



Elena POSTOLACHE (1942-2012)

ELENA POSTOLACHI – ETNOGRAF NOTORIU, CARE ȘI-A DEDICAT VIAȚA PĂSTRĂRII ȘI PROMOVĂRII CULTURII NAȚIONALE

„Floarea statorniciei și fidelității în știința etnologică”, „o emblemă nu-mă-uita”, „fibră de Țaul”, „savant de forță în domeniul etnografiei”, „generator de idei” – sunt doar unele dintre aprecierile la adresa celei care a fost Elena Postolachi, cercetător, doctor în istorie, cu contribuție deosebită în dezvoltarea științei etnografice.

Elena Postolachi a fost, cu certitudine, o personalitate neordinară, cu autoritate în domeniul științific și cu însușiri morale și intelectuale de calitate, pe care le-a dezvăluit cu iscusință în activitatea sa de cercetător, cadru didactic și meșter popular.

Până a se afirma ca cercetător, Elena Postolachi debutează în activitatea sa profesională în calitate de învățător al claselor primare din satul Parcani, raionul Soroca. Posibil, încă de atunci observă și deduce importanța practicării meșteșugurilor populare în instruirea, educarea și recuperarea copiilor, idei ce le expune mai târziu în lucrarea sa „Culegerea de programe și concepții la instruirea, educarea și recuperarea copiilor prin practicarea meșteșugurilor populare” și le promovează în calitate de lector superior la universitățile din țară sau discipolilor pe care îi pregătește în cadrul Institutului de Arheologie și Etnografie.

Din anul 1968 își începe activitatea științifică în calitate de laborant superior la Secția de Etnografie și Arheologie a AȘM, iar în perioada 1974–1985 activează ca cercetător științific inferior.

În anul 1985 susține, în cadrul Consiliului științific al Institutului de Etnografie „Mikluho-Maklai” al Academiei de Științe a URSS, teza de doctor în științe istorice „Țesutul popular moldovenesc în sec. XIX – înc. sec. XX” și obține titlul de doctor în istorie.

Începând cu anul 1985, desfășoară o intensă activitate de cercetare în calitate de cercetător științific superior (1985–1989), dar și ca membru al Consiliului științific al Institutului de Etnografie și Folclor al AȘM (1985–1999) și al Consiliului științific de susținere a tezelor de doctorat la Institutul de Etnografie și Folclor al AȘM, apoi la Institutul de Arheologie și Etnografie al AȘM (1985–2000).

În 1990 devine cercetător științific coordonator și șefa Secției de Studiere a Meșteșugurilor Populare Artistice în cadrul Institutului de Etnografie și Folclor al AȘM, funcție ce o deține până în anul 2006.

Rezultatele activității științifice au fost expuse de Elena Postolachi în cele aproximativ 200 publicații, editate atât în Republică Moldova cât și peste hotarele ei. Cele mai valoroase lucrări cu impact în dezvoltarea etnografiei naționale și recunoscute internațional au fost: *Молдавское народное ткачество (XIX – нач. XX в.)*; *Covorul moldovenesc*; *De la fibră la covor*; *Arta*

covorului; *Țesutul și alesul covorului*; *Modificări în arta covorului moldovenesc (sec. XX)*.

În toate aceste lucrări, autoarea a ținut să dezvăluie evoluția, continuitatea în spațiu și timp a meșteșugurilor populare, în special a transformărilor ce au avut loc în confecționarea covoarelor în secolul al XX-lea, evidențiindu-se schimbările în procedeele tehnice, în compoziție, în motivele ornamentale, în gama cromatică, și evidențiindu-se cauzele acestor modificări; a susținut păstrarea costumului popular, argumentând că portul tradițional este emblema sa de recunoaștere, semnul distinctiv al identității etnice etc.

În calitate de cercetător, dr. Elena Postolachi a participat activ la un șir de conferințe și simpozioane internaționale, republicane, unde a prezentat date despre dezvoltarea și rezultatele științifice din domeniul etnografiei și culturii naționale.

Promovarea rezultatelor științifice și culturii populare prin intermediul mass-media a constituit o altă dimensiune în care s-a făcut cunoscută Elena Postolachi. Astfel, o regăsim deseori în programele televizate „Hai să meșterim”, „Etnografia”, „Mărgăritare etnografice” și în ciclul de publicații „Din zestrea neamului” etc.

Colaborând cu Institutul de Cercetări în domeniul Pedagogiei și Psihologiei al Ministerului de Învățământ (1988–1992), E. Postolachi a condus și a participat nemijlocit la elaborarea concepției studierii etnografiei ca obiect în școala de cultură generală. Drept rezultat al acestei colaborări, dar și grație aptitudinilor acumulate în mai multe consilii și centre de promovare a meșteșugurilor populare (membru al Prezidiului Consiliului Uniunii Meșterilor Populari din Republica Moldova, membru al Comitetului organizatoric internațional pentru Creația Populară, coordonator din Republica Moldova al unui program de colaborare cu România (Muzeul Satului) privind cercetarea meșteșugurilor, membru al Comunității Europene privind Textilele, membru al Organizației Internaționale pentru Creația Populară, director al Centrului științific de implementare a tehnologiilor tradiționale și avansate la Universitatea Tehnică din Republica Moldova, membru al Uniunii Artiștilor Plastici din Moldova) publică „Bazele etnografiei și artei naționale în procesul de creștere a generației tinere și promovarea acesteia în mediile științifice și educaționale” (2005). Autoarea a reușit să contribuie la introducerea în procesul de instruire și educație în școală și instituțiile de învățământ superior a etnologiei, folosind drept mijloace de predare bunurile culturale și artistice.

Din anul 2006, grupul condus de dr. Elena Postolachi fuzionează cu cercetătorii muzeografi ai Mu-

zeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, și ca rezultat este fondată Secția de Etnografie a instituției muzeale. Cercetarea se axează în continuare pe punerea în valoare a moștenirii artistice, pornind de la patrimoniul muzeal.

Elena Postolachi a fost cunoscută și apreciată în republică prin activitatea sa de consultant, expert în problemele artei naționale, artizanatului, etnografiei, prin acordarea de ajutor metodic, sub formă de consultații, îndrumări, meșterilor populari, metodiștilor de creație populară, învățătorilor de educație tehnologică și artă plastică, conducătorilor de cercuri de artizanat, pictorilor și muzeografilor.

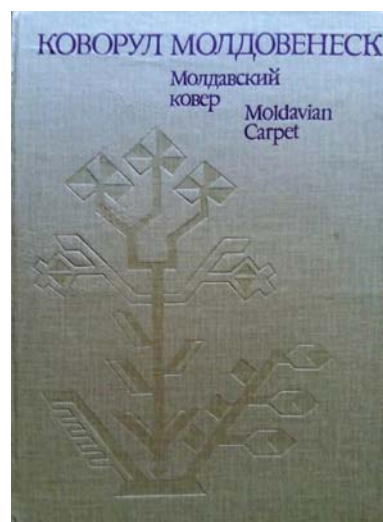
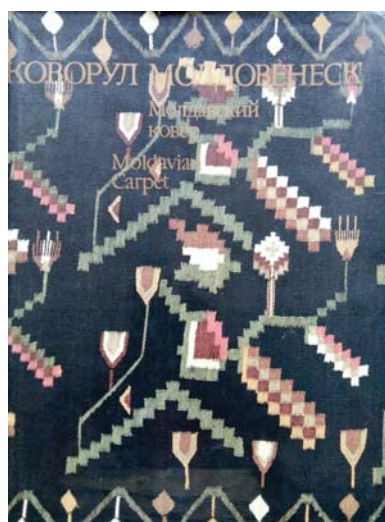
Eforturile depuse i-au fost răsplătite prin premii naționale și internaționale. Astfel, pentru realizările științifice prodigioase E. Postolachi s-a învrednicit de două ori de titlul de Laureat al Premiului Prezidiului Academiei de Științe a Moldovei, iar pentru activitatea în domeniul dezvoltării culturii în republică, în anul 1980 i-a fost conferit titlul „Eminent al Culturii din Moldova” și Om Emerit în 2008.

Elena Postolachi mai deține premii, medalii și diplome pentru participare la diverse expoziții internaționale: Medalia de bronz pentru promovarea artei din Moldova (1987, Cehoslovacia); cinci Diplome de gradul I și Medalia de Aur specială pentru ciclul de lucrări în domeniul designului industrial „KNOW-HOW EXCHANGE-98”.

Aprecierea și stima de care s-a bucurat regretabila Elena Postolachi, dar și întreaga activitate a renumitului etnograf poate fi urmărită în lucrarea bibliografică cu titlul Elena Postolachi-Iarovoii – protectoarea valorilor naționale, apărută în 2012 la Chișinău. Cuprinsul acestei lucrări prezintă întreaga activitate a doctorului în științe istorice, cea de cercetător, îndrumător, profesor universitar și om de artă.

În dorința de a păstra vie amintirea acestei personalități, Institutul Patrimoniului Cultural dedică acest număr de revistă Elenei Postolachi, și recunoaște post-mortem meritul deosebit al acesteia în identificarea și promovarea patrimoniului cultural, precum și în educarea și instruirea generației tinere de etnografi.

Natalia GRĂDINARU



ETNOLOGIE

Zina ȘOFRANSKY

FRUMOSUL ÎN ARTA TRADIȚIONALĂ

Rezumat

Frumosul în arta tradițională

Lucrarea de față a încercat să-și aducă contribuții la reflectarea parțială a unor aspecte legate de arta frumosului din diverse domenii ale culturii materiale, cum ar fi: ceramica națională, stilul ecleziastic în arta moldovenească fondat de zugravii Evului Mediu; arta încondeierii ouălor de Paști; arta scrisului, miniului, stampeii și tiparului – vectori etnoestetici ai artei tradiționale moldovenești. De asemenea, au fost evidențiate componentele ce alcătuiesc frumosul în arta prelucrării artistice a lemnului, a pietrei în arealul pruto-nistrean; a înfrumusețării estetice a interiorului casei mari. Scopul tematic prezentat în acest articol a fost de a elucida frumosul în toată splendoarea, reflectat în domeniile nominalizate ale artei tradiționale.

Cuvinte-cheie: frumos, armonios, estetic, decor, tradițional.

Резюме

Прекрасное в традиционном искусстве

В настоящем исследовании предпринята попытка частично осветить некоторые аспекты, связанные с понятием прекрасного в различных областях материальной культуры, которые являются этноэстетическими векторами традиционного молдавского искусства: традиционная керамика, церковный стиль в искусстве средневековых художников, искусство росписи пасхальных яиц, искусство письма и печати. Помимо этого, исследование выявило компоненты, которые отражают прекрасное в искусстве обработки дерева и камня в Прото-Днестровском регионе, а также эстетические особенности интерьера «каса mare». Тематическая цель статьи – выделить прекрасное в разных областях традиционного искусства.

Ключевые слова: красивый, гармоничный, эстетичный, декоративный, традиционный.

Summary

The Beauty concept in the traditional art

This research has attempted to contribute to partial reflection of some aspects related to the art of beauty from diverse domains of material culture, such as: national ceramics, the ecclesiastic style of Moldovan art, which was founded by middle ages painters; the art of Easter egg painting, the art of handwriting, stamp and printing, which form the ethno-aesthetic factors of the traditional Moldovan art. In addition, the study highlights the components that make up the beauty of the art of artistic wood and stone processing in the area between the rivers Prut and Nistru, as well

as of the aesthetic embellishment of „casa mare” (i.e. guest house) interiors. The thematic aim of this article is to reveal the beauty in all its magnificence, as reflected in all the areas of traditional art.

Key words: beautiful, harmonious, esthetic, decoration, traditional.

Introducere

Noțiunea de frumos provine din latinescul *formosus*, ceea ce înseamnă „categorie fundamentală a esteticii prin care se reflectă însușirea omului de a simți emoții în fața dispunerii simetrice a părților unui întreg, a îmbinării culorilor, a armoniei sunetelor etc. din operele de artă și din natură. Stimulează spiritul cu ajutorul văzului și auzului, impresionând plăcut; care are valoare estetică” [5, p. 769].

Termenul de frumos se întrebuițează uneori și ca sinonim al esteticului, ce desemnează aspectele pozitive principale, însușirile de bază, particularitățile definitorii ale obiectului sau fenomenului, acțiunii sau ființei... [8, p. 395]. Despre frumos se judecă atât de des la nivel empiric și teoretic că ar trebui să fie ceva pe înțelesul tuturor – lucruri, fenomene ce provoacă, datorită calităților lor (proporție, armonie, culoare, scipire etc.), sentimentul admirației și plăcerii estetice.

În articolul precedent din revistă „Aspecte estetice în arta tradițională” ne-am axat doar pe câteva domenii ale artei tradiționale, menționând aspectul estetic (*frumosul*) al covoarelor, ștergarelor, cusăturilor, a portului popular de sărbătoare. Am accentuat îmbinarea frumosului cu gustul estetic, reflectat în arta tradițională moldovenească. În introducere am formulat noțiunea de estetică. Ne-am axat pe componentele caracteristice acestei științe, care reflectă particularitățile generale și sensurile noțiunilor de artă, ornament, frumos, ideal, superb, încântător etc. Mulți dintre specialiștii în domeniu au caracterizat această disciplină din mai multe repere, punându-se accentul pe creația estetică, pe educația estetică, pe perceperea estetică etc., adică pe arta frumosului. Părintele esteticii G. Hegel, vorbind despre noțiunea estetică, afirma că „Obiectul ei este întinsa împărăție a frumosului, mai exact: domeniul ei este arta, și anume artele frumoase. Estetica este „filosofia artei” și, mai exact „filosofia artelor frumoase” [6, p. 7].

Ca o continuare a articolului precedent, studiul de față încearcă să-și aducă contribuții la reflectarea parțială a unor aspecte legate de arta frumosului din diverse domenii ale culturii materiale, cum ar fi: ceramica națională, stilul ecleziastic în arta moldovenească,

fondat de zugravii Evului Mediu; arta încondeierii ouălor de Paști; arta scrisului, miniului, stampeii și tiparului – vectori etnoestetici ai artei tradiționale moldovenești. De asemenea, vor fi evidențiate componentele ce alcătuiesc *frumosul* în arta prelucrării artistice a lemnului, a pietrei în arealul pruto-nistrean; a înfrumusețării estetice a interiorului *casei mari*.

Evoluția artei olăritului în Moldova (*frumosul ceramicii naționale*)

Ceramica era cunoscută în arealul carpato-danubiano-pontic (inclusiv în interfluviul pruto-nistrean) din timpuri preistorice (neolitic). Culturile Cucuteni-Tripolie (mileniile V–III î.Hr.), Santana de Mureș-Cerneahov (secolele III–IV d.Hr.) ș.a. s-au manifestat prin vase de formă superbă, din material bine pregătit și cu ornamentică fină, prin aplicarea elementelor simbolice, geometrice, uneori vegetale, antropomorfe sau zoomorfe. Cele mai reușite piese, găsite în săpăturile din Moldova, au fost efectuate de către arheologii I. Hâncu, V. Marchevici, V. Dergaciov, E. Sava, O. Levițki, N. Burda, V. Timidanov și de mulți alții.

În urma descoperirilor arheologice a fost stabilită că „pământul moldovenesc, situat între Carpați și Marea Neagră, a servit drept trecătoare, prin care s-au perindat numeroase triburi și popoare, despre care ne vorbesc urmele stațiunilor, așezărilor și necropolele lor. Moldova a devenit un Eldorado arheologic, o nesecată comoară de relicve valoroase ale timpurilor apuse” – ne mărturisește vestitul arheolog Marchevici V. I. în cartea sa *Mărturia ale trecutului* [10, p. 11].

Ceramica cucuteniană „constituie una din cele mai strălucite realizări, în special în domeniul decorului. Multe dintre obiectele modelate în ceramică sunt realizate cu o *eleganță desăvârșită*, dovedind un *uimitor simț al proporțiilor* și al *liniilor profilului*. Cele trei culori „clasice” ale decorului cucutenian sunt *albul*, *roșul* și *negrul*. Motivul cel mai frecvent care a jucat un rol primordial în făurirea ceramicii acestei culturi a fost cel *spiralo-meandric*, după care urmează și altele, cum ar fi *cercul cu sau fără cruce la mijloc*, *cercurile concentrice*, *ovalele* sau *semiovalele ș.a.*”

În epoca bronzului (sfârșitul mileniului III – mileniul I î.Hr.) capătă o largă amploare dezvoltarea meșteșugurilor, îndeosebi olăritul. În artă se remarcă formele variate ale ceramicii, decorate cu diverse motive geometrice, spiralice incizate, excizate, imprimare sau canelate [13, p. 25, 31].

Ultima epocă a istoriei societății preistorice este cunoscută sub denumirea de *epoca fierului*, care în Europa de Sud-Est era reprezentată de triburile tracice. Artă lor se caracterizează prin anumite forme de vase, diferite motive ornamentale, cât și figurine zoomorfe și antropomorfe [13, p. 32].

Începând cu sec. VI î.Hr., de la marea familie a tracilor de nord se detașează comunitatea geto-dacică. Aceasta a moștenit de la strămoșii săi același mod de

viață, aceleași ocupații și meșteșuguri, dezvoltându-le și îmbogățindu-le cu noi elemente. Cât privește arta geto-dacică în ansamblu, ea are un caracter decorativ și se distinge prin *geometrism* și *stilizare*. Se pot sesiza, ca și în cultura materială, diferite influențe: grecești, scitice, celtice, bizantine, romane ș.a., dar geto-dacii au știut să asimileze elementele străine și să le adapteze firii și opțiunii lor artistice, dându-le amprente specifice. Prin aceasta arta dacilor, ca și întreaga lor civilizație, este profund originală [13, p. 39].

Mijlocul secolului al XIV-lea se remarcă prin înființarea Țării Moldovei: „De la Carpați până la Nistru, de la Dunăre și Marea Neagră până la Pocuția s-au întărit și s-au întins hotarele statului moldovenesc” [10, p. 21]. În Evul Mediu, începând cu secolului al XIV-lea, în ceramica moldovenească se folosesc pe larg *angobele* și *glazura*, producându-se obiecte de ceramică de la cele mai mici dimensiuni până la vase enorme, pentru păstrarea rezervelor de hrană.

În secolele următoare (XV–XVI), meșterii olari confecționează din argilă, pe lângă vase tradiționale de uz casnic și decorativ, plăci de teracotă smălțuită de diferite forme și dimensiuni, elemente arhitecturale, țigle, tuburi, hodgeacuri, dintre care multe erau decorate cu ornamente geometrice și zoomorfe, acoperite cu glazură colorată.

La granița secolelor XVI–XVII, olăritul pe teritoriul Moldovei cunoaște o nouă fază în dezvoltarea sa. Apar și se constituie primele bresle de olari, evoluează noi forme ale veselei de uz casnic, pentru confecționarea căreia este folosită *argila albă*, glazura fiind realizată într-o diversă gamă cromatică.

Apogeul artei olăritului în Moldova revine secolelor XVIII–XIX, când piesele de ceramică au ajuns la un nivel estetic deosebit, caracterizat prin materie de înaltă calitate, tehnică de ardere de performanță, moduri de angobare, glazurare și zugrăvire prelucrate în timp de secole.

De o frumusețe rară sunt obiectele de ceramică neagră, decorate cu ornamente glazurate, dispuse într-o perfectă armonie pe suprafața vasului [13, p. 65].

Ceramica *roșie* se obține din argilă cu un conținut sporit de oxizi de fier, vasele modelate și uscate se „coaceau” la temperaturi mari în mediu oxidativ (surplus de aer), pe când cea *neagră* se producea din același material inițial în mediu reducător (în deficiență de aer). Ceramica *albă* se obținea numai în cazul când argila nu conținea oxizi de fier, de mangan, de crom, de cupru și alte metale cromofore.

În afară de calitatea materialului inițial (argilă, lut), de prezența în el a oxizilor metalelor metalifere, ornamentica pieselor de ceramică (oale, străchini, urcioare, căni, jucării, figurine, instrumente muzicale – fluier, ocarine, piese de cult etc.) în secolele trecute se aplica cu anumită tehnică de decor: *angobare* (acoperire cu un strat alb sau colorat – strălucitor), *glazurare* (acoperire cu un strat străveziu incolor, uneori colorat), însă cea mai eficace este tehnica ornamentului desenat (pictat,

zugrăvit) pe toată suprafața sau numai pe cea superioară, urmată de o a doua „coacere”.

Vesela de sărbătoare (cu calități estetice) include farfuri, străchini, urcioare, căni, burliue ș. a. Astfel de vase se confecționau din argilă roșie sau albă, se înfrumusețau cu *angobă* și cu *glazură colorată*. Tonurile preferențiate sunt *alb, verde, galben, cafeniu*. Ornamentul, de obicei, prezenta elemente vegetale stilizate, uneori se aplicau elemente antropomorfe și zoomorfe. În procesul de ornamentare al pieselor de sărbătoare mai mult predomină modul de pictură, decât cel grafic. Frecvent se folosea metoda de scurgere a vopselei pe suprafața vasului: aceste scurgeri de glazură creează o senzație de un joc de forme vii și degajat, redând decorului ornamental o expresivitate puțin grosolană, însă neobișnuit de plăcută [17, p. 20].

Ceramica din Basarabia a avut realizări importante și la confecționarea *burliuilor* de sărbătoare, utilizate mai ales de chemători la nuntă.

Cele mai frumoase *burliue* sunt cele din s. Cinișeuți. *Burluiul* întotdeauna are o *expresivitate frumoasă*, decorul lui constă din trei culori: *roșu, alb, verde*. Ornamentul se aplică pe fondul roșu al vasului cu dungi albe de *angobă*, care prezintă îmbinări de linii văluroase pe toată suprafața *burliuului*. Se aplică și pete de glazură verde. Desenul constă din spirale, cercuri, șiruri de puncte ș.a.

Ceramica neagră de asemenea este caracteristică în țara noastră. Unele piese de sărbătoare, ornamentate cu tehnici speciale, se deosebesc atât prin formele și proporțiile lor, cât și prin elementele decorative, ajungând la un nivel înalt de expresivitate și eleganță.

Deosebit de ornamentate sunt așa-numitele *urcioare lustruite în negru*, care se confecționează în nordul Moldovei. Având o formă bine *proporționată și armonioasă*, urciorul, la prima vedere, pare fără decor bogat, însă la o analiză atentă se pot observa liniile decorative în formă de zigzaguri, spirale, linii văluroase etc. Acest decor se aplică prin modul de lustruire până la „coacere” cu o pietricică netedă. Zgârcenia limitată a desenului cu culori subliniază caracterul clasic monumental al formei ideale a vasului [17, p. 20].

În afară de piesele de ceramică (oale, străchini, căni, urcioare, burliue), ceramica moldovenească a secolelor XVIII–XIX și chiar de secol XX poartă valori estetice și alți reprezentanți ai genului: figurine cu desen policolor (chipuri feminine, păsări, animale etc.), instrumente muzicale (fluiere, ocarine), piese de cult (sfeșnice, candelabre), jucării pentru copii etc.

În zilele noastre, cele mai valoroase colecții de ceramică de calitate le găsim în muzeele din Chișinău (Muzeul Național de Istorie a Moldovei, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău), în muzee raionale – Strășeni, Orhei, Hâncești, Cahul, Soroca etc., cât și în unele muzee de peste hotare – Paris, Viena, Sankt Petersburg ș.a. La expoziții internaționale de artă populară, piesele de ceramică din Moldova au fost înalt

apreciate prin valoarea lor decorativă și estetică.

Stilul ecleziastic în artă moldovenească fondat de zugravii Evului Mediu

Poporul nostru harnic, iubitor de arta frumosului, a reflectat cu succes ambianța esteticii tradiționale dezvoltate și a scos în evidență renumite valori naționale vestite atât în Europa, cât și în lume.

În Moldova, încă din secolele XIV–XV s-au păstrat renumite monumente ctitorite de Alexandru cel Bun (la Mirăuți), Ștefan cel Mare (la Ruseni, la Sfântul Ilie), Bogdan al III-lea (la Suceava) ș. a. Toate aceste monumente și multe altele au fost pictate de multe generații de zugravi renumiți.

Pictura murală țărănească a fost caracteristică pentru toată Țara Moldovei: mănăstirea din Sucevița, Gura Humorului, Moldovița, Voronețul au fost zugrăvite pe dinăuntru și pe dinafară pe toată suprafața, iar cele din Vărzărești, Căpriană, Hâncu etc. au fațadele acoperite aproape integral cu pictură murală și cu frescă, ceea ce și alcătuiește stilul moldovenesc de artă ecleziastică. Stilul de redare a personajelor și a scenelor cultului ortodox indică legături și influențe cu arta Bizanțului și cu slavii sudici [7, p. 15].

