мастеров искусства, изложенными в материалах подразделов «Дирижирование», «Инструментальное искусство», «Вокальное искусство», «Хореография» и «Цирковое искусство». Наряду с широко известными деятелями искусства, такими как певцы Александр Вертинский и Анастасия Вяльцева, Леонид Собинов и Надежда Плевицкая, Федор Шаляпин и Антонина Нежданова, артисты цирка братья Дуровы, Иван Заикин, проживший немало лет в Кишиневе, представлена целая плеяда лиц и персоналий, о которых меньше известно. Это, в частности, побывавший в разное время в Кишиневе со своим хором «Славянская капелла» дирижер Дмитрий Агренов-Славянский; хоровой дирижер, композитор и основатель «Бессарабского музыкального общества» (1931) Вячеслав Булычев; хоровой дирижер и педагог, один из организаторов хоровой капеллы «Дойна» (Тирасполь, 1931) Константин Пигров; пианист, дирижер и композитор, преподаватель Кишиневской консерватории Иван Базилевский; «царь виолончелистов века» Карл Давыдов; скрипач и педагог Василий Салин; оперные певцы и певицы – Мария Алешко, Иван Алчевский, Василий Анненков; певец и преподаватель кишиневской консерватории Василий Долев-Горчаков; оперный певец и знаменитый антрепренер Владимир Любимов; выдающийся камерный певец Александр Мозжухин; видный певец и педагог Николай Фигнер; артисты балета и талантливые хореографы – Тамара Карсавина, участники первых в крае показов классической хореографии Георгий и Лидия Какшт, Сергей Легат; видные балерины Евгения Лопухова и Мария Петипа; крупнейший балетмейстер и танцовщик Михаил Фокин; известный клоун-дрессировщик, один из родоначальников знаменитой артистической династии Дуровых Владимир Дуров и его брат Анатолий и многие другие основательно забытые и полузабытые мастера искусств, представители богатой русской художественной культуры XIX – I половины XX вв.

Ярким свидетельством живого взаимодействия и взаимовлияния молдавской и русской национальных культур являются тщательно подготовленные материалы об основных веках биографии и творческих достижениях целого созвездия выходцев из Молдавии и уроженцев Бессарабии, внесших значительный вклад в развитие русского национального искусства. Вот их имена: выдающийся композитор, пианист и дирижер, прямой потомок господаря Штефана Великого Сергей Рахманинов и его двоюродный брат, видный пианист, дирижер и музыкальный редактор Александр Зилоти; выдающийся пианист-виртуоз, обладатель «поющих рук», композитор и педагог, организатор профессионального музыкального образования в России Антон Рубинштейн; видный артист драмы, оперный и опереточный певец, театральный режиссер и педагог Александр Ленский; уроженец Кишинева, музыковед-академик, педагог и музыкальный деятель Александр Оссовский; пианист, композитор и педагог, народный артист СССР Александр Гольденвейзер; выдающаяся оперная певица, профессор Московской консерватории, народная артистка СССР Антонина Нежданова (чьи предки из Бессарабии); оперная и камерная певица Аделаида Большка (урожденная Скомпска); известный оперный певец, исполнитель главных ролей Николай Горчаков (настоящая фамилия Попа); оперная певица Елена Катувльская и другие наши земляки. Еще в конце XVIII в. в Молдавии начинал свою музыкальную карьеру (в Ставке Светлейшего князя Григория Потемкина) Даниил Кашин, ставший впоследствии известным русским композитором, пианистом, дирижером, педагогом и собирателем фольклора.

Второй раздел словаря-справочника «Деятели искусств Бессарабии (XVIII – I половина XX в.)» включает в себя те же жанровые подразделы, что и первый (кроме циркового искусства). Особо следует отметить, что в указанный период творческие контакты мастеров искусств России с бессарабцами не теряют своей интенсивности (гастроли оперных и драматических трупп, известных певцов и музыкантов, хоровых коллективов, мастеров цирка и др.). В данном разделе, также как и в первом, с интересом читаются материалы, посвященные

и выходцам из Бессарабии, вписавшим немало ярких страниц в историю русской и зарубежной художественной культуры. Самобытный архитектор и градостроитель Алексей Щусев создает в России ряд шедевров архитектуры, искусно вплетает в свой творческий арсенал традиции молдавского зодчества. В свою очередь благодаря его «верному глазу и хорошему вкусу» молдавские архитекторы применяют метод ансамблевой застройки городов. Гавриил Барановский основывает в Санкт-Петербурге журнал «Зодчий», становится автором много-томной «Архитектурной энциклопедии». Одним из самых искусных художников-реставраторов своего времени зарекомендовал себя живший в Москве и Париже Ион Кроитору. Известный художник, скульптор, академик Фома Райлян редактирует и издает иллюстративный журнал «Свободные искусства» и газету «Против течения» (Санкт-Петербург). Талантливый график, живописец, академик Павел Шиллинговский преподает в Петербургской академии художеств. Гордостью русской оперной сцены становятся выпускники Петербургской и Московской консерваторий А. П. Антоновский, Л. Я. Липковская, Е. Е. Луч (Лучезарская), Г. Д. Афанасиу, Я. Л. Горский, оперная и опереточная певица Иза (Изабелла) Кремер, легендарная исполнительница русских и цыганских романсов Варя (Варвара) Панина. Своим педагогическим и исполнительским искусством прославили Бессарабию Гавриил Музическу, Евгений Кока, Константин Златов и многие другие наши талантливые земляки. А сколько новых, неизвестных нам имен откроется еще для каждого из нас на страницах словаря-справочника!

Годы учебы студентов из Бессарабии и Молдавии в лучших учебных художественных заведениях России (в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Одессе), многолетнее знакомство жителей края с достижениями русской художественной культуры трансформировались в конкретные результаты, позволившие приступить к непосредственному формированию в крае профессионального многожанрового искусства. Местные кадры, что называется, «ковались» в частных и официальных музыкальных и художественных школах (училищах), в

мастерских и на персональных выставках, в ходе многочисленных концертов перед публикой. Во втором разделе словаря-справочника речь, кстати, идет только о ста девятнадцати (в первом разделе – о ста трех) конкретных носителях материальной и духовной культуры, внесших неоценимый вклад в сокровищницу национального искусства края: архитекторах и градостроителях, художниках, актерах драмы и кино, композиторах и музыковедах, дирижерах и музыкантах, певцах и певицах, хореографах. Может быть, не каждый из них в отдельности раскрыт достаточно полно и емко, однако читатель должен понимать, что такое случается в основном по причине отсутствия необходимой информации. Тем не менее надо согласиться, что даже десяток-другой строк о человеке-творце закрепляет его в памяти поколений. И это справедливо.

Если первый том биобиблиографического словаря посвящен прошлому, то второй – настоящему, период которого охватывает II половину XX в. – начало XXI в. В первый раздел этого тома – «Деятели искусств РСФСР, Российской Федерации в Молдове» – включены сведения о выдающихся деятелях искусств, оставивших свой след в художественной культуре республики. К сожалению, некоторое число ярких, выдающихся личностей, посетивших Молдову, остались за рамками издания: сведения об их пребывании в нашем крае крайне скудны или трудно доступны. Из упомянутых в словаре-справочнике в подразделах «Архитектура и градостроительство», «Скульптура», «Драматический театр», «Композиция и музыковедение», «Дирижирование» в первую очередь следует назвать архитектора Агаси Амбарцумяна, скульпторов Михаила Аникушина и Олега Комова, живописца Бориса Щербакова, поэта, прозаика Евгения Евтушенко, актера Сергея Юрского, композиторов Тихона Хренникова, Дмитрия Шостаковича и нашего земляка Александра Морозова, дирижеров Евгения Светланова и Владимира Минина.

Настоящее созвездие имен (певицы – Ирина Архипова, Лилия Амарфий, Алла Баянова, Людмила Зыкина и София Ротару; певцы – Иосиф Кобзон, Александр Огневцев, Леонид Утесов; балерины – Ольга Лепешинская

и Майя Плисецкая, хореограф Борис Эйфман; актеры кино – Михаил Боярский, Николай Губенко, Николай Мордвинов, Анатолий Папанов и Олег Янковский; режиссеры – Леонид Гайдай, Александр Довженко, Никита Михалков и Сергей Параджанов) представлено в подразделах «Вокальное искусство», «Хореография», «Киноискусство. Актеры» и «Режиссеры, сценаристы, операторы».

Во второй раздел тома – «Деятели искусств Молдовы (II половина XX в. – начало XXI в.)» включены сведения лишь о тех деятелях национального искусства, творчество которых наиболее тесно переплетено с процессом молдавско-русских взаимосвязей. Здесь персонифицирован богатейший спектр национального искусства, вбирающий в себя подразделы: «Архитектуры и градостроительство», «Скульптура», «Изобразительное искусство и искусствоведение», «Театрально-декорационное искусство», «Декоративно-прикладное искусство», «Искусствоведы, художественные критики», «Драматический театр, театроведение, театральные критики, актеры», «Режиссеры-постановщики», «Драматурги», «Театроведы, театральные критики», «Композиция и музыковедение», «Дирижирование», «Инструментальное искусство», «Музыковеды, музыкальные критики», «Вокальное искусство. Опера. Вокалисты», «Оперные дирижеры и дирижеры», «Эстрадное искусство», «Хореография. Балет», «Балетмейстеры-постановщики», «Балетмейстеры-постановщики народных танцев», «Кино и киноведение. Актеры», «Режиссеры, операторы, художники», «Сценаристы», «Аудиовизуальное искусство. Радио», «Телевидение. Режиссеры, операторы, художники, телеведущие».

Такая дифференциация убедительно свидетельствует о многообразии и многокрасочности отечественного искусства. Обилие имен деятелей, представленных только в этом разделе (их насчитывается около шестисот человек!), к сожалению, не дает возможности выделить кого-либо из них отдельно, хотя, уверен, каждый из представленных в справочнике с полным правом заслуживает этого.