În pictura acelor vremuri îndepărtate, stilul bizantin era prezent prin diverse fresce aplicate pe stucatura umedă, icoane și miniaturi cu imagini și figuri ascetice, culori vii și fond aurit, prin lipsa perspectivei și a volumului imaginar. Ca exemplu putem aduce picturile bisericii Adormirea Maicii Domnului din Căușeni și imaginile iconografice din biserica Maicii Domnului de la Căpriană.

Secolului al XVII-lea îi revine ciclul de icoane create pentru mănăstirea Căpriană, ciclul care include subiectele prăznicilor: Nașterea Maicii Domnului, Botezul, Intrarea în Ierusalim, Cina cea de Taină ș. a. Această serie de lucrări pune în evidență procedeele plastice utilizate. Elementele biblice ale ciclului frapază prin tratarea sinceră și expresivă a subiectelor, autorul interpretându-le ca adevărate scene de gen, cu o mulțime de detalii și amănunte, sesizate în realitatea înconjurătoare. Gestica personajelor, expresivitatea figurilor intră într-un adevărat dialog psihologic, exprimând curiozitate, smerenie, mirare, nedumerire [13, p. 190].

Moldova se poate mândri și cu alte mănăstiri vestite: Hârbovăț (Călărași), Hârjauca, Japca, Tabăra (Chișinău), Rudi, Cușelăuca (Dondușeni), Curchi (Orhei) etc. Toate aceste locașuri sfinte au fost zugrăvite în interior sau cel puțin mențineau icoane vechi de scândură, pictate de zugravi anonimi sau cunoscuți.

Arta plastică țărănească din Moldova are istoria sa, către sfârșitul secolului al VIII-lea atingând culmile desăvârșirii în zugrăvitul bisericilor, mănăstirilor, icoanelor, crucifixelor (cruci funerare, troițe, răstigniri), în stabilirea anumitor canoane, motive, scene și compoziții ornamentale referitoare la cultul ortodox. În acest sens, reamintim erminile și cărțile de pictură care

îndrumau zugravii populari în activitatea lor. Uneori erau încadrate în arta iconarilor și imagini istorice, cum era Asediul Constantinopolului ș.a. [4, p. 35].

În arta Moldovei medievale, în secolele XVI–XIX, un loc deosebit aparține icoanei populare, care se dezvoltă în localitățile rurale. Acest tip de icoană se remarcă printr-o *uimitoare expresivitate*, prin *accentuarea liniei și culorii*, prin *scenele și personajele* pictate într-o manieră naivă și stângace, dar sinceră, reprezentând o modalitate a gândirii și viziunii rustice, personificată și individualizată la un înalt grad de *generalizare artistică*.

La originile sale, icoana populară a operat cu un cerc restrâns de motive, care ilustrau textele biblice. Maica Domnului este singurul motiv întâlnit frecvent în veacul al XVI-lea. Secolul al XVIII-lea ne mai propune iconografia lui Hristos Pantocrator. În etapa următoare, motivele abordate sunt mai diverse și includ compoziții consacrate celor 12 sărbători (iconostasul mănăstirii de la Căpriană, secolul al XVIII-lea) [13, p. 187].

Este cazul să remarcăm succint și materialele tinctoriale folosite de zugravii autohtoni. Frecvent se zugrăvea cu coloranți de origine vegetală, obținuți din esențe de nuc, agud negru, flori de șofran, pojarniță etc. Surse zoomorfe constituiau pigmenți din fiere, urină ș. a. Pentru pictură, cei mai predispuși erau pigmenții minerali (argilă albă, ocruri colorate, ultramarin etc.).

Modurile și tehnicile de vopsire–zugrăvire–pictare erau: dizolvarea sau amestecarea cu apă, ulei, te-rebentină, albuș de ou etc. Fiecare zugrav își pregătea vopsele de diferite culori, iar pentru obținerea nuanțelor necesare știa să le capete prin dizolvarea sau amestecarea vopselelor principale.

Arta zugravilor a fost prezentă în Moldova încă de pe timpul lui Ștefan cel Mare. Domnul Moldovei a construit și a decorat multe biserici.

Existența unor ateliere de iconari de renume în Moldova lui Ștefan cel Mare o probează două icoane – Sfântul Gheorghe și Maica Domnului Pantanassa – donate de Voievod și soția sa, Maria de Mangop, mănăstirilor de la Zografu și Grigoriu de la Athos (secolul al XV-lea).

Singura icoană basarabeană aparținând secolului al XVI-lea este Maica Domnului Hodighitria (Muzeul Național de Arte al Moldovei). Evident că această piesă nu a fost unica icoană basarabeană a acelor timpuri. Relatările istoricului V. Kurdinovski sau ale profesorului Kociubinski despre Biserica Armenească de la Cetatea Albă confirmă existența unor icoane aparținând secolelor XV–XVI.

Un exemplu de artă iconografică populară este biserica Adormirii Maicii Domnului (circa 1763) din Căușeni. Picturile monumentale au fost realizate în tehnica frescei de zugravii Stanciul, Radu și Voicu. În cadrul programului iconografic al frescelor bisericii se remarcă rolul important acordat scenelor din Imnul Acatist, situate în pronaos, fuziunii subiectelor Euharistiei și Divinei Liturghii situate în absidă, și imaginii

arhidiaconului Ștefan, situate într-o nișă de pe peretele nordic al naosului [13, p. 167].

Pictura frescelor este realizată în culori vii (galben, portocaliu, roșu, uneori albastru, verde sau cafeniu), imaginile sfinților sunt extrem de expresive, formând un ansamblu pictural de o mare frumusețe și un gust estetic rafinat. Cităm doar câteva fresce: Acoperământul Maicii Domnului. Peretele de est al pronaosului; Adormirea Maicii Domnului. Fresca de pe peretele vestic al naosului; Înălțarea Domnului. Fresca de pe peretele estic al pronaosului; Întâmpinarea Domnului și Duminica Floriilor (Intrarea în Ierusalim) [2, p. 83, 90, 98, 114].

Arta zugravilor iconari a fost răspândită în toată Moldova, mai ales la zugrăvitul bisericilor sau icoanelor de lemn [3, p. 100]. „Un interes deosebit prezintă creația și operele zugravului Gherasim și ale sculptorului Ștefan, care au realizat iconostasele din satul Cogălniceni (Orhei) și satul Ghermănești (Telenești), la înc. sec. al XIX-lea. Una din icoanele zugrăvite de Gherasim e foarte aproape de modelele tradiționale, măiestria zugravului transformă scena biblică într-o *armonioasă și monumentală* sărbătoare. *Finețea* picturii, așternută în culori vii, și libertatea compozițională care nu ignoră totuși cerințele iconografice, fac dovada apariției în arta medievală moldovenească a unora dintre cei mai distinși colorști”. Și mai departe: „Calitățile picturale ale operei lui Gherasim și măiestria sculptorului Ștefan creează o „operă excepțională, cu complexe calități artistice” [13, p. 170, 174].

Către sfârșitul secolului al XIX-lea, în arta plastică populară revin unele schimbări esențiale. În istoria artei plastice din Moldova un loc important îl deține perioada de timp denumită prin termenul convențional „basarabeană”. Cuprinzând o perioadă istorică relativ întinsă în dezvoltarea culturii – din 1812 și până în 1940 – acest proces nu se caracterizează prin omogenitate în desfășurarea sa și cunoaște mai multe particularități, în funcție de intervalul de timp la care ne referim [14, p. 9, 5].

În concluzie, putem afirma că arta zugravilor din Moldova a ajuns la un nivel înalt de dezvoltare, creând opere de o valoare remarcabilă prin finețea interpretării scenelor biblice, prin realizarea figurilor și compozițiilor picturale, prin cromatica lor aleasă și prin aspectul lor artistic, prin înaltul grad al frumosului, purtând amprente vădite ale esteticii tradiționale.

În afară de pictura laică (construcții, vederi de lanșaft, portrete de ctitori, autoportrete, oameni la muncă etc.), care o puteai găsi pe zugrăveala pereților bisericilor și mănăstirilor, către secolele XIX–XX, într-un șir de sate din nordul Moldovei (Coreștauți, Mărcăuți, Sofia, Corpaci, Badragii Vechi, Grimăncăuți etc.) s-a răspândit obiceiul de a decora locuința (pereții exteriori, dar uneori și pereții interiori) cu picturi din viața cotidiană sau imaginară: case, biserici, castele, lacuri cu lebede, vânători, munți, cerbi etc. Acest fapt a fost apreciat înalt de specialiștii în domeniu. După cum scria criticul de artă M. Livșiț: „Zugrăvitul mural al pereților

exteriori și interiori ai caselor de locuit de la țară către sfârșitul secolului al XIX-lea prezintă un fenomen strălucitor și original în arta populară moldovenească” [19, p. 79]. Uneori, pe pereții interiori putem vedea desenul unui covor sau al altor piese decorative.

Frontoanele acoperișurilor unor fântâni din nordul Moldovei în ultimul timp se ornamează cu desene native, pe care întâlnim cerbi, lebede, păuni, fată la fântână, vederi de sit – adică totul ce este caracteristic și obișnuit pentru arta populară decorativă [17, p. 12, 14].

Așa-numita pictură laică aduce și ea un aport esențial în arta populară tradițională, având piese de picturi de calitate, uneori concurând cu piesele de gen ortodox.

Arta încondeierii ouălor de Paști

Această măiestrie de încondeiere a ouălor ne mărturisește despre rezistența în timp a acestui popor pe meleagurile noastre, a credinței creștine și a necesității de frumos. Arta vopsirii ouălor de Paști, obicei legat de cultul ortodox, dăinuie de secole în Moldova și în țările învecinate. Cel mai des ouăle de Paști se colorează în *roșu*, însă sunt frecvente și colorări-încondeieri în *verde*, *albastru*, *negru* etc. Această artă cu vechi tradiții se remarcă atât prin coloristică bogată și variată, cât și prin încondeiatul (pictatul) cu diverse motive geometrice, florale, simbolice etc.

Arta decorativă pentru ouăle de Paști cu surse vegetale, care a avut o extindere de excepție în secolele XVIII–XIX, se menține și în zilele noastre, în toate zonele etnografice din Republica Moldova.

Cele mai frumoase ouă de Paști erau lucrate cu migală în tehnica rezervării de spații prin acoperire cu ceară și imersiune succesivă cu culori diverse, fiind decorate cu motive preluate de pe scoarțe, alesături sau cusături.

Meșteșugul încondeierii ouălor de Paști, alături de alte manifestări de artă populară, prezintă o deosebită valoare artistică prin conținutul tematic al motivelor, prin pozițiile decorative și colorit, precum și prin măiestria execuției. Cu alte cuvinte, arta încondeierii ouălor de Paști, în secolele XVIII–XIX, alături de portul popular, alesul covoarelor, împodobirea locașurilor laice și de cult, țesutul și ornamentarea prosoapelor, prelucrarea artistică a lemnului, pietrei, pieilor etc. prezenta o branșă a artei populare moldovenești ce constituia mândria oamenilor de la țară. Această artă reprezenta tendința țăranilor pentru *armonie* și *frumos*, ridicând arta la cele mai înalte culmi ale esteticului popular.

Vopsitul sau închistratul se face în ajunul Paștilor (uneori, și la alte sărbători), de unde vine și denumirea ouă de Paști. Ele sunt destinate sfințirii la biserică, apoi folosite ca dar rudelor și apropiaților. Biblia, legendele și folclorul atribuie acestui obicei o semnificație simbolică – crucificarea Mântuitorului.

Ornamentica predominantă este cea geometrică: romburi, triunghiuri, zigzaguri, linii drepte, punctate, întrerupte, curbe, frânțe. Cele mai răspândite motive sunt *crucea* și *steaua*. Dintre elementele fitomorfe gă-

sim: frunza de stejar, bradul, floarea de măceș ș.a.; dintre cele zoomorfe – coarnele berbecului, peștele, cerbul, urechile iepurelui, ochiul bouului etc.

Segmentarea oului în mai multe compartimente egale, prin trasarea așa-numitelor *brâuri* pe verticală și orizontală, permitea distribuirea elementelor decorative care se repetă simetric, alternant și ritmic pe fiecare registru [7, p. 87].

Vopseaua pentru ouă de Paști se obținea din decocturi din surse vegetale (flori, fructe, frunze, lăstari, rădăcini, părțile lemnoase etc.), mai rar se vopsea cu surse zoomorfe (coșenila ș. a.) sau minerale (argilă, ocruri colorate ș.a.).

Închistratul (încondeiatul) se făcea aplicând o tehnică complicată, utilizând ceara și aplicând culorile diferențiat: mai întâi *galbenul*, urmat de *roșu*, apoi *negrul*, în diferite variante [12, p. 151; 15, p. 162-163].

Culoarea *galbenă* se obține din laptele căinelui, scoarță de pădureț-acru, sovârf, flori de șofran etc.

Culoarea *portocalie* se căpăta din vitriș (Chrysanthemum vulgare).

Culoarea *roșie* se aplica direct pe ouă sau se recurgea la metoda treptată (se *îngălbenesc* apoi se pun în *roșeață*). Roșeala se obținea din sovârf și frunze de mă-pădureț, din semințe de floarea-soarelui, din băcan-roșu, din foi uscate de ceapă etc.

Culoarea *verde* se aplica direct pe piese, sau se recurgea la metoda treptată – îngălbenire urmată de înverzire cu albăstreală, mai rar albăstrire urmată de îngălbenire.

Vopseaua *verde* se realiza din urzică, din secară crudă de primăvară, din mentă (izmă).

Culoarea *vișinie* se obținea din flori de dediță, din zeamă de sovârf cu coajă de pădureț și de stejar.

Culoarea *albastră* se dobânda din semințe de floarea-soarelui cu borș și piatră-acră.

Un *albastru-brândușiu* se primea din brândușă, rujă-neagră etc.

Culoarea *cafenie* se căpăta din coji uscate de ceapă.

Culoarea *neagră* se primea din coajă de nuci, din băcan-negru, din scoarță de arin-negru.

Roșul de coșenilă uneori se folosea pentru a reda ouălor de Paști sau decorului lor complicat nuanțe de *roșu*.

Meșterițele pictau ouăle de Paști cu chișița în mai multe culori, executând un decor superb și un accent estetic deosebit.

În zilele noastre, astfel de „bijuterii” populare asigură mândria poporului, exprimată în piesele din colecțiile muzeale sau mănăstirești, la expoziții internaționale, și ca piese decorative pentru vânzare.

Scrisul, miniul, stampana și tiparul – componente etnoestetice ale artei tradiționale moldovenești

Arta cronicarilor, caligrafilor, copiștilor, miniaturistilor și tipografilor a servit drept manifestare fastuoasă a simțului moldovenilor față de frumos. Mai ales

în Evul Mediu, când a ajuns să fie cunoscută în toată Europa prin finețea scrisului și desenului, prin ambianța ansamblurilor decorative și a îmbinării culorilor, ajungând la un grad înalt al esteticii populare. Împodobirea cărților laice și bisericești cu viniere, miniaturi, stampe etc. a făcut ca arta înfrumusețării operelor scrise sau tipărite să se consolideze într-un domeniu semnificativ al artei tradiționale [11, p. 358].

În Moldova, dintre toate operele vechi păstrate până în zilele noastre, cele mai impunătoare sunt manuscrisele miniate (ilustrate cu miniaturi). Printre primii specialiști în acest domeniu a fost Gavriil, descendent dintr-o familie veche moldovenească și monah la mănăstirea Neamț. El scrie și ornează Tetraevangheliul din 1429, operă cunoscută pe plan european (aflată azi la Biblioteca Bodleiană a Universității din Oxford), cu miniaturi amintind rafinata pictură constantinopolitană din epoca Paleologilor și cu frontispicii în care domină cercurile și liniile întretăiate. Modelele realizate de Gavriil au fost urmate de generații ulterioare, dintre continuatorii săi cărora enumerăm pe: Nikon (autorul bine-cunoscutului portret al lui Ștefan cel Mare), Teodor Mărășescu, Spiridon Palade, Macarie.

Centre importante în dezvoltarea acestui gen de artă au fost, pe parcursul secolelor XV–XVII, mănăstirile Neamț, Putna, Voroneț, Dragomirna ș.a. O particularitate distinctă a manuscriselor moldovenești o constituie *policromia*. *Aurul, albastrul, verdele, galbenul, roșul, cafeniul*, toate de diferite nuanțe și tonalități, sunt integrate armonios în ornamentele chenarului, în frontispicii și inițiale, dându-le un fast rar întâlnit în arta europeană din acele timpuri [13, p. 159].

Valoarea incontestabilă a manuscriselor autohtone este confirmată de prestigioasele instituții în care ele se păstrează astăzi: Viena, Oxford, București, Moscova, Londra, Sankt Petersburg etc.

O altă perioadă de înflorire a miniaturii medievale moldovenești este cunoscută grație activității lui Anastasie Crimca, care, în primul sfert al secolului al XVII-lea, fondează, la mănăstirea Dragomirna, o școală de caligrafi și miniaturiști. Continuând tradițiile artei miniaturale anterioare, Crimca introduce modificări esențiale în tratarea figurilor evangheliștilor și a ornamentelor, acestea fiind executate într-o manieră stilistică liberă, subliniată de bogăția coloristică neobișnuită și neîntâlnită până atunci [13, p. 163].

Pe lângă cărțile liturgice se mai scriau și lucrări postpatristice. În timpul lui Ștefan cel Mare a început prima creație literară: Letopisețul de când cu voia lui Dumnezeu a început Țara Moldovei – o cronică importantă din epoca feudală.

Primele anale și cronici, cu succesiunea domnilor și succinte însemnări asupra evenimentelor, au fost redactate în slavonă: Letopisețul de când cu voia lui Dumnezeu a început Țara Moldovei; Cronicile lui Macarie (pe timpul lui Petru Rareș); a lui Eftimie, care descrie viața lui Alexandru Lăpușneanu. Cu timpul,

sunt traduse în limba română textele religioase mai des folosite: Evanghelia, Faptele Apostolilor, Psaltirea Voronețeană, Codicele Voronețean etc.

Prima tipografie din Moldova funcționa sub Vasile Lupu și a fost instalată cu sprijinul mitropolitului din Kiev, Petru Movilă; apoi urmează tipografia de la Rădăuți. Au fost tipărite și multe alte cărți bisericești, letopisețe, cronici, diferite descrieri etc. Odată cu apariția tipografiei, manuscrisele cu miniaturi cedează în fața gravurii în lemn, mult mai simple și mai puțin costisitoare.

Secolul al XVIII-lea marchează maturitatea și constituirea școlii de gravori care activează atât în Iași, cât și la mănăstirea Neamț. Ghervasie, Stanciu, M. Strilbițchi sunt doar câteva nume care contribuie la dezvoltarea tiparului și gravurii autohtone. Menționăm în mod deosebit performanțele ultimului, ale lui M. Strilbițchi, care își începe activitatea în cadrul tipografiei de la Iași, în anul 1750. Din 1756 și până în 1807, el execută circa 200 de gravuri, care includ foi de titlu, imagini ale evangheliștilor, scene biblice și frontispicii [13, p. 164].

Un aport important în studiul artei de manuscris l-au constituit manuscrisele și cărțile vechi, frescele din biserici ș. a., păstrate până în zilele noastre. În cărțile vechi din secolele XVII–XVIII, frontispiciile vinielor, formele literelor majuscule uneori se tăiau din lemn, se ungeau cu vopsea, apoi se imprimau pe hârtie [19, p. 16].

Cu timpul, arta cronicarilor, miniaturiștilor ș. a. practic a dispărut, însă operele acestor artiști de renume s-au păstrat în biblioteci și muzee, uimind specialiștii în domeniu cu piese împodobite artistic cu desene și culoare, constituind încă o „bijuterie” a poporului nostru, care demonstrează încontinuu doleanțele lui față de frumos și armonie.

Esteticul în arta prelucrării artistice a lemnului în arealul pruto-nistean

Din cele mai vechi timpuri, lemnul a însoțit omul în activitățile sale, inclusiv a ceea ce numim astăzi arta decorativă tradițională, și partea ei mai semnificativă este cromatica populară, reliefată în crearea frumosului și nașterea esteticii populare sau etnoesteticii.

Vechiul Testament prezintă *cedrul* ca pe un arbore ales de înțeleptul Solomon să împodobească Templul din Ierusalim: „Și a îmbrăcat pereții templului cu lemn de cedru; iar pardoseala templului a făcut-o din scânduri de *chiparos*” [15, p. 57].

Alături de cedru și chiparos, teiul, bradul, salcia, plopul, paltinul, lemn gutuiul, gârneața, abanosul, mahonul ș.a. erau considerate lemne-sfinte sau lemne cu deosebite aspecte decorative.

În Moldova, meșteșugul prelucrării artistice a lemnului de asemenea are tradiții vechi. Cele mai vechi repere despre acest gen artistic le sesizăm pe reliefurile dăltuite pe Coloana lui Traian din Roma, ridicate în secolul al II-lea d.Hr. în cinstea victoriei asupra dacilor. Pe aceste relieuri se observă elemente decorative pe coama caselor de locuit, pe frize decorative cu elemen-

te romboidale, pe porțile masive etc. Luntrile dacilor se disting prin contururi frumoase ale bordurilor înalte, ale proporțiilor părților componente ș. a., ceea ce mărturisește despre cultura meșteșugului prelucrării artistice a lemnului în acea perioadă [19, p. 11].

Cu timpul, arta prelucrării lemnului în arealul carpato-danubiano-pontic (inclusiv pruto-nistrean) a ajuns la un nivel înalt, către începutul mileniului II d.Hr. dezvoltându-se principalele moduri de prelucrare și ornamentare a pieselor lemnoase. Efectul decorativ și estetic al pieselor confecționate din lemn se obține cu ajutorul diverselor moduri decorative: cioplire, crestare, afumare, incizie, intarsie, colorare, pictare, pirogravură, sculptură, traforare, zugrăvire etc.

În Moldova, cele mai ample tradiții de prelucrare artistică a lemnului sunt legate de viața bisericească. Tâmplarii, crucerii, cioplitarii, sculptorii etc. ridicau și ornau biserici (multe din ele constituind capodopere ale artei tradiționale), tâmpile, cruci, troițe, răstigniri ș.a., executau icoane, pistolnice (pecetare), cruci de mână, candelabre, sfeșnice și multe alte piese necesare desăvârșirii cultului ortodox. Toate piesele enumerate reprezintă o artă decorativă excelentă prin estetica decorativă și cromatică a bisericilor și mănăstirilor din Republica Moldova.

Iconografia „scrisă” pe piesele ornamentale din biserici cuprinde, în special, reprezentările lui Iisus răstignit, Botezul lui Iisus, Maica Domnului cu Pruncul, Sfântul Gheorghe călare, Sfântul Ioan Botezătorul, Sfântul Nicolae, Sfânta Paraschiva etc. Sculptura în lemn era frecvent prezentă în locașurile de cult.

Repertoriul acestei sculpturi îl constituie elementele geometrice – cercurile, romburile (executate în tehnica creștăturilor), rozetele, vița-de-vie stilizată, florile și lăstarii vegetali cu frunzele integrate într-o expresivă compoziție decorativă (executată în relief). Excelente exemple de tratare ornamentală oferă tronurile voievozilor de la mănăstirile Voroneț, Humor și Moldovița (secolul al XVII-lea) și iconostasul bisericii Sfântul Nicolae din Bălți (secolul al XVIII-lea). Păstrând ritmul laconic al registrelor, motivele ornamentale crestate se impun prin corelații armonioase dintre părți și expresivitate compozițională [13, p. 69].

Lemnarii de la țară, în afară de împodobirea clădirilor și pieselor de cult, ridicau case de locuit cu ornament deosebit la streșină și la coama casei, la poartă. Confecționau mobilă de valoare, instrumente muzicale (fluiet, nai ș.a.), piese și unelte gospodărești, multe dintre ele având valoare estetică.

Elementele principale decorative în lemn ale caselor din Moldova sunt: frontonul casei, creasta acoperișului, streșina, coloanele, galeria ș.a. Decorul tăiat în lemn îi redă casei țărănești (dar și conacurilor boierești) un aspect destul de frumos, de sărbătoresc [19, p. 43]. Casele de lemn de odinioară, răspândite, mai ales, în zonele păduroase, ridicate de constructori de case (lemnari, tâmplari etc.) aveau o stereometrie diferită de la o zonă etnografică la alta, însă întotdeauna erau bine

chibzuite și armonios alcătuite. La decorul constructiv se atașau diverse completări sau aplicații în formă de foișoare, prispe, parmaclăcuri, stâlpi modelați, uneori și la streșină, coama casei etc.

Interiorul casei (mai ales, casa mare) purta decor scrijelat, tăiat sau crestă pe coardă (grinda mare), pe tavan (dacă era căptușit cu scânduri), pe mobila țărănească (mese, scaune, obloane, lada de zestre etc.), cât și la ferestre, uși.