К чести авторов-составителей нужно сказать, что более глубокому и тонкому восприятию представленных в двухтомнике статей

помогает умело подобранный иллюстративный материал. Большинство сообщений сопровождается персональными фотографиями, повествования об архитекторах и градостроителях дополняются снимками их лучших строений, рассказы о художниках – иллюстрацией их лучших полотен, сведения о композиторах – списком лучших произведений, сообщения о певцах – перечислением лучших сыгранных партий в спектаклях, режиссеры драмы представлены списком лучших постановок и т. д. После каждой статьи приводятся также названия персональных сочинений и список литературы о них и их авторах.

Думается, что не только специалисты, но и рядовые читатели с интересом познакомятся с культурологическими статьями, помещенными в разделе «Приложения» (авторы – Л. А. Тома, О. А. Гарусова, В. С. Федоренко, Э. А. Королева, В. Д. Андон, А.-М. Плэмэдялэ), а также с историко-культурологическим очерком одного из идейных вдохновителей создания словаря-справочника и авторов-составителей Константина Шишкана «Плоды одного древа», предваряющего это издание. Характерно, что сведения, представленные в словаре-справочнике, адекватно отражают складывавшийся веками полиэтничный состав населения нашего края: в него включены представители многих национальностей – молдаване и русские, украинцы

и евреи, поляки и греки, немцы и французы, итальянцы и русины. Следует отметить, что во многом благодаря изданию и рецензируемому словаря-справочника К. Б. Шишкан награжден Почетным Знаком за вклад в активное сотрудничество Республики Молдова и Российской Федерации.

Уверен, читателей не может не порадовать качество издания, его типографское и художественное оформление (художник В. Погольша). Книга издана по инициативе и при поддержке Правительства Москвы, Международного совета российских соотечественников, Посольства Российской Федерации в Республике Молдова, Конгресса русских общин Республики Молдова и Кишиневской общины россиян.

Итак, проделана огромная поисковая коллективная работа. Результат – налицо. Свою лепту в этот труд внесли ученые Академии наук Молдовы, а также научные сотрудники других институтов и творческих организаций. Во введении к изданию, в частности, справедливо отмечается, что оно *«не претендует на охват абсолютно всего художественного процесса (да это и невозможно), но представление о нем поможет составить достаточно полное»* (выделено мной – В. А.). Как бы то ни было, выход в свет этого издания вызвал большой общественный, несомненно, положительный резонанс не только в нашей республике, но и в Российской Федерации.

JUBILEE ЮБИЛЕИ

КОНСТАНТИНУ ШИШКАНУ – 80 ЛЕТ

Шишкан, Константин Борисович – поэт, прозаик, кинодраматург, автор слов ряда песен, редактор, ученый. Родился 11 декабря 1933 г. в Кишиневе в семье творческих людей (отец – служащий, музыкант-любитель, мать – художник-прикладник). В возрасте 10 лет во время войны находился в трех фашистских концлагерях: в Голте (под Первомайском), в Богдановке (под Николаевом) – на Украине и в фильтрационном – в Тирасполе. После средней школы в Кишиневе (1953) окончил историко-филологический факультет Кишиневского госуниверситета (1958). Печатается с 1952 г. Первое стихотворение увидело свет в газете «Юный ленинец», затем стихи были опубликованы в коллективных сборниках «Утро», «Весна», «Молодость». В год окончания университета вышли сразу две первые книги стихов К. Шишкана: «Ожидание» (Лирика) и «День в лесу» (Стихи для детей). На II съезде писателей республики (1958), высоко оценив в своем выступлении книгу «Ожидание», видный российский поэт, требовательный мастер художественного слова Ярослав Смеляков подарил ему сборник своих избранных стихов с напутствием: «Константину Шишкану – талантливому молодому поэту с верой и надеждой. Хорошей смене!» (1958). После окончания университета К. Шишкан работает старшим редактором, а затем заведующим отделом литературы и искусства Госиздата Молдовы (1959–1963), принимая самое деятельное и непосредственное участие в развитии литературно-художественного процесса республики. С 1965 г. он – литературный консультант Союза писателей Молдовы. С его именем связано создание и само название литературно-художественного и общественно-политического журнала «Кодры» (1968), где он работает ответственным секретарем (заместителем главного редактора), а потом главным редактором (1976–1988). Неоднократно избирается Председателем русской секции, а также Секретарем Правления Союза писателей Молдовы. При журнале под его руководством



работала «Литературная мастерская», выпускавшая в течение нескольких лет один номер в году силами молодых писателей. Журнал и его «Мастерская» способствовали появлению в республике целой плеяды молодых поэтов и прозаиков, ныне успешно работающих в литературе.