Arta prelucrării artistice a lemnului prin crestare, traforare etc. se poate întâlni în toate zonele etnografice ale Moldovei, însă frumosul și esteticul este mai mult prezent în porțile din zona centrală și frontoanele caselor din zona de sud.

În zona centrală, atenția principală se axează pe poarta curții țărănești. Stâlpii masivi, acoperiți cu o grindă cu înveliș în două pante, servesc ca o ramă specifică pentru canaturile porții și porțiței, care sunt decorate în partea superioară cu o dantelă traforată, iar în partea inferioară – cu aplicații tăiate în scândură, ce reprezintă vazon cu flori, pasăre, șarpe, cap de cal, pește sau semnul solar. Ornamentul „dantelat” al porții se repetă și pe frontonul cerdacului, care de asemenea este împodobit cu tăieturi artistice în scândură și culoare.

Cele mai impunătoare porți le întâlnim în zona centrală a Moldovei, numită *Codrii*. Aici meșteșugul de înfrumusețare a porților a atins cotele cele mai înalte, devenind centrul de atracție al gospodăriilor țărănești. Pot fi menționate așa sate ca: Onișcani, Sadova, Dere-neu, Pârjolteni (r. Călărași), Lozova, Zubrești, Cojușna, Trușeni (r. Strășeni) etc. [9, p. 45].

Interesante ornamentate cu decor tăiat în lemn sunt la casele țăranilor din zona de sud a Moldovei. Partea de ștorț a acoperișurilor din două pante, îndreptată spre strada principală, adică frontonul casei este împodobit cu o atenție majoră. Decorul principal este constituit din creasta acoperișului ornată cu sculptură în lemn, câteva rânduri de tăietură artistică în scândură cu imagini geometrice la margine, grilajul ingenios al lucarnei, însă principalul îl constituie figurile sculptate: vazoane cu flori, soarele și luna, porumbei, cocoși, cap de cal etc., iar în partea superioară a acoperișului – animale fantastice în chip de șerpi sau dragoni. Toate aceste figuri deseori se zugrăvesc în tonuri vii, care contrastează cu fondul alb-albastru al frontonului și îi dă un aspect decorativ plăcut [17, p. 10].

Într-un limbaj științific spus, toate acestea înseamnă tendința meșterilor populari față de frumos, cu un grad estetic deosebit. Aici este cazul să menționăm prin câteva relatări și despre mobila întâlnită în Moldova medievală, deoarece avea multiple destinații și era confecționată din diverse surse lemnoase.

După particularități și calitate, mobila se clasifică în: țărănească, boierească, bisericească și domnească.

Mobila țărănească și parțial mobila boierească se făceau, de obicei, din esențe lemnoase (culoare și desen nativ) accesibile în orice regiune a țării: brad, arțar,

plop, tei, stejar etc.

Mobila boierească și mobila bisericească se confecționau din esențe de lemn prețios, precum păr, paltin, salcie, scoruș, gărniță, mai rar se utilizau și esențe exotice.

Mobila domnească era confecționată din esențe lemnoase autohtone de preț sau din lemn de import: abanos (de culoare neagră), mahon (de culoare brun-roșietică), băcan (de culoare roșietică), cedru (zadă), chiparos (tuberoză) ș.a.

Mobilă împletită – mobilă executată din lemn și împletituri (din lozie, salcie, mlajă) – întâlnită rar în casele țărănești și frecvent în conacele boierești și palatele domnești.

Mobila de lux, numită și mobilă de preț – era executată din esențe lemnoase autohtone prețioase sau exotice, destinată, bineînțeles, păturilor superioare.

Concomitent cu alte obiecte ale meșteșugarilor autohtoni, și piesele mobiliare se deosebeau prin armonie și formă, decor și culoare, multe dintre ele reprezentând mari valori estetice.

În concluzie, putem afirma că arta prelucrării artistice a lemnului din Moldova, mai ales în secolele XVIII–XX, reprezintă tendința meșterilor autohtoni pentru un înalt grad al armoniei și frumosului, care pot fi calificate valori estetice marcante.

Prelucrarea artistică a pietrei

Pentru multe sate din preajma Răutului și Nistrului este caracteristică utilizarea pietrei tăiate în arhitectură. Modul de utilizare a pietrei fasonate a devenit într-atât de rațional, armonios și expresiv artistic, încât a obținut denumirea de „stil moldovenesc”, astăzi devenind mândria creației artistice populare moldovenești” [17, p. 10].

Despre existența unei vechi tradiții de prelucrare a pietrei în Moldova ne vorbesc stelele antropomorfe din satele Bălțata, Cioburciu, reliefurile descoperite în apropierea satului Bușă, numeroasele monumente din secolele XV–XVI, printre care cele mai variate sunt plăcile memoriale și inscripțiile pe pietrele de mormânt. Remarcăm ca exemple de sculptură medievală ornamentală inscripția memorială de la Cetatea Albă (1479), numeroasele lespezi funerare, cum ar fi cea a lui Ștefan cel Mare de la Putna sau aceea a fiicei logofătului Tăutu, Maria (sfârșitul secolului al XV-lea), reliefurile ornamental-simbolice care împodobesc pereții bisericii Trei Ierarhi din Iași (1639), capodoperă de netăgăduit a măiestriei meșterilor pietrari din mediul românesc [13, p. 71].

Către secolele XIX–XX, în Moldova arta pietrei fasonate s-a concentrat în zona de centru a republicii, mai ales în satele situate în apropierea Orheiului: Brănești, Ivancea, Butuceni, Pohorniceni, Furceni, Trebujeni ș.a. [18, p. 191].

„Aici casele sunt construite din piatră-coteleț, au o prispă lată, pe care se sprijină coloanele ce susțin ieșindul acoperișului. Coloanele de piatră albă ale galeriilor, purtând felurite ornamente frumos stilizate, coșurile de fum cu o arhitectură remarcabilă, ornamentele cu

gust, portalurile gărliciului și stâlpii porților – toate acestea sunt puse strict în concordanță și proporții, ce redă gospodăriei înfățișare superbă” [19, p. 61].

Elementele principale a pietrei tăiate se aplică, de obicei, pe însăși coloană. Coloana, fiind structural proporționată, este constituită din pedestal, bază, trunchiul portant (stâlpul coloanei) și capitel ramificat. Tăieturile în piatră se acoperă cu vopsea albastră, roșie sau galbenă, ceea ce redă coloanei o înfățișare frumoasă și elegantă. Cu astfel de tăieturi se ornează și tăbliile parapetului, însă aici deseori se concentrează un decor mai complicat, obținut din motive geometrice, antropomorfe, zoomorfe, vegetale ș.a. [18, p. 172].

Galeriile caselor țărănești din zona respectivă prezintă un ansamblu decorativ excelent. În funcție de dimensiunile galeriei, se folosesc patru, șase sau opt coloane situate pe prispă, pe partea lor inferioară fiind un parapet cu stâlpi scunzi, în partea superioară sprijinind acoperișul [Stavilă, 1999, 84]. Aici pot fi amintite *ho-gearurile* (coșurilor de fum), care de asemenea prezintă o artă a pietrarilor moldoveni [17, p. 12].

Logica și raționalitatea aspectului arhitectural al caselor orheiene, bogăția și diversitatea ornamentului din piatră fasonată și, nu în ultimul caz, expresivitatea decorativă în combinarea culorii și piatră – toate acestea îi redau decorului în piatră raionului Orhei o înfățișare frumoasă și sărbătorească. Arta fasonării pietrei în Moldova este exclusiv originală și nu are analogii directe la popoarele vecine [18, p. 173].

Decorul porții din această zonă constă din stâlpi masivi de piatră, împodobiți cu decor tăiat, sculptat și colorat în albastru, verde, roșu, negru ș.a. Gărliciul beciului la fel constă din tăietură, sculptură și culoare. Aici vedem flori, vazon cu flori, figuri geometrice, elemente vegetale ș.a., zugrăvite în aceleași culori de roșu, verde, albastru, galben etc. Asemenea stil decorativ se aplică la fântâni, cișmele etc.

O perlă artistică a meșterilor pietrari în zonă o constituie răstignirile din piatră fasonată, sculptată și colorată, ce în secolul trecut împodobeau răscrucele drumurilor, fântânile, bisericile și alte locuri importante. În mare parte ele au fost abuziv distruse, și numai către sfârșitul secolului al XX-lea au început să fie restabilite. Această parte de artă populară a fost și va fi în continuare încă un martor al năzuinței poporului nostru față de frumos și armonie, față de culmile înalte ale esteticului.

Tot în acest compartiment pot fi incluse bisericile și mănăstirile din piatră, palatele voievodale, cetățile noastre, conacele boierești, unele construcții administrative ș.a.

Frumosul interiorului – casa mare

Arta populară moldovenească este prezentă, mai ales, în *casa mare* – odaie mare, unde sunt expuse sau păstrate hainele de sărbătoare, covoarele și prosoapele de nuntă, piese pentru decorul interiorului (fețe de masă, prostiri, perdele, acoperitoare etc.). Cu alte cu-

vinte, se poate confirma că această încăpere joacă rolul unui muzeu al dibăciei și hărniciei gospodinei de casă, la care uneori se adaugă și mâinile harnice ale fetelor de măritat. Bineînțeles că în *casa mare* sunt prezente și piese mobiliare, cum ar fi mese, scaune, obloane, paturi sau lavițe, dulapuri, polițe pentru ceramică etc. La locul cel mai potrivit se aranjează colțul icoanei, icoana fiind împodobită cu prosop frumos, cu diferite cusături și împletituri decorative.

Interiorul locuinței țărănești se deosebește printr-o decorație bogată și frumoasă. Împodobirea lui abundentă și colorată, ce constă din diferite covoare și preșuri, prosoape și salfete brodate, dantele croșetate și buchete de flori, se completează și se unifică cu zugrăvitul pereților, sobei, tavanului, toate acestea introducând în stihia policromiei și a decorului un anumit ritm și un sistem coloristic [18, p. 173]. Piesecele cele mai reușite, din punctul de vedere al calității lor artistice, al originalității soluțiilor compoziționale, al armoniilor cromatice utilizate, sunt scoarțele cu desen vegetal [1, p. 180].

Tot aici în casa mare se păstrează și hainele de sărbătoare, cojoacele și pieptarele abundent decorate cu aplicații sau cu cusătură cu irhă colorată, piese de lână în decor multicolor. Toate acestea și multe altele se expuneau pe coardă sau pe stinghie, dând încăperii un aspect sărbătoresc. Pereții încăperii se ornamează cu covoare, prosoape, portrete etc., uneori se expune și ceramică decorativă (căni, urcioare, străchini, burliue).

Un component indispensabil al casei mari este *zestrea* (*zestrea de căsătorie*), alcătuită din țesături, ștergare, covoare, cămăși brodate și multe altele, ce sunt necesare, mai ales, în zilele de sărbătoare. Aici găsim și *ștergarul de schimb*, *ștergarul de icoană*, *covorul înflorat* și cămașa mirelui etc. *Zestrea* se pregătește pentru a fi destinată fetelor mari la nuntă. *Zestrea* parțial se aranjează în *lada de zestre*, de obicei ornamentată și ea, iar o parte se expune pe laviță sau pat, pentru a înfrumuseța încăperea, se așează la vedere. În orice caz, *zestrea* cu coloristica și ornamentica ei superbă, alături de celelalte obiecte decorative, îi redă *casei mari* un aspect frumos cu un grad înalt estetic.

Nu mai puțin ornamentală este și *zestrea pentru înmormântare* sau *comândul*, pe care îl pregătesc femeile în vârstă pentru soț și pentru sine. Aici întâlnim toate piesele necesare pentru moarte și înmormântare, inclusiv piese de port popular (cămăși cusute, dacă ele nu s-au păstrat de la nuntă), ștergar de schimb, ștergar de icoană etc.

Din cele relatate, putem concluziona că aspectul *casei mari* din locuința țărănească este unul sărbătoresc, în care sunt expuse diverse piese executate cu multă iscusință: covoare, ștergare, costume naționale, mobilier frumos ș.a., ce creează un ansamblu unic care accentuează gustul artistic, năzuințele gospodarilor față de frumos și gradul înalt al esteticului.

Considerații și concluzii

După cum apreciază savanții în domeniu, *estetica* este o știință controversată și insuficient caracterizată, însă care marchează *frumosul* până la cel mai înalt grad de perfecțiune. *Frumosul* artistic este pe deplin o creație a omului. El se făurește de marile talente ale fiecărui popor în parte ce formează arta sa națională, care întruchipează trecutul, prezentul și viitorul posibil. Arta desăvârșește ceea ce natura nu a putut duce la bun sfârșit sau imită ceea ce ea a finalizat (Aristotel). Nu există în istorie vreun popor ce s-ar fi lipsit de *artă* și *frumos*. Din acest punct de vedere, prin definirea artei tradiționale moldovenești în general, cât și a fiecărei ei laturi ornamentale (casa, gospodăria, portul popular, ceramica, arta lemnului, a pietrei sau a pieselor din piele, cât și multe altele) ajungem la concluzia că poporul nostru în decurs de veacuri, mai ales secolele XVII–XX, a construit case, le-a împodobit cu creștătură în lemn sau tăietură în piatră, le-a decorat interiorul cu țesături și cusături de cea mai înaltă perfecțiune artistică, și-a făurit un port național superb.

Ceramica națională, din vremuri îndepărtate și până în zilele noastre, ne frapează cu forme excepționale și decor bogat executat în angobă, cu nuanțe de culori ale spectrului solar și cu glazură incoloră sau colorată. Decorul pictat al urcioarelor, cancelor, farfuriilor, burliuelor, figurinelor etc. este cunoscut în toată lumea prin finețea execuției, armonia culorilor și perfecțiunea desenului aplicat.

La toate acestea se poate adăuga *arta* zugravilor bisericilor, mănăstirilor, icoanelor, crucilor, răstignirilor, care, la rândul lor, au creat valori estetice remarcabile. Și în toate acestea *frumosul* a fost, este și va fi exponentul puterii și al sentimentului vital.

Referințe bibliografice

1. Băcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București: Libra, 1998. 191 p.
2. Ciobanu C. Biserica Adormirii Maicii Domnului din Căușeni. Chișinău: Știința, 1997. 170 p.
3. Ciobanu C., Stavilă T. Icoane vechi din colecții basarabene. Chișinău: ARC, 2000. 270 p.
4. Ciobanu C. Asediul Constantinopolului în pictura murală postbizantină din Moldova. Chișinău: Arta, 2002.
5. DEXI – Dicționar explicativ ilustrat al limbii române. Geneva: Ed. ARC, Ed. Gunivas, OMPI, 2007. 2240 p.
6. Hegel G. W. Prelegeri de estetică. Vol. I. București: EARSR, 1966. 629 p.
7. Ilvițchi L. Mănăstirile și schiturile din Basarabia. Chișinău: Casa cărții „Mitropolitul Petru Movilă”, 1999. 148 p.
8. Literatura și arta Moldovei. Enciclopedie. Vol. II. Chișinău, 1989. 508 p.
9. Malcoci V. Decorul în lemn. Din arhitectura populară moldovenească. Chișinău: Cartea Moldovei, 2006. 140 p.
10. Marcheș V. I. Mărturiile ale trecutului. Chișinău: Editura Timpul, 1985. 166 p.
11. Mateevici A. Opere alese. Chișinău: Știința, 1993. 622 p.

12. Mihalcu M. Fața nevăzută a formei și culorii. Enciclopedia îndeletnicirilor tehnico-artistice populare vechi românești de la A la Z. București: Editura Tehnică, 1996. 304 p.

13. Stavilă T. Arta plastică modernă din Basarabia (1887-1940). Chișinău: Știința, 2000. 160 p.

14. Stavilă T., Ciobanu C., Diaconescu T. Patrimoniul cultural al Republicii Moldova. Chișinău: Editura ARC, Editura Muzeum, 1999. 272 p.

15. Șofransky Z. Coloranții vegetali în arta tradițională. Chișinău: Busuness-Elita, 2006. 471 p.

16. Șofransky Z., Șofransky V. Cromatica tradițională românească. București: Editura Etnologică, 2012. 454 p.

17. Горбунов Е., Лившиц М., Дабизжа Н. В краю народных мастеров. Молдавия: традиции – искусство, быт. În țara meșterilor populari. Кишинэу: Тимпул, 1985. 207 p.

18. Гросул Іа. С., Лазарев А. М., Зеленчиук В. С. (Red.). Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинэу: Штиинца, 1977. 457 p.

19. Лившиц М. Я. Декор в народной архитектуре Молдавии. Кишинэу: Штиинца, 1971. 91 p.

References

1. Bâtcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București: Libra, 1998. 191 p.

2. Ciobanu C. Biserica Adormirii Maicii Domnului din Căușeni. Chișinău: Știința, 1997. 170 p.

3. Ciobanu C., Stavilă T. Icoane vechi din colecții basarabene. Chișinău: ARC, 2000. 270 p.

4. Ciobanu C. Asediul Constantinopolului în pictura murală postbizantină din Moldova. Chișinău: Arta, 2002.

5. DEXI – Dicționar explicativ ilustrat al limbii române. Geneva: Ed. ARC, Ed. Gunivas, OMPI, 2007. 2240 p.

6. Hegel G. W. Prelegeri de estetică. Vol. I. București: EARSR, 1966. 629 p.

7. Ilvițchi L. Mănăstirile și schiturile din Basarabia. Chișinău: Casa cărții „Mitropolitul Petru Movilă”, 1999. 148 p.

8. Literatura și arta Moldovei. Enciclopedie. Vol. II. Chișinău, 1989. 508 p.

9. Malcoci V. Decorul în lemn. Din arhitectura populară moldovenească. Chișinău: Cartea Moldovei, 2006. 140 p.

10. Marchevici V. I. Mărturii ale trecutului. Chișinău: Editura Timpul, 1985. 166 p.

11. Mateevici A. Opere alese. Chișinău: Știința, 1993. 622 p.

12. Mihalcu M. Fața nevăzută a formei și culorii. Enciclopedia îndeletnicirilor tehnico-artistice populare vechi românești de la A la Z. București: Editura Tehnică, 1996. 304 p.

13. Stavilă T. Arta plastică modernă din Basarabia (1887-1940). Chișinău: Știința, 2000. 160 p.

14. Stavilă T., Ciobanu C., Diaconescu T. Patrimoniul cultural al Republicii Moldova. Chișinău: Editura ARC, Editura Muzeum, 1999. 272 p.

15. Șofransky Z. Coloranții vegetali în arta tradițională. Chișinău: Busuness-Elita, 2006. 471 p.

16. Șofransky Z., Șofransky V. Cromatica tradițională românească. București: Editura Etnologică, 2012. 454 p.

17. Gorbunov E., Livshchits M., Dabizha N. V krayu narodnykh masterov. Moldaviya: traditsii – iskusstvo, byt. În țara meșterilor populari. Kishineu: Timpul, 1985. 207 p.

18. Grosul Іа. С., Лазарев А. М., Зеленчиук В. С. (Red.). Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кishineu: Shtiintsa, 1977. 457 p.

19. Livshits M. Ya. Dekor v narodnoy arkhitekture Moldavii. Kishineu: Shtiintsa, 1971. 91 p.

Zinovia Șofransky (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în istorie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Зиновия Шофрански (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилиат истории, конференциар-исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Zinovia Shofransky (Chisinau, Republic of Moldova). Habilitation in History, Research Associate Professor, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: zina.sofransky@gmail.com

Natalia GRĂDINARU

RELAȚIA OM – NATURĂ CA FENOMEN SOCIOCULTURAL

Rezumat

Relația om – natură ca fenomen sociocultural

Prin această cercetare urmărim modalitățile de construire a relației omului cu natura din perspectivă socioculturală, având ca sursă documentul etnografic. Relația omului cu natura reprezintă un fenomen sociocultural, întrucât apare ca rezultat al activității omului asupra mediului natural. Rămânând real și formal ca parte a naturii, omul își creează, totuși, habitatul său, care constituie în același timp atât o realitate spirituală, cât și socială. În structura și conținutul acestei realități spirituale și sociale, importanța principală o deține cultura ca un sistem de valori care ghidează oamenii în atitudinea lor față de mediu, de propriul lor habitat, și mai larg – față de întreaga natură.

Cuvinte-cheie: om, habitat, cultură, natură, energie, fenomen socio-cultural, vindecare.

Резюме

Взаимосвязь между человеком и природой как социально-культурное явление

Данное исследование преследует цель поиска путей построения отношений между человеком и природой с социокультурных позиций на основе этнографических документов. Взаимоотношения человека с природой представляют собой социокультурный феномен, поскольку являются результатом человеческой деятельности в отношении природы. Оставаясь реально и формально частью природы, человек сам создает себе среду обитания, которая является одновременно духовной и социальной реальностью. Главную роль в структуре и содержании этой реальности играет культура как система ценностей, которая способствует выстраиванию отношений человека с окружающей средой, средой своего обитания, и природой в целом.

Ключевые слова: человек, среда обитания, культура, природа, энергия, социально-культурное явление, исцеление.

Summary

Relationship between the human being and natural environment such as socio-cultural phenomenon

Through this research, we aim to build ways of relationship between man and nature from the socio-cultural perspective, basing on the ethnographic documents. This kind of relationship is a socio-cultural phenomenon, for it is a result of human impact upon the natural environment. Formally and really remaining a part of nature, man creates his own habitation – a spiritual and social reality at the same time. In the structure and contents of this spiritual and social reality culture plays the most important role as a

system of values, which guides people in their attitude towards environment, their habitation and nature in general.

Key words: man, habitat, culture, nature, energy, socio-cultural phenomenon, healing.

Catastrofa ecologică în care s-a pomenit omenirea la începutul acestui mileniu, nepăsarea cu care oamenii tratează natura sunt factorii ce au determinat elaborarea acestei cercetări.

Problema interacțiunii omului cu natura este de o vădită actualitate. Proclamându-se superior tuturor lucrurilor vii, omul a uitat că el însuși este o parte a naturii, și în loc de mulțumire continuă manifestă un comportament foarte agresiv. Atitudinea consumatoare și dorința omului de a-și face natura comodă a provocat daune irecuperabile mediului natural. Prejudiciile aduse puteau fi minime dacă omul nu încerca să supună natura propriilor sale interese, dar îi utiliza resursele conștient și continua să mențină armonia primară cu care s-a născut.

În momentul în care omenirea a realizat necesitatea obiectivă de a-și schimba mentalitatea specifică epocii industrialismului, a optat pentru conservarea mediului natural și minimalizarea poluării lui. Dar, conștientizarea problemei și dezvoltarea intelectuală (noosferogeneza) nu sunt suficiente, or e necesar de a înțelege că simpla conservare a mediului natural nu rezolvă situația la nivel global. Renunțarea la ideile tehnocratice sau cele ale determinismului tehnologic în favoarea celor ecosofice (eco/casă, mediul înconjurător, sofie/înțelepciune), schimbarea priorităților și orientărilor valorice umane, revenirea la normele culturii tradiționale de coexistență armonioasă cu natura se prezintă ca factori decisivi în supraviețuirea și dezvoltarea omului pe această planetă.

În acest scop conchidem că este oportună prezentarea unor secvențe ale modelului cultural existențial specific poporului nostru, care a excelat prin menținerea și idealizarea unui stil de viață natural și organic, continuarea vieții și conservarea diversității sale.

Un rol deosebit în acest proces l-a deținut cultura spirituală, fenomen ce a transformat și a dat sens sau valori autentice în relația om-natură. Revizuirea conștiinței ecologice a fost abordată de savanți din diferite domenii: ecologiști, economiști, biologi etc. Dar foarte puțini din ei au ținut să evidențieze rolul culturii tradiționale în educarea unei atitudini pozitive față de mediul ambiant.

În spațiul nostru științific, referințe importante regăsim la Varvara Buzilă [1, p. 11]. Domnia sa, specificând într-un studiu pluridisciplinar că „cultura tradițională este cea mai apropiată de natură, or, ...în

evoluția umanității, este ultimul tip de cultură aflat în armonie perfectă cu natura”.

Parcă în continuarea acestui gând este remarcă făcută de Elena Niculiță-Voronca, care, în preambulul monografiei sale relevă influența nemijlocită a naturii asupra definirii habitatului social: „toate merg după soare” – „Renașterea luminii, creșterea zilei, încălzirea treptată a aerului, încălzirea pământului care ne dă roadă, scăderea căldurii și micșorarea zilelor.., fac împreună motivul tuturor sărbătorilor, credințelor și miturilor” [5, p. 22].

Mulți savanții din domeniul ecologiei, tot mai des folosesc termenul de „umanizare a mediului”, prin care se referă la procesul de umanizare a relațiilor nu doar între oameni, dar între societate și natură.

Astfel, prin umanizarea mediului uman se înțelege procesul de formare a atitudinii culturale în relația omului cu natura și societatea. Și, precum orice cultură se bazează pe cult, așa și la baza umanizării habitatului stă spiritualitatea – spiritul creator, adică percepția spirituală a habitatului, mediului natural și a relației lor spirituale.

Umanizarea mediului trebuie să aibă ca finalitate armonia dintre om și mediul înconjurător (atât social, cât și natural), prioritate în acest sens având latura spirituală. Doar atunci când o persoană devine subiect al creativității sociale, se creează condițiile necesare de armonizare a habitatului cu mediul natural în ansamblu [1, p. 11].

Uneori însă, sub influența unor factori externi sau a dorinței de a se îmbogăți, subiectul creativității sociale se transformă în manipulator, perturbând astfel echilibrul și armonia între mediul natural și mediul uman. Cultura formării și dezvoltarea habitatului, prin urmare, trebuie să aibă ca prioritate îmbunătățirea și reproducerea mediului natural, educarea indivizilor în spiritul creativității și inovației față de problemele de mediu.

Cu toate acestea, creativitatea și inovațiile ar trebui să aibă conținut spiritual și nu idealurile de consum, îmbogățire, privatizare. Sensul spiritual suprem al formării culturii (educării) ecologice sau de dezvoltare a habitatului ca parte integrantă a mediului natural al societății este conservarea și continuarea vieții în sine, în toate formele și manifestările sale specifice, în crearea de condiții favorabile pentru o astfel de conservare, de îmbunătățire și continuitate [2, p. 233].

În cultura noastră tradițională, habitatul uman s-a încadrat perfect în mediul natural, stabilind relații asemănătoare dintre un microcosmos și macrocosmos, primul dezvoltându-se după regulile de dezvoltare a celui de-al doilea și în deplină armonie cu el.

Așa se face că activitățile economice, așezările și modul de viață ale strămoșilor noștri, grație naturaleții și caracterului nevătămător, nu au pricinuit daune semnificative mediului ambiant. Această formă ecosofică de existență, unde chiar și puținele deșeuri erau mereu reutilizate, am luat-o drept model de urmat în stabilirea prerogativelor de dezvoltare ecologică.

Sinteza organică și productivă a responsabilității

sociale și ecologice a persoanei, având ca poziție dominantă componenta spirituală, trebuie să devină vectorul principal al dezvoltării mediului și culturii moderne în ansamblu.

O societate preponderent sedentară, rurală precum cea a strămoșilor noștri, a depins totalmente de natură, condiții climaterice, de aceea ei au învățat în continuu prin observație directă, prin practică despre mediul înconjurător, ajungând să stabilească legături spirituale profunde cu natura. Despre cunoștințele profunde ale strămoșilor ne vorbește reglementarea strictă a vieții lor, a timpului și spațiului etc. Această reglementare se dezvoltă în activitățile agrare și sociale, numit de etnologi calendar popular. Creație anonimă, colectivă și orală, calendarul popular a fost îmbogățit în mod continuu, pe baza observării bioritmurilor din natură (reproducerea animalelor, migrația păsărilor, încolțirea semințelor, înmugurirea arborilor), a fazelor Lunii, a poziției și intensității luminii unor astre și constelații pe bolta cerească în anumite momente din an (echinocții și solstiții).

Calendarul popular răspundea unor necesități practice, de măsurare a timpului pe înțelesul tuturor, și conținea informații despre muncile agricole efectuate pe parcursul unor zile, săptămâni, luni sau anotimpuri: zile favorabile pentru culesul plantelor de leac, pentru magie, pentru prevestirea vremii, pentru arat, semănat, pentru prăsirea păsărilor și animalelor domestice, pentru urcarea sau coborârea oilor de la munte; informații despre comportamentul viețuitoarelor sălbatice și semnificația acestuia (hibernarea ursului, cântatul cucului, al pupezei); informații despre zilele favorabile peștelui, logoditului, căsătoriei, botezului etc.

Totodată, calendarul popular împărțea zilele în „lucrătoare” și „nelucrătoare”, cele din urmă fiind marcate ca zile interzise anumitor munci, în baza unor superstiții, și ca sărbători de diferite ranguri, evidențiate prin obiceiuri tradiționale specifice comunității sau zonei.

Numeroasele variante ale calendarului popular au la bază necesitatea armonizării muncilor agricole cu condițiile de climă, determinate de latitudine și altitudine. În ansamblu, calendarul popular include [3, p. 412]:

- *calendarul agrar* cu două anotimpuri de bază: vara agrară (între sărbătorile echinocțiului de primăvară și al celui de toamnă), marcată la mijloc de solstițiul de vară și de Sânziene, și iarna agrară (între echinocțiul de toamnă și cel de primăvară), marcată de solstițiul de iarnă și de Crăciun);

- *calendarul pastoral*, împărțit în vara pastorală (între sărbătorile Sfântului Gheorghe și Sfântului Dumitru), marcată de sărbătoarea unui zeu preistoric al soarelui și-al focului, celebrat la nedei, peste care s-a suprapus ziua Sfântului Ilie (20 iulie), și iarna pastorală, în fiecare dintre anotimpuri sărbătorindu-se la mijloc și Circovii de Vară, respectiv, Circovii de Iarnă;

- *calendarul pomi-viticol*, cu structură similară calendarului agrar;

- *calendarul apicol.*

Pe măsura scurgerii timpului, calendarul popular a fost puternic influențat de calendarul bisericesc, cel din urmă având ca principal scop impunerea unor sărbători creștine peste cele păgâne. Cu toate acestea, cele două calendare sunt atât de natură solară, prin faptul că momentele-cheie sunt plasate la solstițiul de iarnă (nașterea solară, respectiv, chistică), cât și de natură lunară, calendarul bisericesc de rit ortodox stabilind data Paștelui în duminica imediat următoare lunii pline, după echinocțiul de primăvară (început de primăvară astronomică, înviere solară, respectiv, înviere chistică).

Marele avantaj al calendarului creștin constă în calculele și observațiile astronomice exacte, ceea ce a dus la corectarea și îmbunătățirea calendarului popular. Dar, în situația în care „la sate erau puțini cunoscători ai slovelor, cine știa pe dinafară calendarul popular, o adevărată enciclopedie de cunoștințe utile, era un foarte bun gospodar” [3, p. 243-289]. Acest lucru nu era tocmai ușor, întrucât necesita memorarea unor sărbători cu date variabile de la un an la altul, fapt ce a dus la apariția zicalei „a face capul calendar”, folosită astăzi cu înțeles peiorativ.

Calendarul popular a suferit transformări majore începând cu secolul al XVIII-lea, odată cu punerea în circulație a calendarelor-almanahuri, alcătuite sub forma unor manuscrise cu date despre sărbătorile religioase, previziuni meteorologice de peste an și informații cu privire la unele evenimente astronomice (eclipse, fazele Lunii, echinocții, solstiții etc.

Calendarul popular a fost ironic supranumit și „calendarul babelor”, dat fiind raționalismul categoric al unor savanți. Cu toate acestea, reminiscențe ale calendarului popular dictează încă în demararea unor activități agrare, pastorale sau casnice în unele regiuni rurale.

Un segment ce trebuie discutat în acest discurs este cunoașterea și manipularea excelentă de către popor a energiilor subtile și bioritmurilor lumii animale și vegetale. Țăranii noștri au fost de părere că orice ființă sau lucru din natură sunt purtătoare de energie, dar și faptul că „El – omul” este în stare să influențeze benefic sau malefic asupra oricărui lucru. Exemple de astfel de cunoștințe se regăsesc în credințele populare despre copaci.

Unii dintre copaci sunt investiți de către mentalitatea populară cu capacitatea de a da energie omului, iar alții, dimpotrivă, de a lua energia. Dacă o persoană voia să se trateze, erau indicați acei copaci care posedau energii pasive, fiindcă ei puteau calma durerile și da putere de vindecare.

Pentru a vindeca un copil bolnav, în practica terapeutică populară, acesta era purtat gol de trei ori, printr-o despicătură făcută într-un copac viu... Ritualul era făcut la răsăritul soarelui, atunci când copacul are mai multă putere. Copilul lua sănătate de la copac, iar copacul îi lua boala copilului. După acest ritual, tăietura din copac era neapărat legată și unsă cu argilă, iar la rădăcina lui se puneau niște bănuți și o bucată de pâine. Acest exemplu este elocvent pentru recuperarea dove-

zilor de responsabilitate față de mediul ambiant, dar și a legăturilor de apropiere dintre om și copac.

În alte regiuni, în ziua nașterii unui copil se sădea un copac, care devenea protectorul micuțului, îl apăra și îi dădea o parte din forțele sale vitale. Pentru a primi ajutor, trebuia de stabilit un contact cu copacul, trebuia să îi fie adus o ofrandă, să i se vorbească blând și să i se ceară ajutor, iar după aceea neapărat i se mulțumea printr-o închinăciune. Se considera că dacă omul stă de câteva ori rezemat de copac cu spatele sau cu capul, acesta va lua asupra sa boala sau nenorocirea.

Pentru că părul este purtătorul de informație despre om, mai mult decât orice altă parte a corpului, se confecționau pieptene din lemn, care purta în sine un curent de energie cosmică și una câmpul biologic al omului cu cel al copacului.

Oamenii în etate sau grav bolnavi, lipsiți de echilibru, trebuiau să se folosească de un copac care posedă un exces de energie – plop, pin, nuc. În cazul oamenilor deprimați, obosiți, era nevoie de ajutorul copacilor care puteau da energie – stejar, arțar, mesteacăn [6, p. 348].

Pe parcursul mai multor milenii, oamenii folosesc diferite specii de copaci, în activitatea lor vitală. Astăzi, de exemplu, salcia ne oferă avantaje, ca o sursă de energie regenerabilă, o decorare peisagistică a moșiei sau un element decorativ pentru grădina, un material pentru creație și pentru design sau doar un obiect care bucură ochii și încarcă cu energie.

Asemeni copacilor, energie dădeau și plantele. Semnificativ pentru cultura noastră tradițională este *calendarul culegerii plantelor de leac*.

Relaționat sub raport cosmic și mitic, iar drept rezultat perceput ca sacru, acest calendar era în vechile culturi foarte strict. Perioada de culegere a plantelor de leac varia de la an la an doar cu câteva zile, în funcție de condițiile meteorologice, de data începutului perioadei de vegetare și de alți factori, prevăzuți de tradiție.

Plantele de leac erau percepute ca având puteri magice conferite inclusiv de timpul și ritualul recoltării. Zilele în care se considera că plantele de leac aveau calități tămăduitoare maxime se situau în apropierea sărbătorilor de hotar ale timpului (echinocțiile de primăvară și de toamnă) și, mai ales, la sărbătoarea care marca solstițiul de vară numită Sânzienele la nord și centru și Drăgaica la sud. Au fost relevate câteva perioade în calendarul culegerii plantelor. Începutul perioadei de vegetație a plantelor coincidea cu sărbătoarea Sf. Toader sau cu echinocțiul de primăvară, iar sfârșitul – cu sărbătoarea Sf. Medru. Plantele erau extrase cu mare grijă, fiind săpate cu un cuțit. În loc numaidecât se lăsa pâine și sare, pentru a împlini prescripțiile ritualului de preluare a bunurilor de la natură. Deseori stima și atitudinea respectuoasă față de plante erau relevate în formulele de adresare: „Oman mare, Domn Mare...” sau „Mătrăgună, Doamnă bună...”.

Din unele plante se făceau leșii și băi. Altele se uscau, pentru a fi utilizate în fumeaga casei, în scopul

izgonirii bolilor molipsitoare și duhurilor necurate. Și în cazul recoltării acestor plante se săvârșea ritualul schimbului între om și natură. Culegătorii se închinău plantei și rosteau: „Eu te sorocesc/ Cu pâine și sare/ Și cu Sf. Mătanie./ Iar tu sorocește-mă/ Cu leac/ Și veac,/ Cu curățenie și cu sănătate”, apoi o recoltau punând în loc pâine și sare.

Unele plante de leac, între care busuiocul, năvalnicul, iarba-fiarelor, mătrăgună, sunt recoltate și la Sf. Gheorghe. Prima perioadă de colectare a plantelor se încheia cu sărbătoarea Duminicii Mari sau a Rusaliilor. Și atunci, în perioada de la Rusalii până la Sânziene, se interzicea colectarea plantelor, considerându-se că nu sunt bune de leac, deoarece le „chișcau” Ielele și cel care urma să le folosească era apucat de Rusalii (adică de nebunie). Pentru a se apăra de Rusalii, în perioada când ele erau active se mai puneau la brâu crenguțe de pelin. Și credințele care înveșmăntează aceste practici țin de amintitul sincretism. Precum observăm, permisiunea de a strânge tot felul de plante medicinale coincide cu perioada de înflorire a plantelor, ceea ce se explică prin faptul că atunci plantele posedă cele mai active particularități. Adică chiar dacă are conotații cosmice și mitice, practica recoltării plantelor medicinale are la bază principii raționale.

Ziua de Sânziene/Drăgaica, axată pe solstițiul de vară, era hotarul calendaristic al primei jumătăți de an, considerată mai benefică, în comparație cu a doua, de sfârșit a anului. Prin tradiție se socotea că această perioadă este de maximă eficiență a unor ierburi și flori cu proprietăți curative. Plantele bune de leac erau recoltate nu numai în perioade de timp considerate a fi benefice, ci și într-un cadru natural „neînceput” sub aspect cultural: de pe terenuri curate, neumbrate de animale, păsări și oameni, unde în timpul străngerii „nu se aud câinii lătrând, cocoșii cântând”. Persoanele participante la ritualul recoltării trebuiau să întrunească calitățile purității rituale (trupește și sufletește) și să rostească anumite invocări, acestea fiind singurele vorbe permise. Ele trebuiau să răsplătească pământul pe care a crescut floarea ruptă sau smulsă – cu pâine, sare, semințe [4, p. 111-113].

Faptul că leucitorii tradiționali au cunoscut proprietățile terapeutice ale plantelor se adevărește și în felul selectiv de adunare doar a anumitor părți de plantă – de la unele se recoltau florile, de la altele frunzele, tulpinile, bulbii sau rizomii.

Ipoteza expusă mai sus că strămoșii noștri credeau în posibilitatea influențării ritmurilor energetice ale oricărui lucru din mediul natural își găsește confirmare tot în momentul culegerii plantelor prin incantațiile ce se pronunțau în șoaptă: „Mătrăgună, Doamnă bună/ Nu te iau de urât, ci de leucit”.

Dar relația armonioasă a omului cu natura nu poate fi redusă doar la înțelegerea perfectă de către mintea umană a legităților ei și raportarea microcosmosului la macrocosmos. Omul a fost capabil să iubească natura, dezvoltând astfel relații culturale cu ea și cu alți membri ai mediului uman, prin slăvirea frumuseții ei, devenind

astfel un creator de bunuri spirituale.

Filosoful Spinoza (secolul al XVII-lea) sau Heidegger (secolul al XX-lea) susțineau că scopul existenței umane este contemplarea naturii. Natura a fost cântată, a fost omagiată în diferite forme artistice: de la pictură, muzică și până la poezie. Mihai Eminescu, poetul nostru național, a scris versuri deosebit de frumoase dedicate naturii. Vasile Alecsandri este remarcabil prin pastelurile sale minunate, iar Ion Creangă a relatat despre frumusețea și naturalețea spațiului rural în povestioarele sale hazlii, dedicate să educe generația tânără. Feeria naturii și dramatismul Lumii ca sursă de inspirație și de mântuire în fața problemelor umane devin subiectele centrale ale romantismului. Reprezentanți de seamă ai acestui curent sunt G. G. Byron, V. Hugo, A. Pușkin, E. A. Poe etc. Creatori de muzică romantică reprezentativă sunt J. Brahms, H. Berlioz, R. Wagner, R. Schumann, F. Chopin, F. Liszt, G. Verdi, P. I. Ceikovski etc.

Cu regret, constatăm că dezvoltarea civilizației șterge treptat orice urmă de romantism și depărtează omul de natură. Mai mult ca atât, creează iluzia că omul poate să existe și în altă formă – în *noosferogeneză*, în cadrul căreia omul este închipuit ca complet eliberat de mediul său natural, care își creează toate bunurile în afara naturii sau fără utilizarea resurselor naturale.

Conținutul utopic al acestei idei se profilează tot mai clar odată cu epuizarea resurselor biologice și minerale și degradarea tot mai pregnantă a mediului natural. După cum s-a dovedit, calitatea mediului natural e în legătură directă cu calitatea mediului uman.

Prin urmare, importanța culturii în general și a culturii spirituale, în special, în epoca post-industrialismului crește în mod obiectiv. Aceasta implică nevoia de a crea un nou tip de cultură – cultura ecosofică, a cărei esență este de a restabili și de a îmbunătăți habitatul, și prin el – și mediul natural, având la bază valorile morale iar spirituale ale strămoșilor noștri.

Referințe bibliografice

1. Buzila V. Gunoiiul – hotar între cultură și natură. În: Homo sapiens și problemele de mediu. Lucrările Conferinței științifice a tineretului studios, 15 noiembrie 2013, Chișinău, 2014, p. 11-16.
2. Coman Gh. Economia mediului. Iași, Prim, 2004. 233 p.
3. Ghinoiu Ion. Sărbători și obiceiuri românești. București 2002. 359 p.
4. Grădinaru N. Medicina populară din Basarabia de la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea. Aspecte istorico-etnografice. Teză de doctor în istorie. Chișinău, 2015. 200 p.
5. Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului roman adunate și așezate în ordine mitologică. Iași, 2015. 942 p.
6. Сержантов В. Ф. Человек, его природа и смысл бытия. Ленинград, 1990. 360 с.

References

1. Buzila V. Gunoiiul – hotar între cultură și natură. În: Homo sapiens și problemele de mediu. Lucrările Conferinței științifice a tineretului studios, 15 noiembrie 2013, Chișinău, 2014, p. 11-16.
2. Coman Gh. Economia mediului. Iași: Prim, 2004. 233 p.
3. Ghinoiu Ion. Sărbători și obiceiuri românești. București, 2002. 359 p.
4. Grădinaru N. Medicina populară din Basarabia de la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea. Aspecte istorico-etnografice. Teză de doctor în istorie. Chișinău, 2015. 200 p.
5. Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului roman adunate și așezate în ordine mitologică. Iași, 2015. 942 p.
6. Serzhantov V. F. Chelovek, ego priroda i smysl bytiya. Leningrad, 1990. 360 p.

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

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

Natalia Gradinaru (Chisinau, Republic of Moldova).
PhD in History, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: gradinarunatalia23@gmail.com

Андрей ШАБАШОВ

ЭЛЕМЕНТЫ ДВОЙСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ ТЕРМИНОВ РОДСТВА У ГАГАУЗОВ И ДРУГИХ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Rezumat

Analiza sistemului terminologiei de rudenie coexistent la găgăuzi și alte popoare turcice

Scopul articolului de față este analiza termenilor paraleli coexistenți de rudenie la găgăuzi și alte popoare turcice, prin care se denumeau unele și aceleași relații de rudenie. Analiza efectuată ne permite să propunem o ipoteză care constă în aceea că, pe parcursul întregii istorii sociale a omenirii, au coexistat două sisteme terminologice de rudenie. Unul dintre ele în mare parte reflecta ierarhia socială, iar altul – relațiile biologice reale dintre oameni.

Cuvinte-cheie: termeni de rudenie, sistemul terminologiei de rudenie, rudenie biologică, rudenie socială, limba găgăuză.

Резюме

Элементы двойственной системы терминов родства у гагаузов и других тюркских народов

Целью настоящей статьи является анализ параллельных, сосуществующих терминов родства у гагаузов и некоторых других тюркских народов, которые обозначают одни и те же отношения родства. Проведенный анализ позволяет предложить гипотезу, которая заключается в том, что на протяжении всей социальной истории человечества сосуществовали две системы терминов родства. Одна из них в большей степени отражала социальную иерархию, а другая – реальные биологические связи между людьми.

Ключевые слова: термины родства, система терминов родства, биологическое родство, социальное родство, гагаузский язык.

Summary

Analysis of the dual kinship terminology of the Gagauz and other Turkic peoples

The purpose of this article is to analyze the parallel, coexisting kinship terms in the Gagauz and some other Turkic peoples, that is, those terms that describe the same (or close) kinship relations. The carried out analysis of the kinship terminology of the Gagauz, together with materials in other Turkic languages, allows us to offer an alternative hypothesis. It lies in the fact that throughout the entire social history of mankind, there co-existed two kinship terminology systems. One of them largely reflects the social hierarchy, while the other the biological (genealogical) relations between people.

Key words: kinship terms, kinship terminology system, biological kinship, social kinship, Gagauz language.

В этнологии имеет место дискуссия по поводу первичности в терминологии родства и в отношениях родства либо их биологической, либо социальной составляющей. Согласно первой концепции, в основе первичных отношений родства находятся биологические (генеалогические) связи между родителями / порожденными и другими реально биологически связанными между собой людьми. Впоследствии же эти связи расширились, включив в себя, в том числе, небологические категории, в зависимости от специфики эволюции социальной структуры и социальных отношений в обществе.

Другая точка зрения исходит из того, что первичными являются не биологические, а социальные отношения в группе, лишь позднее сузившиеся до

биологической составляющей. Соответственно, первичные термины родства являлись своего рода «социальной титулатурой», обозначением социальных категорий, определявших, в зависимости от пола и возраста, принадлежность к тому или иному первобытному коллективу, место человека в обществе. Только позднее они наполнились и биологическим содержанием, свойственным им в современных обществах.

Отстаивающий последнюю точку зрения санкт-петербургский исследователь В. А. Попов пишет: «Понятие „родство“ не сводимо к биологическому (кровному, генетическому, реальному) родству, поскольку любая общественная система имеет как социально значимые, так и незначимые кровнородственные отношения. Иначе говоря, наряду с естественным, биологическим родством существует и так называемое социальное родство, которое представляет собой социально обусловленную и санкционированную обществом систему родственных отношений, за пределами которой даже биологически близкие родственники не считаются таковыми <...>».

Обычно различают два основных исторических типа <...> СР [систем родства] – первичный (классификационный, классификаторский) и вторичный (описательный, вертикальный). Первичные СР – групповые и небиологические, вторичные – индивидуальные, совпадающие в значительной степени с биологическими отношениями родства» [9, с. 93]. Этой же точки зрения придерживаются Н. М. Гиренко, Н. А. Бутинов [5, с. 41–50; 3, с. 172–183] и др.

Напротив, О. Ю. Артемова, опираясь на концепцию британского антрополога А. Рэдклифф-Брауна, исходит из того, что «в основе всех классифицирующих номенклатур [родства] лежит “генеалогический базис”, то есть отношения, создающиеся в нуклеарной семье», а в дальнейшем термины, обозначающие близких реальных (биологических) родственников, тем или иным способом расширяются на больший круг лиц (большинство из которых, тем не менее, являются кровными родственниками говорящего лица, пусть и весьма дальними), с которыми человек вступает в социальные контакты [2, с. 129–137; 1, с. 41–47].

Дошло до того, что, например, соавторы одной работы, в которой реконструируется ностратическая терминология родства, признаются в диаметрально противоположных взглядах на характер последней: «...Один из соавторов данной работы (С. В. Кулланда) считает, что генеалогическому счету родства предшествовала половозрастная стратификация, и соответствующим образом трактует семантику праязыковых этимонов, тогда как второй соавтор (А. В. Дыбо) полагает, что генеалогическое родство характерно для самых ранних этапов социогенеза, что, естественно, приводит к несколько иной трактовке имеющихся данных» [6, с. 20].

На мой взгляд, эта дискуссия носит спекулятивный характер, поскольку, при всей ее теоретической важности, она имеет призрачную возможность определенного положительного решения, напоминая дилемму о первичности курицы или яйца. Тем не менее, анализ терминологии родства гагаузов, вместе с материалами по другим тюркским языкам, позволяет предложить еще одну, альтернативную гипотезу, которая заключается в том, что едва ли не на протяжении всей социальной истории человечества в том или ином виде сосуществовали как бы две системы терминов родства, одна из которых в большей степени отражала социальную иерархию, а другая – реальные биологические связи между людьми. Некоторые лексемы, сохраняющиеся у гагаузов, являются отображением такой двойственной системы терминов родства: *ј:сјсь* (в офиц. кириллической орфографии *јүсјз*) «сирота», *кардаш* «брат, младший брат» и его женское производное *кыскардаш* (в офиц. кириллической орфографии *кызкардаш*) «сестра, младшая сестра», а также *јавру* «дитя, ребенок».