К. Шишкан – автор стихов и рассказов для самых маленьких: «День в лесу» (1958), «Живая дверь» (1961), «Погодите, чудеса» (1970), «Зориника» (1973). На одном из обсуждений детской литературы Молдовы (1960), в котором принимали участие А. Барто, Ю. Сотник и др., поэт и прозаик Наталия Кончаловская, внучка известного русского художника В. Серова, особо выделила книгу стихов К. Шишкана «Живая дверь»: «...С такими стихами поэт может вступить в члены Союза писателей». Вскоре она дала ему рекомендацию. В письме «В Союз молдавских писателей» (6.06.1960) она отмечала: «Молодого поэта Константина Шишкана я знаю как очень одаренного, серьезного и интересного литератора. Мне пришлось наблюдать рост его и творческие возможности, ведя с ним переписку в течение двух лет. И мне кажется, что Константин Шишкан необычайно добросовестно и с большой любовью и серьезностью относится к своему делу».

О «взрослой» поэзии К. Шишкана тепло отзывались такие мастера художественного слова, как Всеволод Рождественский и Эдуардас Межелайтис, советовавший ему: «Пишите, не забывайте Человека, расскажите людям свой драматический биографический опыт», а критик В. Озеров, прочитавший вышедшую в Москве в издательстве «Советский писатель» книгу стихов «Песни чудореза» (1981), отмечал в письме к К. Шишкану: «Прочитал „Песни чудореза”». Мало сказать, что стихи написаны талантливым поэтом. Привлекает душевный свет, которым они пронизаны. Так может писать человек, влюбленный в жизнь, очень по-доброму воспринимающий ее. Это видно в пейзажной лирике, в фольклорном сюжете, всюду». В предисловии к книге стихов К. Шишкана «Лесные звезды» (1963) известный поэт Кирилл Ковальджи писал: «Он горячо говорит о Молдавии и России, о своем детстве, о молодости и любви, о дружбе, о нашем будущем, он волнуется за судьбы мира».

К. Шишкан – автор повестей о подростках: «Колесо над пропастью» (1980) и «Спасенное имя» (1983), сборника рассказов и эссе «Все времена сердца» (1973). Его перу принадлежит первый роман о Кишиневе 30-х гг. «Судьбы начинаются с минут» (1968), о котором в предисловии к молдавскому изданию Владимир Бешлягэ писал, что он является «неотъемлемой частью литературного процесса Молдовы, как по его тематике, проблемам, так и по особенностям стиля, методу подачи материала, конкретной исторической действительности». В 2002 г. вышел в свет новый роман писателя «Молнии в снегу», о котором академик К. Попович отзывался как о заметном событии в литературной жизни Молдовы. Константин Шишкан – автор сценариев первых художественных фильмов для детей, созданных на киностудии «Молдова-Филм»: «Спасенное имя» (1973) и «Никушор из племени ТВ» (1975), а также популярного музыкального фильма для молодежи «Как стать знаменитым» (1985). Музыка к его кинофильмам писали М. Таривердиев, А. Градский, Е. Дога, песни – Григоре Виеру. Фильм «Как стать знаменитым» на сегодняшний день посмотрели 20 млн. зрителей, в том числе в Италии и Германии.

Константин Шишкан – автор творческой идеи и автор-составитель совместно с доктором филологии С. П. Прокоп и доктором филологии С. Г. Пынзару библиографического словаря-справочника «Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях», а также автор идеи и автор-составитель совместно с музыковедом С. Г. Пожаром двухтомного издания библиографического словаря-справочника «Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях» (т. I – 2009, т. II – 2010).

Проявил себя писатель и в области художественного перевода. Он перевел на русский язык первую книгу стихов для детей Г. Виеру «Веселый перезвон», а также стихи большинства известных поэтов Молдовы – Л. Деляну, А. Лупана, Л. Дамиана, П. Боцу, П. Заднипру и др.; сборник «Молдавские народные сказки» (2012), сборник цыганского фольклора, собранного Г. Кантя; ряд статей для энциклопедии Молдовы и др.

«Личный жизненный и литературно-общественный опыт Константина Шишкана, – писал в предисловии к сборнику стихов «Листья огня» Сергей Михалков, – делают его художественный поиск весьма заметной частью нашей современной многонациональной литературы, особенно той, которая обращена к детству, отрочеству, юности».

Творчество писателя – постоянный объект научного исследования (курсовые работы студентов, статьи, учебные пособия, диссертации). О его книгах публиковались рецензии и статьи в ряде журналов бывшего Союза («Новый мир», «Юность», «Звезда», «Молодая гвардия», «Детская литература», «Литературное обозрение», «Литературная газета» и др.). Некоторые из его рассказов, статей и стихов переведены на английский, французский, немецкий, итальянский, испанский, польский, чешский, болгарский, идиш, татарский, украинский и другие языки. Пять книг увидели свет на молдавском языке. Общий тираж книг писателя в настоящее время превысил миллион экземпляров, а отдельных стихов, рассказов, статей – 20 млн. экз.

К. Б. Шишкан – ученый, старший научный сотрудник Академии наук РМ, доктор искусствоведения, литературовед, автор трех

монографий: о творчестве старейшего бессарабского художника Б. Г. Несведова – «В мастерской чудодея» (1995), исследования, посвященного проблемам русского романа Молдовы 80–90-х годов XX столетия – «На разломах времен» (2001), в котором впервые предпринимается попытка показать значимость и общекультурную составляющую русского романа Молдовы, выявить основные мотивы в развитии современного литературного движения, очертить круг тем и проблем переломного десятилетия. Работа удостоена Премии Президиума Академии наук Молдовы (2003). В 2008 г. вышла монография К. Шишкана – «В поисках парал-

лельных миров», посвященная проблемам подростково-юношеской литературы.

Орден «Знак Почета», медали, звание «Заслуженный работник культуры Молдовы», Премия им. А. С. Пушкина, Почетный знак за вклад в культурное сотрудничество с РФ (2011); Почетная Грамота Академии наук Молдовы (2003).

Член Союза писателей СССР.

Член Союза писателей Молдовы.

Член Союза журналистов Молдовы.

Член Союза писателей России.

Член Международного сообщества творческих Союзов.

Светлана ПРОКОП

ОЛЕГУ СЕРГЕЕВИЧУ ГАЛУЩЕНКО – 60 ЛЕТ

В 2013 году отметил свой юбилей старший научный сотрудник Отдела комплексных проблем Института культурного наследия АНМ, Центра Этнологии и межэтнических исследований Олег Сергеевич Галущенко. Он родился 16 апреля 1953 г. в городе Кишиневе, где в 1960–1970 гг. получил среднее образование в школе № 9.

В 1975 г. окончил исторический факультет Кишиневского государственного университета. В 1980–1982 гг. прошел научную стажировку в Москве в секторе комплексных проблем Института истории СССР АН СССР, где в 1985 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата (доктора) исторических наук. В 1991–1992 гг. находился на научной стажировке в том же институте. В 2000 г. прошел научную стажировку в Русском и Восточно-Европейском центре Иллинойского университета (г. Урбана-Шэмпэйн, США). В 2004–2005 гг. находился на научной стажировке в Центре перспективных научных исследований и образования (CASE) при Европейском Гуманитарном Университете (Минск, Белоруссия). Окончил также краткосрочные курсы: 1. По программе George Mason University (USA), office of continuing education (2003 г.) на тему «How to Use Case Studies in Education». Организаторы: The Bureau of Educational and Cultural Affairs (ECA) – IREX's. 2. По программе Евросоюза IBPP 01-161 «Support to Civil Society and Local Initiatives (July 2003 – June 2004)» на тему «Укрепление структуры и навыков управления молдавских НПО». Организаторы: Gustav-Stresemann-Institute.V.

(GSI); International Society for Human Rights – Moldavian Section.



После окончания университета в 1975–1979 гг. работал архивариусом партийного архива, затем старшим лаборантом Института истории партии. С 1979 г. по 2002 г. работал в Институте истории АНМ: в 1979–1983 гг. – старшим лаборантом, в 1983–1986 гг. – младшим научным сотрудником, в 1986–1989 гг. – научным сотрудником, в 1989–2002 гг. – старшим научным сотрудником. С 2010 г. по настоящее время возглавляет Отдел межэтнических исследований Центра этнологии. Специализируется в области межэтнических отношений. Написал по данной тематике более 60 научных работ, в том числе три монографии.

Редколлегия

IN MEMORIAM

65 DE ANI NEÎMPLINIȚI AI LUI ION DRON

Ion Dron s-a născut la 17/20 iunie 1948 în satul Bădicul Moldovenesc, raionul Cahul, în familia numeroasă a țăranilor Vasile Dron (1905/1907–1984) și Sofia Leancă (1913–1981).

În 1967 a absolvit școala medie de cultură generală din satul natal, iar în 1978 – Școala Superioară a Ministerului Afacerilor Interne a URSS. Anume în această perioadă tânărul militar manifestă interes științific față de activitatea de cercetare și de căutare, legată în ansamblu de onomastică și de toponimie, în particular. Astfel, ajunge să facă studiile la doctoratul Institutului de Lingvistică a AȘ a URSS, secția frecvență redusă, după absolvirea căruia susține cu brio teza de doctor în filologie (echivalentul de atunci candidat în științe filologice), la specialitatea „limbi tiurce”. Teza de doctorat *Топонимия contemporană a regiunii găgăuze a Moldovei / Современная топонимия гагаузского региона Молдавии* a fost susținută la Moscova, în anul 1988.

Această teză de doctor se prezintă ca unul din primele studii monografice ale sistemului toponimic al lexicului limbii găgăuze contemporane și conține informații valoroase privind așezarea găgăuzilor în Bugeac, procesele migraționiste din trecut studiate conform datelor toponimice și izvoarelor istorice, istoriografia problemei abordate, istoria organizării așezărilor umane și formării toponimelor, cercetarea nemijlocită a toponimiei și microtoponimiei din punct de vedere al originii, componentei lexicale și structurii morfologice. Lucrarea menționată anterior a lui I. Dron a văzut lumina tiparului la Chișinău, în 1989, în cartea editată împreună cu S. Curoglo *Топонимия găgăuză contemporană și антропонимия / Современная гагаузская топонимия и антропонимия* și în monografia editată la Chișinău, în 1992, *Дenumirile geografice găgăuze (spațiul pruto-nistrean) / Гагаузские географические названия (Территория Пруто-Днестровского междуречья)*.