Цель данной работы – проанализировать параллельные, сосуществующие термины родства у гагаузов и некоторых других тюркских народов, которые обозначают одни и те же (или близкие) отношения родства, но восходят в одних случаях к биологическим этимонам, а в других – к социальной титулатуре. Работа основывается на полевых материалах автора [13], а также на других лексикографических данных. Понятие «мать» у гагаузов обозначается либо общетюркским термином *ана*, либо (чаще) болгарским заимствованием – *мамо* [13, с. 81–82]. Однако этимонам понятия «сирота» – *ј:сјсь* [13, с. 154] является лексема *ј;*; *-сјсь* – аффикс, образующий от именных основ имена со значением отсутствия, неимения (соответствует русскому без-/бес-). Этот этимон (*ј;*), отсутствующий ныне в гагаузском языке, является видоизменением древнетюркского *ög / ök* 'мать' [8, с. 264].

Ök 'мать' зафиксировано только в древнетюркских языках; др.-уйг. *ök*; ен., крх.-уйг. *ögsüz*, ср.-кыпч., чаг. *öksüz* – 'сирота' [Сравнительно-историческая., 2001, 312, 300]. В современных языках сохранилась только лексема, обозначающая понятие «сирота»: тур. *öksüz*, тур. диал. *ögsüz, ösyz*; кат. *oksüz*, кар. К., кбалк., кум. *öksüz*, кар. Т. *oks'uz'*, кар. К., ног. *öksiz*, кар. Г. *eksiz*, алт. *ösküs* (метатеза), *üsküs*; хак. *ökis*, хак. Саг., шор. *ökküs*, шор. *ükküs* [11, с. 312].

Возникает вопрос, почему в гагаузском и ряде других тюркских языков понятие «сирота» обозначается не с помощью функционирующего в этих языках слова *мать*, а на основе лексемы, давно вышедшей из употребления? И каково соотношение между древнетюркскими обозначениями матери – *ана* и *ög / ök*, учитывая большую древность обоих этих терминов? А. В. Дыбо и С. В. Кулланда первый термин возводят к алтайскому (то есть общеалтайскому)

«*eпа или *ane 'мать / старшая сестра (не бабка)» и даже ностратическому «*eпа 'старшая родственница женского пола, возможно, по мужской линии', возможно 'бабка», а второй – к общеалтайскому *o[k'] e 'жена, сестра, самка' и ностратическому 'жена' (со знаком вопроса) [6, с. 27, 30].

Учитывая эти значения, приводимые А. В. Дыбо и С. В. Кулланда, предполагаю, что в древнетюркском языке сосуществовало две лексемы с пересекающимися значениями – *ana*, обозначающая «социальную» мать, «главную» для эго старшую женщину, и *ög / ök* – «биологическую мать, породительницу» < «самка». Впоследствии социальное значение расширилось и на биологическое; биологическое же сохранилось только в производном понятии, обозначающем сироту, то есть человека, который не имеет именно биологической матери, хотя, возможно, и имеющего мать «социальную».

Хорошо коррелирует с этим и наличие отголовков в гагаузском языке различия биологических и социальных детей. Наиболее распространенным термином в гагаузском языке для обозначения детей (без различия пола) является *ушак*. Вместе с тем, в этом же значении зафиксирована и лексема *йавру* (с. Томай, Республика Молдова) [13, с. 89-90]. Хотя для последней в «Гагаузско-русско-молдавском словаре» приводится только значение 'детеныш'; *айы йаврусу* 'медвежонок' [4, с. 208], нет сомнения, что иногда она, наряду с *ушак*, употребляется и для обозначения человеческих детей.

Судя по этимологии этих терминов, считаю, что изначально слово *йавру* обозначало биологического, порожденного ребенка, тогда как *ушак* имело более широкое значение «социального» ребенка, как биологического, так и приемного, воспитанника. Это вытекает из семантики данных терминов в тюркских языках, *йавру* в различных фонетических формах и значениях присутствует во многих из них: 'детеныш (+ дитя)' (осм. млекопитающих и птиц), (животных), 'младенец', 'молодое животное' (также о рыбах, птицах, насекомых), 'плод в утробе животного'; 'птенец', 'цыпленок', 'малек', 'детва (пчелиная)', 'рой' [16, с. 53]. Через аналогию с детенышами животных (у которых, естественно, нет «социальных» детей), связь с плодом, утробой реализуется семантика биологического характера отношения родства, выражаемого данным термином.

Социальное содержание понятия «ребенок» вполне логично осуществляется через слово, восходящее к тюркскому этимону *уша* 'становиться меньше, мельче', 'раздроблять, разрывать, разбивать', 'мять, тереть, растирать'; *ушақ* – производное имя на -қ имеет значения 'мелкий', 'небольшой', 'маленький', 'размельченный', 'крохи', 'мелкая вещь', 'щепка'; в отношении человека: 'ребенок / дитя', 'мальчик', 'слуга', 'юный', 'молодой', 'молодой человек', 'парень' [10, с. 617-618] – в данном случае преобла-

дают социальные значения – 'молодой', 'младший член общества'. В других тюркских языках эти понятия реализуются и в иных лексемах, на чем здесь останавливаться не будем. Можно лишь отметить, что у наиболее распространенного в тюркских языках обозначения ребенка – *bala* в качестве древнейшего значения зафиксировано 'детеныш животного, птенец', «именно от этого значения образуется глагол *balala*- 'выводить птенцов', ср. также каз. *balala*- 'рожать, окотиться' и т. д.» [11, с. 307].

Еще один термин с «биологической» семантикой – *кардаш*, который в гагаузском языке имеет значение 'брат' (преимущественно, младший) и *кыскардаш* 'сестра, младшая сестра', букв. 'женский брат'. Для обозначения старшего брата и старшей сестры существуют «обязательные» термины – *батў* / диал. *ага* и *каку* [13, с. 102-105], поэтому, строго говоря, они обозначают младшего брата, младшую сестру, хотя, возможно, в некоторых коннотациях, под влиянием соседних народов, обозначение для младших братьев и сестер может распространяться и на всех сиблингов.

Этимология и история тюркского термина родства *кардаш* хорошо известна. Прежде чем перейти к этому, следует сказать, что в общетюркской (древнетюркской) системе терминов родства не существовало обобщенных терминов для брата и для сестры. Характерная для тюрков релятивная система терминов родства, во-первых, не признает категории генеалогического поколения для боковых родственников, термины родства выделены по принципу относительного возраста или «косого родства», а во-вторых, не различает ступеней родства. Выделяется прямая линия родства, а боковые родственники по линии отца (от сиблингов до кузенов, дядей-тетей, дедушек-бабушек, племянников-племянниц любых степеней родства) различаются в зависимости от их возраста относительно говорящего лица и его прямой линии родства [12, с. 122-129; 14, с. 73-92].

Среди мужских родственников наиболее актуальной парой становятся термины для обозначения «мужчины старше эго, но младше его отца» (ими, с «европейской» точки зрения, могут быть: старший родной, двоюродный, троюродный и т. д. брат, коллатеральный дед младше отца, родной и коллатеральный брат отца младше него, племянник старше эго и т. п.) и «мужчины младше эго, но старше его старшего ребенка». Для женских родственников, соответственно, – «женщина старше эго, но младше его отца» – «женщина младше эго, но старше его старшего ребенка». Терминологически чаще всего эти понятия выражались лексемами *ауа / ақа – ini* (с фонетическими вариантами) для мужчин [11, с. 291-293] и *ара – siñil* – для женщин [11, с. 311]. Следовательно, данные термины несут минимальное биологическое содержание, кроме принадлежности их носителей к роду говорящего лица, и релятивная

система родства не нуждается в отдельных понятиях «брат» и «сестра».

Тем не менее, в большинстве тюркских языков имеется лексема *қарындаш* или *қардаш*, с наиболее распространенными значениями «брат и сестра», «брат», «сестра», «соутробник, соутробница», образованная от тюрк. *қарын* «живот; утроба, чрево, брюхо» и аффикса *-даш*, придающего новообразованию значение совместности, соучастия [15, с. 321-323; 11, с. 290-291], которая дублирует «социальные» термины, в том числе включающие понятия старших и младших братьев, старших и младших сестер.

История рассматриваемого термина в разных тюркских языках весьма разнообразна и запутанна, несмотря на то, что он кажется излишним, тем не менее, трансформируясь под влиянием различных социальных условий, он почему-то (?) сохранился в большинстве этих языков: «В большинстве тюркских языков впоследствии этот термин стал общим обозначением для брата – как следствие “мужского шовинизма”, причем в нем преобладает сема ‘младший’. В ряде тюркских языков (каз., ккалп., башк., кирг. и др.) преобладающим оказалось развитие “женской” семантики – ‘младшая сестра мужчины’, ‘племянница по мужской линии’ <...> помимо ‘брат’ появились новые обобщающие значения: ‘родственник’, ‘родня’, ‘двоюродная сестра’, ‘племянница’, ‘приятель, дружище’ и т. д.» [11, с. 290-291].

В западнотюркских языках, как правило, сохранились общетюркские термины для старших родственников, а слово *кардаш* / *кызкардаш* стало обозначать младших родственников, или с помощью последних терминов образуются описательные конструкции для обозначения старших и младших братьев и сестер. Так, у крымских татар старший брат – *агъа* / *акъа*, старшая сестра – *тата* / *мата* / *тяття* / *ана* / *абла* / *абай* / *анте*, а младший брат и сестра – *къардаш* / *хардаш*, либо с различением пола – *огълан-къардаш* – *къыз-къардаш*; *къардаш* также иногда используется для обозначения родственников вообще [ПМА]. У тракайских караимов: *ауагах карындаш* ‘старший брат’, *игитрак карындаш* ‘младший брат’, у балкарцев: *tamada qarnaš* ‘старший брат’, *kiči qarnaš* ‘младший брат’, у кумыков: *ullu er qardaš* ‘старший брат’, букв. ‘большой мужской соутробник’, *gičči er qardaš* ‘младший брат’, букв. ‘малый мужской соутробник’ [11, с. 291].

Таким образом, несмотря на мое скептическое отношение к далеким праязыковым реконструкциям, если не в отношении фонетики, то в отношении семантики, кажется убедительным, что уже на очень древних стадиях развития общества (если не «изначально») параллельно сосуществовали как термины, обозначающие биологическое родство между людьми, так и социальные «термины род-

ства», разграничивающие членов общества по полу и возрасту. В гагаузской терминологии родства такая оппозиция в пережиточных формах сохраняется в терминах *ана*, *мамо* ‘мать, мама’ – *ÿ:сÿсь*, восходящем к древнетюркскому этимону *ög* / *ök* ‘мать, породительница’; *ушак* ‘ребенок’ – *ÿавру* ‘ребенок, детеныш, порожденный’; *батÿ* / *ага* ‘старший брат, старший родственник из поколения эго’ – *кардаш* ‘брат, младший брат’, устар. ‘единоутробник’, *каку* ‘старшая сестра, старшая родственница из поколения говорящего лица’ – *кыскардаш* ‘сестра, младшая сестра’, устар. ‘единоутробница’.

Если родительский инстинкт существует у животных (и, видимо, в основном, чем оно более высоко развито, тем более этот инстинкт выражен), вряд ли обоснованно предполагать его отсутствие у человека или его предков. Естественно, этот инстинкт должен был находить свое выражение не только в конкретной практике, но и в языке.

Вполне резонно пишет О. Ю. Артемова: «Этнология не знает таких культур, в которых кровнородственные связи не “выделялись” бы из комплекса социальных связей в целом или не “имели социальной значимости”. Более того, культуры, в которых люди “мать родную не узнают” или, по крайней мере, не считают ее важнее других “матерей”, просто невозможны по определению. Во всех человеческих обществах непосредственные породители, порожденные и те, кто порожден одними породителями, спаяны самыми тесными отношениями (разве что для отдельных культур это будет не совсем верно в отношении породителей мужского пола). <...> в языках народов, имеющих классифицирующие номенклатуры родства, обнаруживаются те или иные лингвистические приемы, с помощью которых подчеркивается подлинность или близость родства, а также обозначаются степени родственной близости. <...> Даже относительно несложный лингвистический анализ, направленный на выяснение буквального значения терминов в классифицирующих номенклатурах, может показать, что это именно термины родства и свойства, так или иначе указывающие на связи по рождению и бракам <...>» [2, с. 136-137].

Среди таких лингвистических приемов для выделения собственных биологических родителей можно отметить разграничение референтивной и вокативной подсистем терминов родства, наиболее характерное для самых близких родственников. Например, в русском языке словом *мама* обозначают именно родную мать, тогда как слово *мать* можно применить и для другой пожилой женщины. То же самое *nana* – *отец*, кстати, эти слова этимологически не связаны. Или в болгарском: вок. *мамо* – реф. *майка* ‘мама, мать’; вок. *тати* – реф. *баща* [башта] ‘папа, отец’. Другое дело, что, как было видно из сказанного, спорным в концепции «Рэдклифф-Брауна – Артемовой» является идея формирования так

называемых классифицирующих систем терминов родства как расширения на больший круг людей биологической терминологии родства. В этом случае необходимо признать, что первичной формой семьи была малая (нуклеарная) семья, что весьма сомнительно. В частности поэтому предполагаю, что оба типа терминологии родства – социальный и биологический – изначально и в дальнейшем так или иначе сосуществовали.

Список сокращений

АР – «Алгебра родства», алт. – алтайский язык, башк. – башкирский язык, вок. – вокативный термин, др.-уйг. – древнеуйгурский язык, диал. – диалектное, ен. – енисейский язык, каз. – казахский язык, кар. Г. – галичский диалект караимского языка, кар. К. – крымский диалект караимского языка, кар. Т. – тракайский диалект караимского языка, кбалк. – карачаево-балкарский язык, кирг. – киргизский язык, ккалп. – каракалпакский язык, крх.-уйг. – караханидско-уйгурский язык, ктат. – крымскотатарский язык, кум. – кумыкский язык, ног. – ногайский язык, осм. – османский язык, реф. – референтивный термин, рус. – русский язык, ср.-кыпч. – средне-кыпчакский язык, тур. – турецкий язык, устар. – устаревшее, хак. – хакасский язык, хак. Саг. – сагайский диалект хакасского языка, чаг. – чагатайский язык, шор. – шорский язык.

Литература

1. Артемова О. Ю. Лукавство или самообман? (о «латеральности» счета родства и о некоторых историко-социологических реконструкциях). В: АР, 1999, вып. 3.
2. Артемова О. Ю. Гармония родства. В: АР, 2006, вып. 11.
3. Бутинов Н. А. Родство: Океанийская модель. В: АР, 1995, вып. 1.
4. Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973.
5. Гиренко Н. М. Система терминов родства и система социальных категорий. В: СЭ, 1974, № 6.
6. Дыбо А. В., Кулланда С. В. Ностратическая терминология родства и свойства. В: АР, 2005, вып. 9.
7. ПМА – Полевые материалы автора.
8. Покровская Л. А. Гагаузские термины родства. В: АР, 1995, вып. 1.
9. Попов В. А. Тетраидность и тетраидная теория. Некоторые заключительные замечания. В: АР, 1995, вып. 1.
10. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
11. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001.
12. Шабашов А. В. К проблеме типологизации систем терминов родства некоторых этнических общностей Северной Евразии. В: АР, 1999, вып. 4.

13. Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

14. Шабашов А. В. Мир родства древних тюрков. В: Науковий вісник Миколаївського державного університету. Вип. 11. Історичні науки. Збірник наукових праць. Миколаїв, 2005.

15. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К», «Қ». М., 1997.

16. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й». М., 1989.

References

1. Artemova O. Yu. Lukavstvo ili samoobman? (o «lateral'nosti» scheta rodstva i o nekotorykh istoriko-sotsiologicheskikh rekonstruktsiyakh). In: AR, 1999, vyp. 3.
2. Artemova O. Yu. Garmoniya rodstva. In: AR, 2006, vyp. 11.
3. Butinov N. A. Rodstvo: Okeaniyskaya model'. In: AR, 1995, vyp. 1.
4. Gagauzsko-russko-moldavskiy slovar'. M., 1973.
5. Girenko N. M. Sistema terminov rodstva i sistema sotsial'nykh kategoriy. In: SE, 1974, № 6.
6. Dybo A. V., Kullanda S. V. Nostraticheskaya terminologiya rodstva i svoystva. In: AR, 2005, vyp. 9.
7. PMA – Polevye materialy avtora.
8. Pokrovskaya L. A. Gagauzskie terminy rodstva. In: AR, 1995, vyp. 1.
9. Popov V. A. Tetraidnost' i tetraidnaya teoriya. Nekotorye zaklyuchitel'nye zamechaniya. In: AR, 1995, vyp. 1.
10. Sevortyan E. V. Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov. (Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na glasnye). M., 1974.
11. Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Leksika. M., 2001.
12. Shabashov A. V. K probleme tipologizatsii sistem terminov rodstva nekotorykh etnicheskikh obshchnostey Severnoy Evrazii. V: AR, 1999, vyp. 4.
13. Shabashov A. V. Gagauzy: sistema terminov rodstva i proiskhozhdenie naroda. Odessa, 2002.
14. Shabashov A. V. Mir rodstva drevnikh tyurkov. In: Naukoviy visnik Mikolaiv'skogo derzhavnogo universitetu. Vip. 11. Istorichni nauki. Zbirnik naukovikh prats'. Mikolaiv, 2005.
15. Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov. Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie leksicheskie osnovy na bukvy «K», «Қ». M., 1997.
16. Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov. Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy «Ж», «Zh», «Y». M., 1989.

Andrei Şabaşov (Odesa, Ucraina). Doctor în istorie, conferenţiar, Catedra de Arheologie şi Etnologie a Ucrainei, Facultatea de Istorie, Universitatea Naţională din Odesa „I. I. Mecinikov”.

Андрей Шабашов (Одесса, Украина). Кандидат исторических наук, доцент, кафедра археологии и этнологии Украины, исторический факультет, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова.

Andrey Shabashov (Odesa, Ukraine). PhD in History, Associate Professor, Department of Archeology and Ethnology of Ukraine, Faculty of History, Odessa I. I. Mechnikov National University.

E-mail: shebashaga@ukr.net

Loredana-Maria ILIN-GROZOIU

DESPRE RITUALISTICA FUNERARĂ ROMÂNEASCĂ

Rezumat

Despre ritualistica funerară românească

Păstrarea aproape neschimbată a riturilor și ritualurilor funerare, din cele mai vechi timpuri până în prezent, se explică prin credința că orice abatere de la normă ar duce la pierderea eficienței „trecerii”, credință care, de altfel, s-a impus asupra tuturor tradițiilor, dar cu putere coercitivă diferită. Se regăsesc aici gesturi arhaice, acte ceremoniale, credințe și cântece rituale funerare ce continuă să se performeze și astăzi în cele mai multe zone folclorice ale țării.

Cuvinte-cheie: cultul morților, nemurirea sufletului, tradiția creștină, tradiția populară, ceremonial funebru, Oltenia.

Резюме

Похоронная обрядность в Румынии

Сохранение почти в неизменном виде похоронной обрядности с давних времен до наших дней объясняется существующим убеждением, что любое отклонение от нормы может привести к потере эффективности «перехода». Это убеждение наложилось на все существующие традиции, получив совсем другой коэргитивный смысл. Здесь находят свое место архаические проявления, церемониальные обряды, убеждения и ритуальные погребальные песни, которые продолжают совершенствоваться и сегодня в большинстве фольклорных зон страны.

Ключевые слова: культ мертвых, бессмертие души, христианская традиция, народная традиция, погребальный обряд, Олтения.

Summary

Romanian funerary ceremony

Keeping almost unchanged the funeral rites and rituals, from ancient times until nowadays, is explained though the belief that any deviation from the norm could trigger the loss of the efficiency of „passing away”, a belief that imposed itself over all the traditions, with different coercive power. Therefore, archaic gestures, ceremonial acts, beliefs and funeral ritual songs are still found and continue to be performed in most of the folkloric areas of our country.

Key words: cult of the dead, immortality of the soul, Christian tradition; folk tradition; funerary ceremony, Oltenia.

Apropierea omului de tărâmul Lumii de Dincolo a fost motivația apariției a numeroase rituri și ritualuri funerare care vizau odinioară, ca și astăzi, părăsirea, în

deplină siguranță, a Lumii de Aici și agregarea în cea a strămoșilor. Prin efectuarea practicilor funerare, omul tuturor timpurilor a urmărit, pe de o parte, separarea totală a celor două lumi, iar pe de altă parte, menținerea unei colaborări permanente între acestea. O serie de idei, concepte și deprinderi vechi, legate de nemurirea sufletului și cultul morților, conservate de-a lungul timpului printr-o experiență religioasă modelată de ideea că omul este parte integrantă a Totului, sunt prezente și astăzi în mediul tradițional românesc, alături de credințele și practicile aduse îndeosebi de creștinism.

Moartea este un eveniment înspăimântător apărut, de cele mai multe ori, în momente neprevăzute. Chiar dacă există semne prevestitoare de moarte sau boli incurabile, deseori, cei apropiați sunt nepregătiți sufletește, surprinși și traumatizați. În rândurile de mai jos ne propunem o analiză a principalelor rituri legate de moarte din localitățile arealului oltenesc, reevaluând din perspectiva modernității practicile rituale, cu accent pe rezistența și importanța lor în cotidian, pentru a demonstra că, în Oltenia secolului al XXI-lea, ritualurile de înmormântare aparțin actualității.

În ultimele clipe ale vieții, muribundul este înconjurat de cei apropiați, se împacă cu cei pe care a fost supărat sau i-a supărat, în vederea plecării, în Lumea de Dincolo, liniștit sufletește. Se crede că cel aflat pe patul de moarte se chinuie și nu poate muri, până când îi vede pe toți cei dragi la căpătâiul său. De asemenea, cel care nu este iertat de către cei cărora le-a greșit în viața sa, se zice că moare cu greutate; cel care este iertat și împăcat cu toată lumea nu se chinuie, ci numai doarme: „Când a murit o vecină de-a noastră, lângă pat, la căpătâiul ei stăteau copiii, nepoții, rudele apropiate și ne-am dus și noi. Era supărată cu o cumnată de-a ei, se certaseră de ani buni. Ca să nu plece așa, s-au împăcat pe patul de moarte, ca să le fie la amândouă bine. Ia zis: *Eu te iert, să te ierte Dumnezeu!* Bărbatul ei a plecat să-l cheme pe popa din satul nostru s-o grijească. După ce i-a ieșit sufletul am acoperit oglinzile din casă cu prosoape sau o bucată de pânză, am dat afară pisica din casă ca mortul să nu se facă strigoii” (inf. Maria Luță, localitatea Stoicesti, județul Dolj). În Moldova, atrage atenția o mărturisire de la Dolheștii Mari, Fălticeni, potrivit căreia o persoană care „nu s-a iertat”, la momentul potrivit, cu cel ce agoniza, a simțit nevoia sufletească să o facă ulterior, prin intermediul altui răposat [4, p. 373].

Cei aflați alături de muribund, în ultimele clipe ale vieții lui, cheamă un preot spre a-l spovedi și împărtăși cu Trupul și Sângele lui Hristos – garanția vieții veșnice; apoi, se aprinde o lumânare pe care o ține muribundul sau o persoană dintre cei aflați lângă acesta. Această lu-

mină a lumânării semnifică faptul că cel care pleacă pe calea veșniciei adoarme în credința lui Hristos, în nădejdea învierii și a vieții veșnice [15, p. 88]. La Busu, județul Dolj: „Mortului fără lumânare i se dă la biserică, trei ani la rând, câte un sărindar de lumină. În Vinerea Patimilor, la denie, se dau de pomană 44 colaci cu tot atâtea batiste sau prosoape mici. Tot atunci, pentru sufletul mortului, se dă preotului o lumânare mare, ca de botez, care o aprinde în noaptea de Înviere” (inf. Cornelea Daniela Bumbăcescu, localitatea Busu, județul Dolj); la Bărboi, județul Dolj: „Dacă cineva a murit fără lumânare, trebuie să dai trei ani la rând la biserică câte 44 de lumânări. Te duci cu lumânările vineri seara la denie și le citește popa și sâmbătă noaptea de Înviere le împarți. La trei ani se face și un parastas pentru mort la biserică” (inf. Ioana Văduva, localitatea Bărboi, județul Dolj).

Călăuză a sufletului spre viața veșnică este și lumina lumânărilor de la capul mortului, de la cea din sfeșnicele din jurul sicriului, precum și cea de la lumânările care se împart participanților la înmormântare și la parastas (14, p. 106-115). Lumânarea este simbolul luminii, dar și simbol al jertfei. Simbolismul lumânării „este legat de acela al flăcării (...). Ceara, fitilul, focul, aerul care se reunesc în flacăra arzândă, mișcătoare și colorată sunt ele însele sinteza tuturor elementelor naturii. Dar aceste elemente sunt individualizate în acea flăcără unică” [3, p. 243]. Flacăra lumânării este simbolul purificării prin ardere și, implicit, simbolul „salvării, al elevației spirituale” [7, p. 94]. Dacă ceara și fitilul pot substitui corpul uman, flacăra devine semnul sufletului.