Ulterior, în 1997, la Institutul de Lingvistică al AȘ a Rusiei, I. Dron susține, pe baza lucrărilor publicate la tema de cercetare Топо-



nimia Republicii Moldova de origine tiurcă / *Топонимия Республики Молдова тюркского происхождения*, teza de doctor în filologie (echivalent cu titlul de „doctor” în Republica Moldova).

Cât privește activitatea sa de cercetare, din 1996 I. Dron este cercetător științific coordonator al Sectorului de găgăuzologie al AȘM, iar peste un an i se conferă gradul științific de cercetător științific superior la specialitatea „limbi tiurce”. Din septembrie 1997 până în noiembrie 1999 inclusiv a suplinit funcția de șef al Sectorului de Găgăuzologie al AȘM.

Din anul 1999 începe activitatea sa didactică, îndeplinind și funcția de profesor universitar la catedra „Limba română” la ULIM.

Ulterior, în 2001, pe baza registrelor sale valoroase privind toponimia și a lucrărilor științifice publicate anterior, I. Dron a prezentat primul în lume Dicționar al termenilor geografici / *Словарь гагаузских географических терминов и других слов, формирующих гагаузскую топонимию в сопоставительном освещении*, o lucrare de proporții publicată la Chișinău. În această carte este succint prezentată etimologia termenilor populari și literari din domeniul geografiei fizice, specificul

lor, rolul și locul în formarea toponimiei regiunii populate de găgăuzi. În plan comparativ, sunt aduse exemple și informații de caracter lingvistic, istoric, cronologic și etnografic cu referință la istoria și cultura civilizațiilor tiurco-mongole și indoeuropene.

Sfera preocupărilor științifice ale lui I. Dron este amplu prezentată în cartea sa *Studii și cercetări (Articole selecte)* (Chișinău, 2001), în care au fost incluse atât articole publicate anterior, cât și cercetările sale inedite. Ele sunt consacrate problemelor toponimiei și hidronimiei Basarabiei și regiunilor din stânga Nistrului (Transnistria), de asemenea, etnogenezei, istoriei și culturii populației spațiului vizat (români/moldoveni, romi, găgăuzi, bulgari).

Într-o ediție specială, cu genericul Chișinău. Schițe etnotoponimice (Chișinău, 2001), au fost înmănușate schițele sale științifice și de popularizare a științei – articole de publicistică din mass-media privind toponimia legată direct sau tangențial de capitala Republicii Moldova, or. Chișinău.

Odată cu deschiderea, în 1998, în cadrul AȘM a doctoratului la specialitatea „limbi tiurce” (limba găgăuză), I. Dron își asumă responsabilitatea de a conduce elaborarea tezelor de doctorat. Sub nemijlocita sa îndrumare, I. Bancova a susținut la Moscova, în anul 2002, teza de doctor în domeniu.

I. Dron s-a manifestat atât în calitate de coautor al numeroaselor monografii legate de istoria locală, precum ar fi *Cornova* (Chișinău, 2000), *Profesorii Universității Libere Internaționale din Moldova* (Chișinău, 2001), cât și ca redactor științific al numeroaselor publicații: *Chișinău. Enciclopedie* (Chișinău, 1997); *I. Colesnic. Sfatul Țării. Enciclopedie* (Chișinău, 1998); *V. Trofăilă. Visoca* (Chișinău, 1999); *Femei din Moldova. Enciclopedie* (Chișinău, 2000); *L. Cerepovschi. Ghilea ai chălibă romani. Cîntece și dansuri țigănești din Basarabia* (Chișinău, 2002); *V. Grosu. Сопсеа. Pagini din istoria satului* (Chișinău, 2002); *B. Трагира, В. Трофэйлэ. Отаци. Атаки. Страницы истории* (Chișinău, 2002); *T. Țopa, V. Trofăilă, V. Ladaniuc. Călărași* (Chișinău, 2002); *Presa basarabească de la începuturi pînă în anul 1957. Catalog* (Chișinău, 2002).

Nici activitatea socială nu a fost trecută cu vederea de regretatul coleg al nostru. Astfel, I. Dron a fost unul din co-fondatorii Societății românești

de onomastică (1993), Asociației științifice *Historia* (1997), membru al mai multor comisii științifice, civice și de creație, precum ar fi Comisia republicană privind reglementarea și protecția onomasticii naționale, Asociația istoricilor din Republica Moldova, Societatea geografilor și etnologilor din Republica Moldova, Societatea de genealogie, heraldică și arhivistică P. Gore, Uniunea ziariștilor a Republicii Moldova, membru al colegiilor de redacție al numeroaselor reviste științifice, anuare și almanahuri (*Natura*, *Bibliopolis*, *Analele științifice ULIM. Seria Filologie*, *Symposia Professorum. Seria Filologie*, *Lecturi filologice*).