În contextul ceremonialului funebru, capătă importanță riturile preparatorii, având ca finalitate integrarea celui decedat în lumea celor drepti. În spațiul investigat, scaldă rituală se respectă cu rigurozitate și astăzi, apa dobândind funcții purificatoare și regeneratoare. Imediat după ce trupul și sufletul s-au despărțit, rudele apropiate sau vecinii spală trupul răposatului în vederea purificării, dar și pentru a alunga forțele malefice care ar putea să-i tulbure odihna: „Scăldatul se face până nu se răcește pe deplin mortul. Îl spală trei bărbați, vecini sau rude bătrâne, dacă mortul e bărbat și trei femei dacă e femeie. O altă persoană ține lumânarea aprinsă. Apa adusă de la fântână se încălzește puțin. În ea nu se pun flori sau alte buruieni. Îl spală în albie cu o cârpă. Apa se aruncă într-un loc ferit, neumblat, ca să nu calce nimeni în ea” (inf. Bogdan Georgeta, localitatea Grecești, județul Dolj); „Pe mort îl scaldă trei femei dacă e femeie, sau trei bărbați dacă e bărbat. Se încălzește apa pe foc și se spală mortul cu apă și săpun în albie. Cât timp îl spală, o lumânare stă aprinsă. De obicei, e lumânarea care a fost aprinsă când i-a ieșit sufletul. Apa este aruncată spre răsărit, ca și scaldă copilului, sau la un pom roditor dacă este prin apropiere. Cei ce spală mortul primesc de pomană bani, haine ale mortului, săpun, prosoape și câte un toiag la pomenile care urmează” (inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, județul Olt). După credințele populare din nordul

Transilvaniei și Moldova, cel care intră în contact cu apa funerară poate muri sau se pot face vrăji cu ea, în consecință „scaldă se leapădă la o margine de hotar”, „se îngroapă cu obiectele folosite la toaleta decedatului”, „se dădea pe o apă curgătoare” sau „se vărsa după casă pentru a nu mai muri și altcineva din casa respectivă” [4, p. 374].

Apa funerară este, pe de o parte, impură, aruncată la „loc ferit”, iar pe de altă parte, pură, fertilizatoare, dusă la rădăcina unui pom fructifer. Noțiunea de impuritate, de necurățenie rituală, este relativă și este legată de sistemul social: ceea ce este impur în relație cu ceva, poate fi pur în relație cu altceva. Apa de la mort este impură și nefastă, pusă în relație cu ceilalți membri ai familiei și ai comunității, dar este „curată” și fastă atunci când este pusă în relație cu ideea de fertilitate [5, p. 147].

Apele, validându-și funcția lor cosmogonică, „ucid mortul”, anulând definitiv condiția sa umană [6, p. 154]. Apa este prezentă într-o serie de practici funerare care urmăresc să-l așeze pe cel care a trecut pragul către Lumina de Dincolo într-o nouă ordine și să-i asigure post-existența. Apa funerară dobândește o funcție cosmologică și magico-terapeutică; dizolvă trupul defunctului, anulează condiția umană a acestuia și ajută la dobândirea unui mod elementar de existență, în așteptarea re-venirii sale în circuitul cosmic sau al eliberării definitive de planul teluric.

Veșmintele noi cu care este îmbrăcat mortul sunt simbol al vieții noi și al nestrăcaciunii de care se va desfăta nu peste mult timp. Cu prilejul îmbrăcării, mortul primește banul pentru plata vămilor văzduhului, acesta fiind pus în gură sau între degete, găurit și legat cu ață de degetul mic, înțepenit în crăpătura toiagului. Obolul, alături de apă, lumină, colaci etc., reprezintă un element indispensabil sufletului în încercarea lui de a depăși toate obstacolele; banii sunt băgați în buzunare, puși în sicriu, aruncați peste mort – la odihnele acestuia pe drumul cimitirului sau în groapă.

După primenirea mortului cu haine noi, trupul acestuia se așază pe pat sau pe masă, cu picioarele spre ușă, semn că va pleca într-o călătorie. De aici și blestemul cu moartea: *Vedea-te-aș cu picioarele înainte!* Se pregătește sicriul, se așterne cu pânză curată, nefolosită și împodobită cu panglici lungi, de culoare roșie și albastră, și se pune o pernă pentru căpătâi. Se așază trupul mortului în sicriu, cu mâinile încrucișate pe piept. În sicriu, cei apropiați vor introduce anumite obiecte care constituie instrumentarul magico-ritualic. Înhumarea defunctului cu anumite obiecte de care a fost strâns legat în activitățile sale cotidiene aparține substratului mitico-magic străvechi, de largă circulație în folclorul românesc. Pe pieptul răposatului se așază un disc făcut din lumânări – *statul*, care se aprinde la unul dintre capete și care reprezintă „firul vieții” [16, p. 170].

Acesta are lungimea mortului, o formă spiralată cu un capăt vertical, care se va aprinde acasă și în biserică, în timpul slujbei: „Mai demult, statul, lumâ-

narea de mărimea mortului, îl făcea o femeie bătrână care se ocupa de ale mortului din ceară curată de albine pe o sfoară de cânepă de lungimea mortului. Statul este așezat ca un colăcel pe pieptul mortului lângă mâinile încrucișate și se aprinde când vine popa să citească de ieșirea sufletului, când vine să-l ia de acasă popa pe mort în ziua înmormântării și în biserică în timpul slujbei. Pe măsură ce arde, se desface din el. Se ridică de pe pieptul mortului și se dă femeii care tămâie să-l aprindă la mormânt 40 de zile. De stat trebuie să ai mare grijă, să nu-l ia femeile că fac vrăji cu el. Tot vrăji fac și cu *pedica mortului*, o sfoară groasă roșie cu care se leagă picioarele mortului. Picioarele mortului se dezleagă când spune popa în biserică, sfoara se rupe și se lasă în tron” (inf. Maria Rădulescu, localitatea Bălcești, județul Vâlcea).

În clipa imediat următoare ieșirii sufletului, răposatul este privegheat de apropiați. Jocul este cel care asigură interacțiunea între toate treptele și formele devenirii. Acest lucru este posibil cu atât mai mult, cu cât orice joc asigură comunicarea directă cu strămoșii mitici, cei care au un rol determinant în realizarea transformării, dar mai ales în consfințirea acesteia.

Veghea are în vedere contracararea maleficului, somnul fiind favorabil forțelor oculte, conform mentalității de tip folcloric. Participanții la starea de veghe îndeplinesc rolul păzitorilor mitici, reprezintă acele bariere împotriva eventualelor influențe negative, fiind, în același timp, și garanții conștientizării totale a acțiunii în curs de desfășurare.

Timp de două nopți (sau una) se face priveghi „ca să nu lăsăm mortul singur și să fim alături de cei ai casei în clipele grele”, „să mai vorbim cu mortul pentru ultima dată” sau „să mai descrețim frunțile, mai rădem căci *Nu există nuntă fără plâns și moarte fără răs*. Noaptea nu-l mai plângem pe mort, ca să nu-i încurcăm drumurile” (inf. Ecaterina Neagu, localitatea Pârșcoveni, județul Olt). Actul privegherii pune în valoare, pentru întâia dată de la deces, solidaritatea comunitară sau, altfel spus, socializarea morții: „Rude, prieteni și vecini, de cu seară, se adună la casa mortului, la priveghi. Nu se cheamă, vin neinvitați. Se stă până către dimineață. Li se oferă o gustare și ceva de băut. Se povestesc întâmplări cu cel ce zace în fața lor în tron, se vorbește despre morții din sat care au plecat în ultimul timp. Se mai fac și glume” (inf. Elisaveta Buneci, localitatea Blahnița de Sus, județul Gorj). Ca și în alte regiuni ale țării, priveghiul este o manifestare ritualico-magică complexă [2, p. 61] ce conduce la integrarea răposatului în marea familie a moșilor și strămoșilor. Priveghiul trebuie să aibă loc după apusul și înainte de răsăritul soarelui, când spiritele malefice încearcă luarea în posesie a corpului defunctului. Căderea nopții semnifică „o revenire la indeterminare și la haos; e momentul epifaniei forțelor malefice” [8, p. 399]. În ipostazele arhaice ale priveghiului, o importanță deosebită o avea focul purificator.

Secvență importantă în cadrul ceremonialului funerar, cântecul ritual funerar este un scenariu al unui

ritual normat care presupune o instituționalizare, actori (performeri) specializați, fapt ce îi conferă un accentuat caracter social în interiorul societății. În planul tradiției românești, cântecul ritual funerar cunoaște două manifestări: *Cântecul Zorilor* și *Cântecul Bradului*, performarea lor fiind restrictivă, reducându-se la o arie geografică ce cuprinde Oltenia de Nord-Vest, Banatul de Munte, Țara Hațegului, Ținutul Pădurenilor (Hunedoara), bazinul Mureșului Mijlociu cu prelungiri pe văile Ampoiului și Arieșului Mare.

Cât timp mortul stă în casă, aproape tot satul se perindă la el, aducând lumânări și flori, atât pentru sufletul defunctului, cât și pentru sufletele morților lor. Femeile venite la mort îl vor jeli, putând transmite, prin cel ce pleacă, mesaje către cei de Dincolo. În aceste jeli li se transmit informații celor morți despre viața celor rămași, despre greutățile și împlinirile pe care le-au trăit. Seara se săvârșesc mici slujbe funerare, citindu-se din *Sfânta Evanghelie* fragmente referitoare la Învierea Mântuitorului și la arătările Sale după Înviere.

Scoaterea tronului din casă, punctul culminant al scenariului morții, este însoțită de unele practici prin care se simulează rămânerea în casă și în familie „a norocului casei”: sicriul este așezat pe prag și, de trei ori, se simulează tragerea lui și spre exteriorul și spre interiorul casei, rostindu-se: *Tragem noi de dumneata, ca să nu tragi dumneata de noi!*

După cum menționam la începutul acestei prezentări, numeroasele tradiții practicate la înmormântare, evident anterioare creștinismului, se regăsesc și astăzi în mediile tradiționale românești. Una dintre aceste practici cu un conținut magico-religios, care prezintă pentru cercetător un interes aparte, este spargerea rituală a unei oale goale sau umplută cu apă ori cenușă, de către o rudă apropiată repusatului, pe locul morții sau pe pragul casei. În gândirea magică, modelarea și spargerea oalei de pământ sunt asociate cu nașterea și moartea omului. Prin spargerea rituală, oala redevine ceea ce a fost, lut, și se întoarce de unde a venit, în Pământ. Tot așa și trupul omului, separat de suflet, ajunge în Pământ și se identifică cu acesta.

În scenariul ceremonialului funerar, în spațiul investigat, importante sunt și cele trei, nouă, douăsprezece sau douăzeci și patru de opriri (numite și odihne, popasuri, stări) care se fac, de obicei, la casa mortului, la troițe, la răscruci de drum, la trecerea peste un pod, unde se aruncă monede, peste spate, de către cei apropiați mortului. După cum se poate observa, locurile unde se efectuează aceste opriri nu sunt deloc întâmplătoare. La nivelul mentalului popular, răscrucea este locul de acțiune al duhurilor malefice, ceea ce justifică cerința comunității ca opririle rituale să fie respectate. De asemenea, trecerea de pe un mal pe celălalt înseamnă și trecerea de la pământ la cer, de la starea omenească la cea supraomenească, de la contingentă la nemurire, de la lumea sensibilă la cea suprasensibilă [10, p. 79].

După ce se încheie slujba religioasă în biserică, cei

prezenți la înmormântare își iau rămas bun de la defunct și se pornește spre groapă: „Se pune tronul pe două funii de către gropari, se așază paralel cu groapa, preotul citește „ectenă pentru morți”, i se face *Veșnica pomenire*, se acoperă mortul și se stropește pe piept sub formă de cruce de către preot cu ulei amestecat cu vin. Se pune capacul, se bat cuiele în sicriu, se pune o pânză albă peste tron, se coboară sicriul în groapă. Când îl bagă în groapă, apropiații îl bocesc cel mai tare. Preotul pe o mistrie sau lopată ia pământ și-l aruncă în groapă rostind: *Al Domnului este pământul și plinirea lui, lumea și cei ce locuiesc într-însa*. Preotul face semnul Sfintei Cruci peste groapă. Rudele aruncă câte o mână de pământ în mormânt peste tron spunând: *Să-i fie țărâna ușoară*, mai aruncă flori și bani ca să-și plătească vămile pe unde merge. Se astupă groapa cu pământ de către gropari. Se dă de pomană, peste groapă o găină groparului care a început groapa” (inf. Georgeta Dumitrașcu, localitatea Prejoi, județul Dolj). Găina este călăuză a sufletului pe lumea de dincolo, „merge înaintea sufletului tot scormonind și chemând, ca și când ar avea pui mici și-n chipul acesta conduce ea sufletul până la poarta raiului” [12, p. 332].

Obiceiul de a pune la căpătâiul mortului un stâlp și (sau) o cruce de lemn amintește de practica preistorică de întemeiere a adăpostului funerar, mormântul, prin practica magică a bătutului parului sau stâlpului. Stâlpii sunt așezați pe mormânt în ziua înmormântării, imediat după ce se astupă groapa, unde rămân până sunt distruși de intemperii vremii. Construcția acestora este diferită în ceea ce privește morfologia artistică, înălțimea, secțiunea și aspectul inscripțiilor plasate pe ele. Toate informațiile mai vechi sau mai noi îngăduie conturarea unei perioade de timp, cuprinse între ziua înmormântării și cei șapte ani de la deces, când crucea este fixată la mormânt, în locul sau alături de stâlp.

Fiecare participant se spală, la cimitir sau acasă, cu apă pe care o aruncă peste cap, pentru a nu-i bântui moartea. Această spălare a mâinilor nu ține de igienă, ci dezvăluie ideea de purificare. Spălarea pe mâini face parte din seria de secvențe rituale care au rolul de a (re)echilibra comunitatea în urma acestor traume: oamenii au certitudinea separării de spectrul morții.

În scenariul ceremonialului funerar, un loc important îl ocupă pomana [13, p. 85-95]. Prin acțiunea de participare la această secvență rituală se manifestă dorința participanților de a rezolva starea de dezechilibru produsă în cadrul comunității prin pierderea unui membru al ei. Grija pentru cei apropiați ai noștri decedați, dar mai ales datorită de a ne ruga pentru ei și de a însoți slujba și de acte de milostenie, constituie o preocupare firească a fiecăruia. Ea se bazează pe credința potrivit căreia actul ritual al oferirii pomenii, dimpreună cu rugăciunea pentru cei adormiți contribuie la îmbunătățirea situației în care se află cei trecuți în Lumea de Dincolo până la judecata viitoare, după ce fiecare a fost rânduit, provizoriu, după starea cu care a ieșit din

viață, la loc de fericire sau de osândă, ca urmare a Judecării particulare [15, p. 260].

În spațiul investigat, la trei zile de la constatarea decedului (ziua înmormântării celui răposat), se așază în curtea casei, înainte sau după venirea de la cimitir, „o masă mare” la care participă aproape tot satul. Mâncarea, sfințită de către preot, este adusă la masă de „alergători”, în străchini de pământ, castroane sau farfurii, pentru fiecare participant în parte. În afară de pomana din ziua înmormântării se vor face pomeni celui mort la trei zile după moarte, la nouă zile după moarte, la patruzeci de zile sau șase săptămâni, la șase luni și la un an. Pomenirile continuă anual până la șapte ani, când are loc ultima pomenire de acest gen, cifra șapte fiind considerată număr sfânt, amintind de cele șapte zile ale creației.

Alimentele au ele însele valori magico-rituale pentru că trimit la ideea de sacrificiu. Este vorba despre sacrificiul bobului de grâu pentru a prepara colacul, dar și coliva care simbolizează credința în nemurirea sufletului, deoarece, așa cum bobul de grâu trebuie să cadă în pământ și să putrezească pentru a da un nou colț, așa și trupul omului va elibera sufletul spre o nouă existență numai după ce se preface în elementele din care a fost creat.

Colacii rituali din arealul cercetat, de largă circulație în Oltenia, se particularizează ca elemente etnografice de o vechime destul de mare; cei în *formă de S*, cei în *forma cifrei opt*, cei în *formă rotundă* și, nu în ultimul rând, cei în *formă de floare*, dobândesc o importanță deosebită. Compararea acestor forme de colaci rituali cu cele înfățișate pe vasele de cult din perioada neolitică, cu cele reprezentate la traci și daci, pe arme sau pe obiecte de cult, a permis identificarea unor elemente din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre. Colacul în *formă de X* se întâlnește pe statuile de cult din neolitic. Crucea în X, cel mai cunoscut element de creștere în lemn, de la noi, a fost, inițial, străvechi element uranic oriental, adoptat de creștini sub forma chrismonului cu două inițiale grecești ale lui Iisus Hristos.

Coliva este ofrandă rituală ce se aduce pentru sufletele morților la soroacele rânduite pentru pomenirea acestora. Acest element, nelipsit în cadrul slujbelor de pomenire, este chemat să mențină legătura dintre cei vii și cei morți, dintre Lumea de Aici și Lumea de Dincolo; semnificația acesteia constă în mărturisirea credinței în nemurire și înviere. Simbolismul colivei vine să reîntrească o imagine cât mai clară a existenței omului pe pământ și în Cer.

Tămâierea mormintelor și a ofrandelor pentru cei morți este un ritual străvechi, pe care credincioșii îl practică cu adâncă pioșenie și participare sufletească. Momentul de concentrare maximă, când tămâia dobândește o mare bogăție de sensuri, este cel al tămâierii mormântului, dimineața, timp de patruzeci de zile de la survenirea decedului.

La șase săptămâni se sloboade apa sau izvorul la râu sau fântână, unde sunt aduse și celelalte obiecte ri-

tuale – colacii, coliva și vinul – sacramele de prim rang în viziunea creștin-ortodoxă. Complexul gestual se încheie prin scoaterea a 44 de găleți de apă, pe malul unei ape curgătoare, sub supravegherea femeii adulte care face slobozirea, și este consacrat prin „mărturia” unui băiat, pe alocuri doi.

Ceea ce am încercat să demonstrăm în rândurile de mai sus este faptul că oamenii conștientizează ideea că, odată cu moartea trupului viața nu se termină, sufletul fiind cel care își continuă existența și în Lumea de Dincolo. De fapt, dacă reflectăm la grija și atenția pe care o aveau oamenii din vechime față de trupul lipsit de viață, la ofrandele aduse morților în timpul înmormântării, dar și în perioada de doliu, nu putem să nu observăm existența unei astfel de credințe încă de atunci.

Referințe bibliografice

1. Berdan L. Fețele destinului. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1999.
2. Bilțiu P. Ceremonialul funebru în Vrancea (Contribuții). În: Memoria Ethnologica, 2013, nr. 46-47.
3. Chevalier J. Gh. A. Dicționar de simboluri. Vol. II. București: Editura Artemis, 1995.
4. Ciubotaru I. H. Cadrul etnografic al cântecului funerar pe Valea Șomuzului Mare. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, 1978. Vol. X.
5. Douglas M. Purity and Danger. London-New York, Routledge and Kegan Paul, 2001.
6. Eliade M. Tratat de istorie a religiilor. București: Editura Humanitas, 1992.
7. Evseev I. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara: Editura Amarcord, 1994.
8. Evseev I. Enciclopedia simbolurilor religioase și arhetipurilor culturale. Timișoara: Editura „Învieria”, 2007.
9. Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român. Ediție îngrijită de Iordan Datcu. București: Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995.
10. Guénon R. Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Paris, 1929.
11. Kernbach V. Dicționar de mitologie generală. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
12. Marian S. Fl. În mormântarea la români. Ediție nouă de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilușiu. București: Editura „Grai și Suflet”, 1995.
13. Ilin-Grozoiu L.-M. The funeral feasts – remembering of the deceased. Special regard on Oltenia. In: Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor”, 2011, nr. XII.
14. Ilin-Grozoiu L.-M. Concepte, credințe și tradiții previn nemurirea sufletului și cultul morților. Craiova, Editura Universitaria. București: Editura Pro Universitaria, 2014.
15. Necula N. D. Tradiție și înnoire în slujirea liturgică. Vol. 3. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004.
16. Safta Gh. Îndrumar liturgic. Târgoviște, 1999.
17. Văduva O. Sacrificiul animalier. Dimensiuni spirituale. În: Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, serie nouă, tom 5, 1994.
18. Văduva O. Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești. București: Editura Enciclopedică, 1996.

Informatori

- Luță Maria, 84 de ani, localitatea Stoicești, județul Dolj, 2015.
- Bumbăcescu Cornela Daniela, 43 de ani, localitatea Busu, județul Dolj, 2016.
- Văduva Ioana, 82 de ani, localitatea Bărboi, județul Dolj, 2016.
- Bogdan Georgeta, 81 de ani, localitatea Grecești, județul Dolj, 2016.
- Pescaru Teodora, 49 de ani, localitatea Cioroiu, județul Olt, 2013.
- Rădulescu Maria, 65 de ani, localitatea Bălcești, județul Vâlcea, 2013.
- Neagu Ecaterina, 54 de ani, localitatea Pârșcoveni, județul Olt, 2014.
- Buneci Elisaveta, 87 de ani, satul Blahnița de Sus, județul Gorj, 2015.
- Georgeta Dumitrașcu, 55 de ani, localitatea Prejoi, județul Dolj, 2013.

Loredana-Maria Ilin-Grozoiu (Craiova, România). Doctor în istorie, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor” al Academiei Române.

Лоредана-Мария Илин-Грозою (Крайова, Румыния). Доктор истории, Институт социально-гуманитарных исследований им. К. С. Николаеску-Плопшор Румынской Академии.

Loredana-Maria Ilin-Grozoiu (Craiova, Romania). PhD in History, „C. S. Nicolaescu-Plopsor” Institute for Studies in Social Sciences and Humanities of the Romanian Academy.

E-mail: lorelayy2007@yahoo.com

Ludmila MOISEI

PROMOVAREA IDENTITĂȚII CULTURALE PRIN VALORIFICAREA ORNAMENTELOR NAȚIONALE

Rezumat

Promovarea identității culturale prin valorificarea ornamentelor naționale

În contextul globalizării, promovarea identității culturale reprezintă o strategie prioritară a țării noastre. Scopul acestui articol este de a releva importanța ornamenticii țesăturilor, atât ca mod de decor, cât și ca sursă de identitate culturală. În cadrul articolului, autorul insistă asupra evidențierii și valorificării identității culturale prin ornamentele de valoare națională, care, alături de țesături, devin semne, simboluri identitare pentru țara noastră.

Cuvinte-cheie: ornament, identitate culturală, globalizare, țesături tradiționale.

Резюме

Развитие культурной идентичности посредством продвижения национального тканого орнамента

В контексте глобализации сохранение и развитие культурной идентичности является одной из приоритетных стратегий нашей страны. Цель данной статьи состоит в том, чтобы подчеркнуть важность тканого орнамента в качестве украшения и как источника культурной идентичности. В статье автор проводит мысль о необходимости выявления и оценки культурной идентичности посредством орнаментов как национальных ценностей, которые наряду с тканями становятся знаками, символами идентичности страны.

Ключевые слова: орнамент, культурная идентичность, глобализация, традиционные ткани.

Summary

Development of cultural identity through the promotion of national woven ornament

In the context of globalization, the promotion of cultural identity is a priority strategy of our country. The purpose of this article is to emphasize the importance of the fabric ornamentation, both as decoration and as a source of cultural identity. In the article, the author insists on highlighting and valuing the cultural identity through the national value ornaments, which along with the fabrics become signs, symbols of identity for our country.

Key words: ornament, cultural identity, globalization, traditional fabrics.

Cultura Republicii Moldova văzută în plinătatea manifestărilor sale are în epicentru valori culturale tradiționale consacrate de veacuri. În contextul construirii și afirmării identității culturale, ele devin simboluri em-

blematic. Este de datoria cercetătorilor de a identifica și a interpreta aceste simboluri perpetuate în diferite limbaje ale culturii. Mai ales că, în era globalizării, este nevoie de schimbarea percepției, de schimbarea viziunilor asupra unor fenomene care ne reprezintă societatea, ne definesc caracterul, ne ilustrează umanitatea și cultura. Din palmaresul cultural global face parte și tradiția textilelor ornamentate, embleme culturale, surse de identitate culturală aflate între două confluente (valorile trecutului și tendințele prezentului), valori care coexistă în beneficiul creației contemporane. De altfel, pentru creatorii contemporani, tradiția reprezintă un teren fertil, un teren inestimabil ce merită explorat în permanență, iar inovația reprezintă calea prin care își poate valorifica creativitatea. Poziția artistului în acest context reprezintă și puterea de a se inspira din experiența trecutului, posibilitatea de a explora felul în care a fost adoptat un motiv, dar și conotațiile simbolice cu care sunt încărcate aceste produse (în cazul nostru este vorba de țesături). Cunoașterea acestora este fundamentală pentru un creator care dorește să valorifice experiențele istoriei în propria creație.