Activitatea sa profesionistă a fost înalt apreciată prin conferirea distincțiilor de stat, printre care medalia Pentru muncă devotată /*За безупречную службу*, gradul II (1977), gradul II (1982) și gradul I (1987); medalia Veteran al muncii (1989); medalia 2000 Millennium. Medal of Honor (1998), la care se adaugă titlurile onorifice de Omul anului 1999, în versiunea Institutului american de biografie și cetățean de onoare al comunei Lăpușna (2000).

Cât privește activitatea în domeniul găgăuzologiei, I. Dron a pregătit în anul 2002 pentru redactare lucrarea *Savanți Găgăuzi*, dedicată cercetătorilor științifici găgăuzi. Tot atunci este editat un Dicționar de proporții găgăuz-rus-român, *Гагаузско-русско-румынский словарь* (Chișinău, 2002), fiind coautor cu P. Cebotari, L. Cimpoeș. Tot în anul 2002 a inițiat elaborarea unui dicționar româno/moldovenesc-găgăuz *Румынско(молдавский)-гагаузский словарь*. Însă acest proiect, cu regret, a rămas nerealizat – Ion Dron a plecat în neființă subit și prematur la 18 februarie 2003, găsindu-și somnul de veci la Cimitirul Central al or. Chișinău.

Ion Dron a fost și rămâne în memoria noastră ca unul din cei mai activi, neobosiți și prodigioși cercetători științifici ai timpului nostru. El ne-a lăsat nouă și generațiilor viitoare un patrimoniu considerabil – mai bine de 500 de publicații – un tezaur veritabil, lucrări științifice și de publicistică, iar celor care l-au cunoscut și au lucrat împreună – o luminoasă și vie amintire despre sine.

Vitalii SÎRF,
Diana NICOGLO

DATE DESPRE AUTORI

Abacumova-Zabunova N. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. vasilisa1ramblerru2@rambler.ru

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Blajco V. Doctor habilitat în sociologie, Institutul Integrare Europeană și Științe Politice al AȘM.

Chirtoagă V. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. chirtoagaval@hotmail.com

Cojolianco A. Doctor în istorie, conferențiar, Universitatea Națională „Iu. Fedicovici” din Cernăuți (Ucraina). G_kogolianko@ukr.net

Cojolianco G. Doctor habilitat în istorie. Universitatea Națională „Iu. Fedicovici” din Cernăuți (Ucraina).

Cojuhari V. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. vcojuhari60@gmail.com

Cotoman C. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Covalov A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. kavalov@mail.ru

Cușnir J. Doctor în filologie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. mariwail@mail.ru

Demirdirek H. Doctor în politologie, Director Centrului Rus, Fondul de cercetare politicii economice al Turciei.

Derlicki J. Doctor în etnologie, cercetător științific la Departamentul de Etnologie al Institutului de Arheologie și Etnologie al Academiei de Științe din Polonia (Varșovia). derlicki@iaepan.edu.pl

Drumea L. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. l.drumea@unesco.md

Duminica Ivan. Magistru în istorie, Universitatea „Sf. Chiril și Metodiu” din Veliko-Târnovo (Bulgaria). duminicaivan@yandex.ru

Dușacova N. Doctor în istorie, cercetător

științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. dushakova@list.ru

Grădinaru N. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. gradinarunatalia23@gmail.com

Gumenii I. Doctor în istorie, conferențiar, Universitatea de Stat din Moldova. gumenai@yahoo.com

Fulea L. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. fulea_87@mail.ru

Furtună A. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Institutul de Istorie, Stat și Derpt al A.Ș.M. alexandrufurtuna32@yahoo.com

Moisei L. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. ludmillaturcan@yahoo.com

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. nikoglo2004@mail.ru

Procop S. Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. svetlanaprocop@mail.ru

Pușcariova N. Doctor în istorie, cercetător științific coordonator, Institutul de Etnologie și Antropologie Academiei de Științe (Rusia).

Șabașov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie și Etnologie a Universității Naționale „I. Mecinikov” din Odesa (Ucraina). shabashaga@ukr.net

Sîrbu T. Doctor în istorie, colaborator științific, laborator de antropologie perspectivă, Institutul de limbă și comunicare, Universitatea catolică din Louvain (Belgia).

Sîrf V. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. sirf_vitali@rambler.ru

Șișcan C. Doctor în studiul artelor, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Șofranksky Z. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. zina.sofranksky@gmail.com

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. stepansky@mail.ru

Țarălungă A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. antiptaralunga@yahoo.com

Ursu V. Doctor în istorie, conferențiar universitar, Universitatea Pedagogică de Stat „I. Creangă”. ursuvalentina@yahoo.com

Zabolotnaia L. Doctor în istorie, cercetător

științific coordinator la Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM. lilia_zabolotnaia2000@yahoo.com

Zaicovschi T. Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tanzai57@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абакумова-Забунова Н. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. vasilisa1ramblerru2@rambler.ru

Бежан-Волк Ю. Доктор хабилитат социологии, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Блахко В. Доктор хабилитат социологии, Институт европейской интеграции и политических наук АНМ.

Грэдинару Н. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. consuala.2005@yahoo.com

Гумений И. Доктор истории, конференциар, Государственный университет Молдовы. gumenai@yahoo.com

Демирдирек Х. Доктор политологии, Директор Русского центра, Фонд исследований экономической политики Турции.