În această ordine de idei, se simte necesitatea de a ne imagina cum ar fi arătat lumea dacă omul nu ar fi descoperit fibra, firul, împletitul, țesutul, dacă nu le-ar fi încărcat cu semne, simboluri și semnificații? Cu siguranță, astăzi eram cu toții mult mai goi și săraci, pentru că în mod logic, trebuie să ne întrebăm, fără să ne abatem de la o serie de raționamente, care a fost motivul pentru care omul a inventat țesătura și arta de a decora? Indiferent de motivele utilitare sau estetice, cert este faptul că, pe parcursul istoriei, țesăturile încărcate cu simboluri și semnificații au devenit oglinzi ale timpului și ale societății în care au fost create.

După cercetătorul John Gilow, prin ornamentica textilelor „se poate citi istoria lumii, nașterea civilizațiilor, căderea imperiilor” [7, p. 78] ca mărturisitori ai geniului uman și ai existenței unei conștiințe colective, teorie demonstrată după mai multe secole și de psihologul elvețian C. G. Jung. Așadar, remarcăm rolul ornamenticii ca sursă de identitate culturală a unui popor, care, printre altele din perspectiva estetic-psihologică, manifestă și o funcție artistico-utilitară. Această funcție a fost pe deplin argumentată de esteticianul M. Kagan: „...operele de artă care îmbină acțiunea artistică asupra omului cu funcția utilitară posedă o anumită dialectică internă specifică. Forța acțiunii lor constă în faptul că oamenii sunt supuși „iradierii” artistice chiar în timpul procesului activității lor practice, ceea ce face ca aceasta să se însuflețească, să se organizeze și să se activeze,

dobândind stimuli emoționali suplimentari și transformându-se dintr-o obligație într-o bucurie” [8, p. 63]. De altfel, ideea *iradierii artistice*, prin dobândirea stimulilor emoționali, se regăsește atât în mentalitatea colectivă (fapt confirmat în baza cercetărilor de teren), cât și în argumentele meșterilor populari, care recunosc că majoritatea ornamentelor transmit emoții, nostalgii, sentimente, atitudini, bucurii legate de anumite evenimente.

Toate acestea au creat premisele necesare, astfel încât ornamentica țesăturilor a devenit astăzi un domeniu de cercetare interdisciplinar la care participă specialiști din diferite domenii: etnologi, folcloriști, geografi, sociologi, istorici, arhiviști. Țesăturile tradiționale de interior (scoarțe, lăicere, păretare, ștergare ș.a.), prin gradul înalt de utilitate, prin funcția decorativă, dar mai ales prin ornamentica specifică, reprezintă piese ale patrimoniului cultural, surse de identitate culturală și mijloc de comunicare interculturală.

Contribuția acestor țesături la configurarea și funcționarea constructelor identitare este una remarcabilă și se cere a fi relevată. În acest sens vom veni cu câteva argumentări.

Fiecare ornament (geometric, fitomorf, antropomorf, avimorf, zoomorf, cosmomorf ș.a.) nu a fost plasat întâmplător în câmpul țesăturii. Prin ele strămoșii noștri au transmis cele mai profunde mesaje simbolico-metaforice ce exprimă relațiile cu comunitatea, cu cerul, cu întreg universul. Ei au perceput astfel un model al lumii, un univers personal, creat prin aplicarea tradiției și valorizat cu ajutorul ei. De aceea, noi, cei de astăzi, avem misiunea de a pătrunde în tainele acestei comunicări, pentru a putea promova acele valori prin care înaintații noștri se identificau în societate. Comunicarea cu motivele decorative este posibilă grație uneia dintre calitățile esențiale ale esteticii ornamentului – plastica, care, așa cum a definit-o istoricul de artă francez E. Faure, „este un limbaj, și chiar mai mult decât se crede, este un mod de a vorbi, fiindcă este un mod de a gândi. Ea poate exprima idei și relații de idei pe care sculptorul sau pictorul ar fi cu totul neputincios să le traducă prin cuvinte” [4, p. 180]. Grafia plastică reprezintă astfel un mijloc special de ilustrare a potențialului spiritual al unui popor, care, împreună cu graiul și scrisul, cu muzica și dansul, codifică sinteza gândirii și simțirii sale. În afară de aceasta, ea este un mod de a demonstra interdependența dintre gândire și limbaj, dintre abstract și real, dintre codificat și decodificat. Indiferent de modul de exprimare sau tipul ornamentului, fiecare decorație descinde dintr-un arhetip și are o semnificație simbolică produsă de inconștientul uman. Încercarea de a descifra anumite semnificații simbolice ale ornamentelor a fost mereu în atenția comunității științifice. Pe lângă cercetătorii simbolurilor, recunoscuți de comunitatea științifică, merită atenție și abordarea plasticianului, critic de artă și publicist Gh. Mardare cu privire la fenomenul imaginativului. După Gh. Mardare, „fenomenul imaginativului fie pornește din zona

subconștientului și intuiției artistice, fie se bazează pe logica uitată a unor metamorfoze de natură morfologică concretă” [9, p. 49]. Referindu-ne la ultima, considerăm necesară reluarea experienței artistice milenare, care presupune stabilirea ierarhiei expresivității imaginativului în evidențierea modului de descifrare a conținuturilor semantice ale motivelor decorative. Conform cercetătorului, această ierarhie constă din câteva etape bine determinate: se descifrează conținutul semantic al fiecărui motiv din ansamblul decorului; se verifică gradul de înrudire ideatică, corelația simbolurilor constitutive; se determină ordinea ierarhică a simbolurilor, ceea ce permite evidențierea laitmotivului imaginativ; se studiază particularitățile morfologice ale fiecărui simbol în parte, precum și ansamblul decorativ în întregime.

Așadar, procesul de descifrare a motivelor ornamentale implică anumite etape, iar complexitatea acestui proces se explică prin faptul că, pe lângă esteticul motivului ornamental, fiecărei țesături cu rol decorativ i s-ar putea atribui și rolul unei cărți cu imagini de mare putere simbolică. Cunoșteau semnificația imaginilor și acei care le țeseau, și acei care beneficiau de obiectele țesute. În prezent, deși puțini dintre contemporani cunosc și aplică ierarhia de descifrare a ornamentelor, totuși atractivitatea țesăturilor nu scade, dimpotrivă, devine mai puternică, ele fiind agreate de tot mai mulți oameni ca semne identitare ale culturii. Acest fapt se explică prin faptul că ele emană energii pozitive, sunt agreabile, reconfortează și, în același timp, rămân mereu enigmatice, menținând firul comunicării între mai multe generații sau, așa cum ne mărturisesc actanții sociali din cadrul cercetărilor de teren, țesăturile păstrează spiritul timpului în care au fost țesute, dar și căldura mâinilor celor care au creat obiectul.

Țesăturile decorative tradiționale au un stil inconfundabil, determinat de tematica, expresia artistică, înscrierea în registre decorative, stilistica și cromatica motivelor ornamentale. Conform cercetătorului V. Buzilă, însăși aranjarea țesăturilor în cadrul interiorului țărănesc, specific doar poporului nostru, formează un microunivers [2]. Astfel, lăicerele și laturile alese, alesăturile în vrăste erau destinate acoperirii pieselor de mobilier. Cergile, țesăturile mițoase aveau aceleași funcții, servind și ca învelitori. Potrivit cercetătoarei, decorul acestor piese este organizat în așa mod încât să fie perceput din perspectiva orizontalei. El constă din forme geometrice foarte diferite, unite în diverse motive complexe, încât ar putea corespunde unui început al modelării suprafețelor țesăturilor în limbaj geometric. Urmărind geometrismul acestor țesături, liniile zigzagate, spiralele de diferite configurații dispuse pe laturile lungi, dar și modul cum sunt înscrise în registre perpendiculare pe marginile lungi, aceste motive principale, în alternanță cu vrăste (dungii) de diferite culori, trimit la semnificația apei. Ca urmare, putem conchide că lăicerele, laturile alese, alesăturile în vrăste/poduri corespund primului registru al împărțirii lumii pe ver-

ticală, subpământului.

Pe pereți, în imediata apropiere a mobilierului erau atârinate de jur-împrejur păretarele alese, cu un decor diferit de cel al pieselor așternute. În decorul acestora predominau motivele geometrice și cele vegetale. De cele mai multe ori, păretarele aveau doar marginea de sus, formând astfel împreună cu țesăturile așternute pe piesele de mobilier un întreg decorativ. Deasupra păretarelor erau amplasate scoarțele. Acestea organizează suprafața pereților, dimensionând spațiul prin intermediul decorului. Motivele acestora sunt aerate, dinamice, încât fortifică spațialitatea. În anumite localități, tot la nivelul pereților, dar în unghere, erau atârinate ungherarele ce se plasau sub icoană. Respectiv, motivele lor principale erau cele religioase (cununiile, crucea ș.a.).

Din perspectivă semiotică, păretarele, scoarțele și ungherarele modelau registrul terestru al microuniversului reprezentat de interiorul locuinței. Ca să conturăm întregul univers al locuinței marcat de covoare, trebuie să precizăm că în localitățile din nordul Republicii Moldova aceste țesături din lână sunt etalate și în registrul ei superior. Grindarele sau cordarele sunt înguste, având motive mici, preponderent geometrice. Prin urmare, această cuprindere spațială a țesăturilor a stimulat dezvoltarea unui fond bogat de motive semnificative, valorificând plenar toate clasele de ornamente tematice cunoscute de creația tradițională: geometrice, vegetale, zoomorfe, avimorfe, antropomorfe, religioase, sociale, scheomorfe.

Demnă de remarcat este apartenența covorului la spațialitate, indiferent că este *lăicer, păretar sau scoarță*. Apartenența covorului la spațialitate este evidentă prin forma lui. Conform cercetătorilor Jean Chevalier și Alain Gheerbrandt, în sistemul de reprezentări specifice spațiului european, formele pătrate și dreptunghiulare trimit la simbolismul pământului [3]. Respectiv, remarcăm că și câmpul negru al covorului semnifică ideea de pământ luat în posesie culturală de la natură, semnifică parcela de pământ „prelucrat” în funcție de starea sufletească și de potențialul creativ al posesorului.

În această ordine de idei, relevăm faptul că țesăturile ornamentate au atins această sincronizare perfectă datorită vechimii cu care este practicat țesutul în spațiul nostru, datorită priorității acestui limbaj plastic în comunicarea socială, dar și faptului că prin ele se menține tradiția, în ele se regăsește identitatea noastră culturală.

În prezent, etnologii din Republica Moldova insistă asupra evidențierii și valorificării identității culturale prin ornamentele de valoare națională [1], care, alături de țesături, devin semne, simboluri identitare pentru țara noastră. Printre acestea enumerăm: *busuiocul, stejarul, vița-de-vie, arborele lumii, cocostârcul, cucul, cocoșul, romburile, figurile antropomorfe, hora* ș. a. În cele ce urmează vom veni cu câteva detalii care explică motivul pentru care aceste ornamente tind a deveni simboluri ale identității culturale și naționale. Omniprezente în cultura națională sunt florile. Se întâlnesc

în credințele și obiceiurile cu referire la cele două mari cicluri: ciclul calendaristic și ciclul vieții. Majoritatea practicilor și credințelor cu implicarea florilor sunt legate de cultivarea pământului, de străvechiul cult al fertilității și fecundității, atestat în spațiul carpato-danubian. În structura obiceiurilor tradiționale se întâlnesc flori binecuvântate, benefice. Acestea erau folosite de către țărani pentru a prognoza vremea, a estima recolta anului viitor, a asigura și a proteja sănătatea familiei și sporul în gospodărie. Prezintă interes florile utilizate în obiceiurile de naștere, nuntă și înmormântare, în scopuri augurale, de inițiere, apotropaice și premaritale. Una dintre aceste plante sacre și purtătoare de noroc, întâlnită în ornamentica tradițională și propusă de a fi acceptată ca simbol identitar, este busuiocul. Busuiocul a făcut parte din bogatul tezaur cultural al strămoșilor noștri, este o plantă mitică și centrală în universul simbolic tradițional. Fiind cea mai îndrăgită și mai cântată floare a poporului român, este considerată plantă sacră inspirată din viața religioasă. Busuiocul, fiind multifuncțional, îl regăsim în viața laică și religioasă, îl regăsim atât în ornamentica tradițională, cât și în cadrul obiceiurilor de familie, obiceiurilor calendaristice (se pune în scaldă rituală după botez a copilului, cu busuioc se împodobeau coarnele boilor și a plugului purtat de urători, se folosește în cadrul obiceiurilor de Bobotează ș. a.). Conform informatorilor, busuiocul reprezintă legătura omului cu valorile spirituale. Indiferent de locul utilizării, simbolizează belșugul, dragostea și norocul în familie, simbol al fidelității și relațiilor de lungă durată. Tot din categoria motivelor fitomorfe evidențiem stejarul, vița-de-vie, arborele lumii (întruchipat în brad). În tradiția românească, stejarul este considerat copac național – simbol al puterii, vigrii, bărbăției. În ornamentica țesăturilor se întâlnește nu atât copacul, cât frunza acestuia. Vița-de-vie, ca și măslinele la alte popoare, este un „arbore mesianic”. În arta bisericească, vița-de-vie alături de spicul de grâu reprezintă simbolul lui Hristos. Conform mentalității tradiționale, vița-de-vie este considerată simbol al vieții veșnice, deoarece trebuie să ajungă sub pământ, să fie îngropată, pentru ca să învie și să crească din nou [6]. Un alt ornament național prin care se promovează identitatea culturală este bradul, perceput ca simbol al vieții veșnice, al tinereții și vigrii. În mentalitatea tradițională are valențe de pom al vieții. Conform *Dicționarului de simboluri*, însuși arborele, prin esența sa, reprezintă simbolul vieții în continuă evoluție, evocă verticalitatea și înlesnește comunicarea între cele trei niveluri ale cosmosului: cel subteran – prin rădăcini; suprafața pământului – prin trunchi și crengile de jos; înaltul – prin ramurile dinspre vârf, atrase de lumina cerului [3].

Dintre motivele avimorfe, embleme ale identității culturale, care se regăsesc și în ornamentica țesăturilor, sunt: cocoșul, cucul, cocostârcul. Cocoșul reprezintă simbolul solar al bărbăției, dar și al slăbiciunii, purtător

de noroc, victorios asupra întunericului, semn apotropaic [6]. Informațiile de pe teren ne oferă date precum că, dacă i se pune efigia pe ușă sau pe acoperișul casei, locuința este protejată împotriva duhurilor noptii. Cucul, în cultura tradițională, este considerat prevestitor al destinului, bucuriei și primăverii. Cocostârcul, de obicei, se întâlnește în broderii. În toate culturile este considerat pasăre augurală, este simbol de pietate filială, simbol al primăverii și armoniei familiale. Conform cercetătorului român I. Ghinoiu, este simbolul fertilității și abundenței, o pasăre-oracol care prevestește, printre altele, timpul [5].

Dintre reprezentările antropomorfe remarcăm figuri omenești, de obicei în straițe naționale. În acest context, ca motiv antropomorf, dar și social, evidențiem hora, care prin esența sa se potrivește perfect cu firea moldoveanului. Simbolizează expresia ritualului solar de fertilitate. Pe lângă cultul zeiței-mamă și cultul solar, hora exprimă o modalitate de înălțare spirituală colectivă. Conform informatorilor, hora este legată de comunitate, inițiere, apartenență și integrare: intrat în horă, trebuie să joci – să respecti ritmul, pașii și regulile în comunitate. Semnificațiile ei arhaice se evidențiază în contopirea harică a jucătorilor cu divinitatea tutelară prezentă, parcă, în centrul cercului. Constatăm astfel că hora devine încă un indiciu, că orice obiect, fenomen (vorbim de fenomenul horal) creat de colectivitate, este raportat la prototipul creat de divinitate [10].

Prin urmare, afirmăm cu certitudine că dimensiunea simbolică a ornamenticii țesăturilor este definitorie pentru modul de ființare uman și deci, implicit, pentru cultura în care și prin care omul se exprimă. Indiferent de modul de exprimare, indiferent de tipul ornamentului (geometric, concret, simbolic), fiecare decorație din câmpul țesăturilor, care descinde dintr-un arhetip, are o semnificație simbolică produsă de inconștientul uman, deoarece inconștientul colectiv comunică cu conștientul prin intermediul arhetipului. Structura simbolisticii ornamentale este astfel construită, încât un singur element poate constitui un text ornamental și mai multe simboluri ornamentale pot forma un singur text ce poate reconstitui întregul unui mesaj ideatic. Realitatea simbolică este încorporată în obiectul natural și, în același timp, aceasta manifestă o forță care îl depășește, în sensul că trimite la ideea întregului, fapt demonstrat de aranjarea țesăturilor în cadrul interiorului.

Țesăturile tradiționale, asemeni oricărui alt fapt cultural de mare vechime, au fost circumscrise în permanență criteriilor cosmice, religioase, sociale, etice, estetice ale comunității. Motivele ornamentale reprezentative, care au conferit caracter și expresivitate acestui gen de artă, dar și stilistica încorporării lor în compoziții și în ansamblul decorativ al întregului, sunt dovadă că tind să reprezinte universul (cosmosul, natura,

societatea), percepute și codificate în semne identitare cunoscute de întreaga comunitate.

Cunoscând esența motivelor ornamentale, ne cunoaștem istoria și ne promovăm identitatea culturală, ceea ce în contextul globalizării reprezintă o necesitate stringentă. Imaginile țesute exprimă cel mai fidel aspirațiile, idealurile estetice și morale ale societății tradiționale. Deși erau create prin munca cotidiană, sintetizând experiența artistică a multor generații, țesăturile tradiționale colportează în ele spiritul riturilor, ceremoniilor în cadrul cărora aveau să fie percepute ca opere artistice, rituale. Motivele lor urmează să fie interpretate din perspectiva formelor culturale de maximă concentrare simbolică, axată pe sistemul de valori și racordată perfect modelului lumii propriu acestei societăți.

Referințe bibliografice

1. Andrieș-Tabac S. Identitatea simbolică neoficială a Republicii Moldova. În: Akademos, 2011, nr. 1 (20), p. 131-138.
2. Buzilă V. Dimensiunile axiologice naționale și mondiale ale scoarței basarabene. În: Akademos, 2014, nr. 3 (34), p. 164-172.
3. Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Iași: Polirom, 1999. 1071 p.
4. Faure E. Istoria artei. Spiritul formelor, vol. I. București: Meridiane, 1990. 180 p.
5. Ghinoiu I. Zeița pasăre în panteonul românesc. În: Revista Clipa. Magazinul actualității culturale românești. București, 2014. <http://www.revistaclipa.com>. (vizitat 16.04.2015).
6. Gibson C. Cum să citim simbolurile. Introducere în semnificația simbolurilor în artă. București: Litera Internațional, 2010. 256 p.
7. Gilow J., Sentance B. World Textiles: A Visual Guide to Traditional Techniques. London: Editura Thames & Hudson Ltd, 1999. 345 p.
8. Kagan M. Morfologia artei. București: Meridiane, 1979. 165 p.
9. Mardare Gh. Manifestări ieratiche ale imaginației în decorul covoarelor vechi românești din Basarabia. În: Arta '94. Seria Artă plastică, 1994, p. 43-51.
10. Vulcănescu R. Fenomenul horal. București: Arhetip, 1995. 216 p.

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

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

Lyudmila Moisey (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: ludmillaturcan@yahoo.com

Lucian DAVID

PĂSTORITUL TRANSHUMANT ÎN CULOARUL RUCĂR-BRAN (ROMÂNIA)

Rezumat

Păstoritul transhumant în culoarul Rucăr-Bran (România)

Existența cadrului natural prielnic, varietatea reliefului și a solului, bogăția floristică a covorului vegetal și a rețelei hidrografice etc., corelat cu extensiunea pășunilor și fânețelor (România deține cea mai mare suprafață de pășuni și fânețe din Europa) au favorizat locuirea permanentă a Culoarului și dezvoltarea păstoritului, ce a pendulat între ocupație de subsistență și ocupație intensivă.

Cuvinte-cheie: Culoarul Rucăr-Bran, peisaj pastoral, cioban, stână, transhumanță.

Резюме

Отгонное пастушество на перевале Рукар-Бран (Румыния)

Благоприятные природные условия, рельефное и почвенное разнообразие, богатство флоры, развитая система рек и т. д. вкуче с обширными пастбищами и лугами (в Румынии самая большая площадь пастбищ и лугов в Европе) – все это способствовало развитию на перевале Рукар-Бран пастушеской цивилизации, которая занималась натуральной и интенсивной формами хозяйствования.

Ключевые слова: перевал Рукар-Бран, пастушеский пейзаж, пастух, загон для овец, отгонное животноводство.

Summary

Transhumant shepherding inside of the Bran Pass (Romania)

The favourable natural setting, the varied topography, the soil cover, the richness of vegetal species, the well-developed river system etc., correlated with the existence of extensive pastures and hayfields (Romania has the largest area of pastures and hayfields in Europe) have encouraged the development in the Rucăr-Bran Corridor of a pastoral civilization, which oscillated between subsistence occupation and intensive occupation.

Key words: Rucăr-Bran corridor, pastoral landscape, shepherd, sheepfold, transhumance.

Cadrul natural

Așezare și limite. Cu o poziție centrală în cadrul țării, Culoarul Rucăr-Bran este cuprins între 45°20'–45°30' latitudine nordică și 25°–25°30' longitudine estică și face parte din grupa Bucegi-Piatra Craiului, ce aparține Carpaților Meridionali, având o desfășurare pe direcția sud-vest – nord-est. Altitudinile întâlnite în

cadrul Culoarului variază între 600 și 1600 metri [3, p. 23], fiind alcătuit din culmi rotunjite și culoare de vale. Este mărginit în partea de nord de Țara Bârsei, la sud – Depresiunea Stoenești, la est de Munții Bucegi și Munții Leaota, iar la vest de Munții Piatra Craiului și Munții Iezer-Păpușa. În ceea ce privește atât limita de est, cât și cea de vest, nu există nicio îndoială, deoarece sunt clar exprimate în peisaj de abrupturile puternice ale masivelor limitrofe, care domină cu 500-800 m acest culoar depresionar intracarpatic.

Alcătuire geologică. Genetic, este o depresiune tectonică de scufundare individualizată în Mezozoic în urma mișcărilor de cutare, prin care s-au înălțat sinclinala Bucegi, Piatra Craiului și anticlinala Leaota. Fundamentul Culoarului este alcătuit din formațiuni petrografice dure, cristaline, peste care s-au acumulat, în mai multe cicluri, mai întâi formațiuni predominant calcaroase (calcare compacte sau stratificate, calcare recifale, marnocalcare cu intercalații de gresii și marne), apoi formațiuni detritice, alcătuite îndeosebi din conglomerate și gresii. Specific pentru Culoar sunt măgurile izolate (martori calcaroși) denumite „gâlme”.

Relieful. Peisajul are o desfășurare spațială variabilă, repetabil la nivel planetar, dar irepetabil sub toate aspectele lui caracteristice, având originalitatea sa (existența unui element care imprimă o notă dominantă) [1, p. 150]. Originalitatea acestui spațiu carpatic este dată de varietatea reliefului. Astfel, pot fi distinse: Culoarul Dâmboviței în sud și Platforma Branului în nord, separate în partea centrală de cumpăna de ape Giuvăla-Fundata, care desparte bazinul hidrografic al Dâmboviței de bazinul râului Turcu. În cadrul Culoarului Dâmboviței, nota specifică este dată atât de mulțimea bazinetelor depresionare de origine tectono-erozivă: bazinetul Dâmbovicioara, Podu Dâmboviței, Rucăr, cât și de relieful carstic, plin de pitoresc. Platforma Fundata corespunde nivelului superior al platformei brănene, cu aspect de măguri (gâlme sau „dâlme”, după denumirea locală) formate predominant din calcare. Platforma Branului situată la o altitudine cuprinsă între 800 și 1300m, prezintă o dublă înclinare, atât pe direcția principală SV-NE, cât și dinspre rama munților limitrofi spre axul central, constituit din interfluviul Drumul Carului. Deși, aparent, pare o platformă relativ uniformă, ici-colo izbucnesc măgurile calcaroase – „gâlmele”, care introduc o notă de spectaculozitate în relief, dominând cu circa 50-100 m nivelul acesteia.

Clima. Culoarului depresionar Rucăr-Bran se încadrează prin particularitățile sale, în climatul montan moderat, fiind influențat de masivele înalte ale Carpaților Meridionali. Regimul termic se caracterizează prin

valori medii anuale de 4-8° C, temperatura scăzând cu înălțimea: 7,2° C la Rucăr, 4,4° C la Fundata. Cantitățile medii anuale ale precipitațiilor cresc în directă concordanță cu hipsometria. Astfel, la Rucăr sunt de 810,9 mm, în timp ce la Fundata acestea ajung la 1020,9 mm. Interesant pentru fluxul turistic și transhumanță este durata medie a stratului de zăpadă. Dacă la Rucăr și Bran numărul de zile cu strat de zăpadă este 120-140 de zile, la Fundata rezistă 200 de zile [4, p. 26].