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Департамента этнологии Института археологии и этнологии АН Польши (Варшава). derlicki@iaepan.edu.pl

Друмя Л. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. drumea@unesco.md

Думиника Иван. Магистр истории, Велико-Тырновский Университет «Св.св. Кирилл и Мефодий» (Болгария). duminicaivan@yandex.ru

Душак ова Н. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Заболотная Л. Доктор истории, ведущий научный сотрудник Института истории, госу-

дарства и права АНМ. lilia_zabolotnaia2000@yahoo.com

Зайковская Т. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Киртоагэ В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. chirtoagaval@hotmail.com

Ковалов А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

Кожолянко А. Кандидат исторических наук, доцент, Черновицкий национальный университет им. Ю. Федьковича (Украина, Черновцы). G_kogolianko@ukr.net

Кожолянко Г. Доктор исторических наук, Черновицкий национальный университет им. Ю. Федьковича (Украина, Черновцы).

Кожухарь В. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. vsojuhari60@gmail.com

Котоман К. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кушнир Ж. Доктор филологии, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mariwail@mail.ru

Моисей Л. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ludmillaturcan@yahoo.com

Никогло Д. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Прокоп С. Доктор филологии, конференци-

ар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocor@mail.ru

Пушкарева Н. Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

Степанов В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Сырбу Т. Доктор истории, научный сотрудник лаборатории перспективной антропологии, Институт языка и коммуникации, Лувенский католический университет (Бельгия).

Сырф В. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sirf_vitali@rambler.ru

Урсу В. Доктор истории, конференциар университетар, Государственный педагогический университет им. И. Крянгэ. ursuvalentina@yahoo.com

Фуля Л. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ fulea_87@mail.ru

Фуртунэ А. Доктор истории, старший научный сотрудник Института истории, государства и права АНМ. alexandrufurtuna32@yahoo.com

Царэлунгэ А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. antiptaralunga@yahoo.com

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор кафедры Археологии и Этнологии Одесского Национального Университета им. И. И. Мечникова (Украина, Одесса). shabashaga@ukr.net

Шишкан К. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

DATE DESPRE COLEGIUL DE REDACȚIE

Procop S. *Redactor principal.* Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. *Redactor responsabil.* Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. tanzai57@mail.ru

Damian V. *Secretar responsabil.* Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. viktormd-ru@mail.ru

Cara N. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. knadejda50@yandex.ru

Covalov A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. kavalov@mail.ru

Dergaciov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. dergaciov@mdl.net

Derlički J. Doctor în etnologie, cercetător științific la Departamentul de Etnologie al Institutului de Arheologie și Etnologie al Academiei de Științe din Polonia (Varșovia). derlicki@iaepan.edu.pl

Duminica I. Doctor în politologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. johny_sunday@yahoo.com

Dușacova N. Doctor în istorie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. dushakova@list.ru

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător

științific principal, gradul I, secretar științific al Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Academia Română (București). ionghinoiu@yahoo.com

Grădinaru N. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. gradinarunatalia23@gmail.com

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, Vice-director al Institutului de Etnologie și Antropologie „N. Mikluho-Maklai”, Academia de Științe din Rusia (Moscova). guboglo@yandex.ru

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. nikoglo2004@mail.ru

Skripnik A. Academician al Academiei de Științe Naționale din Ucraina. Director al Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică și Etnologie „M. Rîlski” a A.Ș.N.U. Redactor șef al Revistei «Народна творчість та етнологія» (Kiev). etnolog@etnolog.org.ua

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. stepansky@mail.ru

Șabașov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie și Etnologie a Universității Naționale „I. Mecinikov” din Odesa (Ucraina). shabashaga@ukr.net

Șofransky Z. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. zina.sofransky@gmail.com

Știrbu A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. stirbualina22@gmail.com

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprosop@mail.ru

Зайковская Т. *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Дамьян В. *Ответственный секретарь.* Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. viktormd-ru@mail.ru

Гиною И. Доктор географии, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института этнографии и фольклора им. К. Брэилоу Румынской Академии наук (Бухарест). ionghinoiu@yahoo.com

Грэдинару Н. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. gradinarunatalia23@gmail.com

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва). guboglo@yandex.ru

Дергачев В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра Археологии Института культурного наследия АНМ. dergaciiov@mdl.net

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Департамента этнологии Института археологии и этнологии АН Польши (Варшава). derlicki@iaepan.edu.pl

Думника И. Доктор политологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny_sunday@yahoo.com

Душак ова Н. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Кара Н. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. knadejda50@yandex.ru

Ковалов А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

Никогло Д. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Скрипник А. Академик Национальной Академии Наук Украины. Директор Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины, главный редактор журнала «Народна творчість та етнологія» (Киев). etnolog@etnolog.org.ua

Степанов В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор кафедры Археологии и Этнологии Одесского Национального Университета им. И. И. Мечникова (Украина, Одесса). shabashaga@ukr.net

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

Штирбу А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stirbualina22@gmail.com