Rețeaua hidrografică. În Culoarul Rucăr-Bran, apele curgătoare alcătuiesc un veritabil păienjeniș, care, cu o tenacitate de invidiat, au ferăstruit munții, generând bazinete depresionare, dar și chei impunătoare de rară spectaculozitate. Apele curgătoare sunt reprezentate de râul Dâmbovița, care drenează partea centrală și de sud a Culoarului și Râul Turcu care se scurge către Depresiunea Brașov.

Vegetația. Varietatea reliefului, desfășurarea acestuia pe înălțime între 600 și cca 1500 m, condițiile climatice, solurile imprimă vegetației disponibilitatea etajată și bogăția speciilor. Astfel, în repartiția altitudinală a pădurilor distingem: etajul pădurilor de foioase (fag, capen, frasin, mesteacăn etc.), etajul pădurilor de amestec (fag și conifere: molid, brad) și pajiștile secundare. *Pajiștile secundare* reprezintă o asociație care ocupă, datorită dezvoltării unui păstorit intens și străvechi, mari suprafețe în Culoarul Rucăr-Bran. Covorul pajiștilor este format din păiuș, firuță, țepoșică, păiușul de livadă, trifoiul alb ș.a. Dintre florile ce înviează pășunile și fânețele montane amintim: viorelele, cicoarea, sănzienele, lumânărica, gura-leului [4, p. 26].

Specii de mare interes științific sunt desigur endemismele, din care amintim: garofița Pietrei Craiului, întâlnită pe brâncile inaccesibile ale muntelui, sângelevoinicului, smârdar ș.a. Iată de ce s-a impus înființarea unor rezervații naturale cum sunt: Parcul Național Piatra Craiului [Natura, 2000] și Parcul Național Bucegi.

Solurile. Învelișul de soluri din Culoarul Rucăr-Bran se încadrează în următoarele clase: molisoluri (rendzine etc.), argiluvisoluri, cambisoluri (brun acide etc.) și soluri neevoluate [2].

Așezările umane

Sub raport administrativ, așezările din Culoar aparțin județului Argeș: comuna Rucăr, Dâmbovicioara, Dragoslavele, și județului Brașov: comuna Fundata, Moieciu, Bran. În raport de centrele urbane, Culoarul Rucăr-Bran se află în nordul municipiului Câmpulung (20 km) și Târgoviște (60 km) și la sud de marele centru urban Brașov (20 km) și Zărnești (2 km). Satele componente ale comunei Rucăr sunt: Rucăr și Sătic; ale comunei Dragoslavele: Dragoslavele și Valea Hotarului; ale comunei Dâmbovicioara: Podu-Dâmboviței, Dâmbovicioara, Ciocanu și cătula Valea Urdii; ale comunei Fundata: Fundata, Fundățița, Șirnea; ale comunei Moieciu: Moieciu de Jos, Moieciu de Sus, Cheia, Drumul Carului, Peștera, Măgura; ale comunei Bran: Bran, Șimon, Poarta, Predeluț, Sohodol.

Vetrela așezărilor celor șase comune se circumscrie Culoarului (mai puțin satele Predeluț și Poarta, care fac parte din Țara Bârsei), însă moșia lor se întinde și în masivele montane învecinate. Astfel, limita administrativă a comunei Dragoslavele se întinde și în Munții Leaota și Iezer-Păpușa; comuna Rucăr în Munții Iezer-Păpușa, Făgăraș, Piatra Craiului; comuna Dâmbovicioara în Munții Piatra Craiului; comuna Fundata foarte puțin în Munții Piatra Craiului și Leaota; comuna Moieciu în Munții Leaota, Bucegi, Piatra Craiului; comuna Bran în Munții Bucegi.

Pajiști naturale – pășuni și fânețe

Resursa fitogeografică pe care s-a dezvoltat peisajul pastoral sunt pășunile și fânețele naturale la care s-au adăugat, mai târziu, plantele furajere cultivate.

Analizând structura fondului funciar al localităților din Culoarul Rucăr-Bran, se observă că din totalul suprafeței de 62.080 ha aproximativ 32,4% este ocupată cu pășuni și fânețe naturale. Cele mai mari suprafețe ocupate cu pășuni și fânețe naturale le întâlnim în comunele: Bran – 74% din totalul suprafeței comunei, Fundata – 40% din totalul suprafeței comunei, Dâmbovicioara – 31,3% din totalul suprafeței comunei, Rucăr – 27% din totalul suprafeței comunei. Suprafețe reduse de pășuni și fânețe întâlnim în comunele Dragoslavele – 16,8% din totalul suprafeței comunei și în comuna Moieciu 22,4% din totalul suprafeței comunei.

Pășunile și fânețele ocupă suprafețe mari în zona subalpină și alpină, pe versanți, în poienile și plaiurile din pădurile de rășinoase și de amestec.

Analizând structura fondului funciar al localităților din Culoarul Rucăr-Bran în intervalul 1981–2013, se observă că din totalul suprafeței de 62.080 ha aproximativ 34,4% era ocupată cu pășuni și fânețe naturale în anul 1981, iar în anul 2013 aproximativ 32,4% era ocupată cu pășuni și fânețe naturale. În acest interval de 32 de ani, procentul pășunilor și fânețelor naturale a scăzut cu 2%, în schimb vegetația forestieră a crescut cu 2%. Acest lucru este în strânsă legătură cu diminuarea turmelor de animale, dacă în trecut la stâne erau animale de ordinul miilor de capete, acum întâlnim animale de ordinul sutelor, rar depășind o mie. Multe din aceste pășuni au fost lăsate în pârloagă, pe care cu timpul au crescut arbuști și ulterior s-au împădurit.

În trecut, proprietarii de animale mergeau la curățtură câteva zile (în funcție de numărul de animale deținute) în fiecare vară. În prezent, acest lucru nu se mai întâmplă, foarte rar stăpânii de munte curățtură pășunea.

Stâna

Creșterea animalelor este o îndeletnicire străveche a populației brănene și rucărene și a fost, cum spunea Vâlsan [5, p. 411]: „cea mai înaltă școală de educație a tineretului, în trecutul îndepărtat”. Dacă până în anii 1990 erau numeroși și cunoscuți în toată țara ciobanii brăneni și rucăreni, în prezent numărul lor s-a redus considerabil, existând o lipsă de personal. Astfel, s-a ajuns ca stăpânii de munte să tocmească pentru vârat, oameni din

alte zone geografice, de alte etnii, puțin cunoscători ai acestei ocupații, lipsiți de dăruire și seriozitate. N-a fost decât un pas ca această „mândrie” de altădată a locuitorilor din zonă – ciobănia, să fie considerată în prezent o muncă de rușine, părinții refuzând categoric să-și lase băieții să practice păstoritul. Astăzi, la stână întâlnim: puțini ciobani pricepuți, ce practică această ocupație de plăcere, băieții (14-18 ani) și bărbați cu o situație materială precară, persoane de altă etnie.

Stâna este o construcție durabilă situată în zona întinselor pajiști alpine, folosite ani de-a rândul pentru vâratul animalelor. Caracterul temporar al stânei este influențat și de climă, care este funcțională numai în perioada de vară. Turmele de oi și cârdurile de vaci urcă la stâna la sfârșitul lunii mai, uneori când iarna este grea, și la începutul lunii iunie. Vâratul animalelor se încheie la începutul lunii septembrie, în perioada sărbătorii Sf. Maria Mare, conform zicalei: La Sf. Maria Mare / Cobor oile la vale. Dacă vremea este bună, turmele coboară spre sfârșitul lunii.

Stânele sunt amplasate în locuri ferite de vânturi, apropiate de un izvor și de poteci, lângă pădure sau în poiană, preferându-se locurile însoțite și domoale, acolo unde fânețele au extindere mai mare și de mai bună calitate. Stăpânii de munte sau responsabilii având nevoie de lemne de foc și-au amplasat stâna în apropierea pădurii, lângă izvoarele care, de cele mai multe ori, se găsesc în pădure. Focul din fierbătoarea, aflat în grija baciului sau a mânătorului, nu trebuie să se stingă din momentul urcării și până la părăsirea muntelui de către turme. Construirea stânelor, focul ce trebuie să ardă permanent în stână, procurarea coajei de brad necesară pentru ambalarea brânzei, confecționarea vaselor, consumă lemn. Coroborat cu extinderea suprafețelor cu pajiști necesare pășunatului (foarte des s-a practicat de către ciobani incendierea jnepenișurilor) contribuie în timp la coborârea limitei superioare a pădurii.

Până în preajma anilor 1980, lemnul era principalul material folosit la construirea stânei: pereții, tavanul, războiul și măgarul pentru acoperiș erau construite din bârne de conifere; acoperișul – din șită sau șindrilă. Doar temelia era din piatră și podeaua din pământ bătut. Pentru o bună izolare, între bârne și la îmbinarea lor se îndesau mușchi și licheni. Marea majoritate a vaselor de muls, a celor folosite la prelucrarea laptelui, buduroaiele pentru dospit cașii, troaca pentru frământat brânza ș.a. erau confecționate din scânduri sau doage de conifere. Produsele lactate obținute la stână erau 100% ecologice. Și cheagul folosit la obținerea cașului de brânză era obținut din rânză (stomac) de miel sau vițel. După materialele de construcție folosite la stână s-au diversificat: metalul – tabla folosită la acoperiș, vasele de aluminiu, mașina de tocat cașii de brânză ș.a.; plasticul – vasele, folia folosită la acoperiș, la izolarea pereților ș. a.; betonul folosit la pardoseală și chiar la temelie.

Tipul vechi de stână avea un plan simplu și eficient

format din două încăperi: fierbătoarea și stâna foilor, comarnicul fiind situat între ele sau în lateral. Ulterior a apărut stâna cu trei încăperi dispusă în L sau liniar, iar comarnicul și strunga s-au mutat lângă stână, la mică distanță. În prezent, întâlnim stâne cu trei încăperi, comarnicul este situat în strungă la mică distanță de stână; cu patru încăperi, fierbătoarea este separată de stâna foilor și de stâna brânzei; cu cinci încăperi. Comarnicul este situat în strungă.

Iernatul oilor la baltă sau transhumanța

Transhumanța, practică de oiери încă din secolul al XVI-lea, a atins apogeul în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea. Pentru folosirea eficientă a pășunilor și fânețelor aflate la mare distanță de sat, uneori la sute de km prin Bălțile și Delta Dunării, pe țărmurile Adriaticei și Gurile Bosforului, prin stepele Caucazului și Mării Caspice, păstorii au trasat „drumuri ale oilor” și „drumuri ale sării”, devenite, ulterior, importante artere de circulație. Păstoritul de transhumanță se desfășoară exclusiv în afara vetrei satului, în toate anotimpurile – vară, toamnă, iarnă, primăvară. Acest lucru se datorează lipsei terenurilor, astfel, fânul recoltat este insuficient pentru iernatul oilor. Ciobanii însoțesc turmele aproape tot anul: „casa ți-e măgar, casa...casa ie dâן bălării și ușa di-ncotro vii... aia ie casa noastră” spune responsabilul Mitică Pârnuță din satul Rucăr. Transhumanța practică este de două tipuri:

1. *Simplă*, vâratul oilor se face împreună cu vacile din sat la stânele din moșia localităților din Culoar, iar tomnatul, iernatul, primăvâratul oilor (vacile rămân în sat) se face, pentru satele brânene, în Țara Bârsei și Țara Făgărașului, iar pentru satele rucărene – în zona Muscelor, Câmpia Târgoviștei.

2. *Amplă*, vâratul oilor se face împreună cu vacile din sat la stânele din moșia localităților din Culoar, iar tomnatul, iernatul, primăvâratul oilor (vacile rămân în sat) se face în Câmpia Română.

La Rucăr și Dragoslavele am întâlnit doi stăpâni de munte (responsabili): Mitică Pârnuță, care iernea oile lângă Găiești, și Petre Vlădău, care iernea oile lângă Balotești. De câțiva ani, Mitică Pârnuță nu mai iernea „sub cerul liber”, în Bărăgan, ci a închiriat un saivan lângă Găiești la o fermă, deoarece după anul 2000 a întâmpinat numeroase probleme cu proprietarii terenurilor.

În iarna și primăvara anului 2015 l-am însoțit pe responsabilul Petre Vlădău, 62 de ani, din Dragoslavele, în transhumanță lângă orașul Balotești din Ilfov. A rămas cu oile la stâna Roșu până pe 2 octombrie, când a coborât să facă „baie” oilor pentru râie, căpușe, păduchi ș.a., la Stoinești: „le făceam baie, păi... iera loc făcut baie se... așa le băgam, daa... le bă... le făceam baie cu intobosan... tot cu d-ăsta, to' cu d-ăsta îi făceam baie. Păi... ca să moară căpușii, avia căpuși d-ălea... să nu să fa... umple dă râie... iera râia caree... siigur, le spalai dăa... Aia nu ștu'... dă când am pomenit, am pomenit intobosanu' ăsta, bun dă râie, și bun dă căpuși. Da, da, ste... iera

steregoaia... spălăm și cu steregoaie, păi o fierbeam... o fierbeam pă stere... o pisam și făceam și spălăm... da, cu steregoaie, da, bună” (informator Nica Moise, 92 de ani, din satul Rucăr).

După baie le-a păscut în hotarul satului până pe 15 octombrie, când a plecat „la iernat”. De regulă, pleca la câmpie după Sf. Maria Mică, dar acum n-a fost lăsat de doctorul veterinar, fiind răspândită boala limbii albastre.

După o lună de mers pe traseul Dragoslavele – Târgoviște – Ploiești – Balotești au ajuns pe câmpurile rămase în pârlogă din jurul localității Săftica. Turma a fost de 1300 oi, din care 700 de capete au fost proprietatea responsabilului.

Au format două cârduri: unul de mânăzi (gestante) și unul de sterpe. Un cârd are trei ciobani, din care unul este conducătorul lor numit vătaf. Alături de turmă sunt măgari și câini. Măgarii sunt folosiți pentru transport: crăcanele pentru tuci, îmbrăcăminte, tuciul, brânza, apa etc. După fătat, sfârșitul lunii februarie – începutul lunii martie, ciobanii au făcut semnele de proprietate la urechile mieilor cu briceagul. Imediat după Paști, turmele s-au pornit spre Dragoslavele, unde au ajuns în luna mai.

Dacă în trecut erau cunoscuți „economii de vite” brăneni, care aveau turme de ordinul miilor de oi, în prezent ciobanii brăneni au cârduri de ordinul sutelor de oi. Nu am întâlnit acum niciun responsabil brănean care să practice transhumanța amplă. În prezent, am cules doar amintiri ale ciobanilor care au mers „la baltă” (Balta Brăilei și Balta Ialomiței), în Dobrogea sau în Bărăgan. Roman Voinescu, de 99 de ani, din satul Moieciu de Sus, ne povestește cum se făcea transhumanța acum aproape un secol: „Și la năcaz, că frontiera a fost p-acea, aproape dă noi, și pășunatu’, că asta a-nființat transhumanța, adică crescătorii dă animale a fugit toți, toți la păduri sau la munte unde era pășunat dă vărat, dă’ dă iernat trebia să caute locu’ dă pășunat, că n-avea cu ce le ierna, ș-atuncea a trecut în Dâmbovița, județu’ Dâmbovița, că așa, piste frontieră noi dădeam dă Austro-Ungaria, care iera... ăă... supt unguri și ungurii au... locurile bune, Rizlovu, Cristianu, ăștia... ai noștri tot la munte, și nevoiți, va să zică, ei avea casa aicea cu pașaport, cu piste frontieră, a trecut la munte vara.

A venit toamna, toamna a trebuit să plece cu oilii, unde? Cum pleacă cocorii, animale, păsări, ce ai văzut, că pleacă cârduri la locu’ dă iernat... și toamna când ajungea acasă, iera în juru’ lu’ întâi octombrie iera, pregătea, așa am spus ș-atuncea... pregătea măgaru’, asinu’ că casa... io nu știu’ alt... că alt nume dă cioban și-n toate cărțile care le-am citit ieu, nu auzi decât păstori, că păstori dă animal, păstoru’ s-a născut în staulu’ oilor. Că astea două am vrut să le spui atunci, dă’ asta nu l-am spus, că n-am apucat, că ciobanu’ nu are... să mă oprești, că vrei să știți multe... să aive una alta, asta-i... când vezi că iau... oprește-mă... Păi, păstor, păstor iera vorba, dă’ cioban ieste numilii... păi, ie păstor ăla, că-n carte nu găsești... păstori...

păi dacă io nu gădesc, nu știu’ ce-a-nsemnat, păstori știu, da, știu aia... adică după o... un strungar, după strungar, dascăl după copil, deci ce... Păi, ce iera cioban... de aceia a pus Dumnezeu cioban... păstori, că păștea oilii... da. Strungaru’ mâna oilii la ușă. Aicea, aicea sânt născut dânpărinții mei. Moeciu dă Sus, da. Și... să spun... am spus treaba... de tata și pă frații miei... și un văr al meu dânpă Simon, a format o târlă, atunci nu să zicea fermă, târlă după... că d-aia docu... știu io ce vorbesc, târlă să numea unde doarme oilii, și nu să zicea fermă, târla lu’ cutare, după numilii târlii, da... după gunoiu’ unde dormea oilii, a dat târla, târla lu’ cutare, târla lu’ cutare, care iera dă avea și 100 și 50 și 1000, c-a fost în Bran... ăă... Neculaie Pușcaru, zis Polichibelu, avea 5000 dă oi, pă timpu’..

Deci, să una, le-amestecă... toamna, că să fiu corect, toamna când să făcea toamna trebia că la munte nu mai iera pășune, iera zăpadă, și-atunci pregătea măgaru’ care iera casa pă măgar, făcea ibânci la măgar, adică ibânci unde punea șaua, samaru’ să numea. Dășagi, 2 saci puși unu’ lângă altu’, unde punea-n iel tot ce trebuia. Și bote dă apă, c-atuncea nu iera ca acuma... bidoane dă lâna, și femeia care lucra, aia iera... și acolo puneu săculețu’, sacu’ cu mălai, săculețu’ cu legumă dac-avea, leguma ie ce mănâncă, săculețu’ cu sare, săculețu’ cu lingurii, un blid, blid, castron, cum ie-acuma, ca să ia apa, și echipa măgaru’, îl puneu pă magar întâi dășagii, p-ormă celelalte, și samaru’, pă care iera așa: avea dânpă 4 bețe, și la cap încovoiat și susține unu’ cu altu’ și iera ciorchine, să numea așa, ca să poată agăța dă iel... ce avea nevoie. Și avea crăcâni, crăcânilii iera 3 atuncea bețe, bețe, nu iera ca acuma vărgele... iera 3 bețe îngăurite la un cap, și un inel dă sârmă ș-un cârlig între iele care făcea focu’ și s-agăța ceauunu’ și făcea mămăligă-n iel și mâncare, ce făcea. Că, mămăligă, ce făcea alceva? Ce legume să facă după oi? Și când puneu pă măgar avea un ștreang care iera ... lețolit la ăia 2... ștreang, da... funie, funie, că d-aia zic c-are mai multe nume, d-aia zic io dă cioban. Iera leciorit așa și băga, puneu, după ce-a pus tot băgaju’ pă măgar, că d-asupra puneu bunda, cojocu’, ca să... caz dă ploaie, să scurges ploaia pă iel... și băga crăcânilii și toporu’ după ăla, după ăla dânpă față, și-n spate tot așa, și-l lega dă punctu’ c a lu’ ăla și ăllant, și stringea și pleca cu iel. Samaru’ avea... samaru’, șaua, măgarului avea chingă și-aicea la chept, legat dă ia la chept, și la cur... și a dă la chept, când ișă la deal, ca să nu să ducă bagaju’, samaru’ cu totu’.. A dă la spate cât o ia dăvale.

Și la baltă... că și la câmpie, la baltă măgaru’ iera... gâsa 2 arbori așa aproape, să băga și dacă n-avea chingilii-ălea îi rămânea samaru’ și rămânea mânăzii, deci d-aia îi făcea chingilii alea. Pă drum, pleca dă la munte, tuleam la Sinaia, dă la Sinaia loam pân’ la Comarnic așa și treceam la Câmpina și dă la Câmpina, parcă ie un sat, Băicoi, că ie ani dă zile... am mai fost p-acolo, dă la Băicoi și pân’ la Ploiești, circa 30 dă km. Să numea Braniciogu, ăsta iera moartea ciobanilor, acu’ zic cuvântu’ dă cioban, că mi-a plăcut... de ce? Pentru că pân’ sat mai te hodineai, dă’ mergeai pă drum, în driapata iera,

că toamna iera, încă să culegea cerealiile, pă mijlocu'... atuncea nu iera mașini, rar când trecea o mașină, da' iera căruțe care iera mai periculoase ca mașini... că-n căruțe iera 3-4 inși și venea pântre oi, ăla striga, bă, da' mă oilii, mă... fă loc... loa oi, o puneă subsoară ș-o... trebia să fii cu ochii-n 14... Și iera da' la Băicoi și până la Ploiești... numa la Paralela 45, așa-i zice acuma... atuncea-i zicea Movila Vulpii sau cele Două Cărciumi... așa-i zicea când ieram atuncea. Ș-acolo aveam oleac' da' hodi-nă... că iera acolo... ș-acu' o fi... cârciumă mare, iera loc da' hodi-nă... căruțe, cărd da' oi... Iera... nu iera nimica, dacă stiteai, că n-aveai, todauna făceai da' caraulă, chiar noaptea dacă stăteai oleacă, or' dacă plecai oleacă, iera hoți. Paznic da'... caraulă, paznic, d-ăștia... cum să zice, paznic... la fabrică, portar, portaru' oilor, care păzea oilii, că nu iera...

Șă-ț spui ce-am pățit odată: parcă-n Buzău m-am... că m-am tot gândit io acuma, în Buzău aveam oi bolnaver da' șchiop, da' febră aftoasă... atunci să-ncepea... și fugeam, cam noaptea mânam, că ziua ne era frică că vine doctorii, că duci boala, știi... d-aicea, acolo și... am stat acolo și noi n-am știut că-n marginea orașului iera o gă... da' ceapă, o tarla mare da' ceapă, și noaptea pă mine m-a lăsat paznic... o oră, două, că ierai mort da' somn, mergeai pă drum, iera piramide, grămezi. Sub formă da' piramidă, care iera, repara drumu', știi... sau stâlpu' da' telefon, mergeai, loai stâlpu-n brațe, ziceai că-l iei pă... și șideam pă... aveam grijă da' oi, ieram obosit, și am adormit, și când aveam un frate, al doilea mai mare, da' iera om bun, că ăl mai mare ne mai bătea câteodată, că înainte educatoru' iera bătaia. Cel mai bun, și d-aia iera oamenii dăștepți și învăța treabă, nu ca acuma, să nu-i dai lu' hi-miu o palmă, că nu ștu' ce să-ntâmplă... așa... Mă când s-a sculat, oilii nu mai iera-n târlă, în târlă unde-a dormit... m-am dus, oilii-n ceapă, mânca ceapă... a pus unu' pă măgar, că măgaru' iera legat acolo da' unde-a fost stâlpu' și mână și fugi că... da' nu ne-a urmărit niminea. Unde ne-am dus? Păi, ți-am spus, la Ploiești ajungeam... Ploiești, Mizil, Buzău, Albești, Valea Călugărească, Rosetti, Râmnicu Sărat, și Brăila. Da, astea iera, noi la Brăila... nuu... așa iera: balta, azi, îi zice deltă, balta pentru mocanii-ăștia dăn partea... că am uitat să spun... iera care făcea transhumanța, iera da' la Sibiu, ăia să numea țuțuieni foarte buni meseriași, și oieri mari, brăneniile zicea moroieni, nu le zicea brăneni, de ce zicea moroieni? Că noi nu vărăm oilii pă moșia noastră, pă județu' Moroieni... pă județu', comuna Moroieni care aparține da' Dâmbovița. Și d-aia ne zicea Moroieni, d-aici da' la Brescu, brescani, d-aici da' la Covasna, covă... covăsneni, păi... n-a prea fost... le zicea tot moroieni, că ce-a fost în parte-asta... acolo nu mai iera județu' Moroieni, să zicea la Rucăr, la Dâmbovița... nu ștu' cum zicea... nu prea iera căui, în Dâmbovița nu iera. În Argeș. De ce? Că iera gâlbeaza, iera gâlbează, un microb care să... prin iarbă, îl mănâncă, și da' mărimea unghiei, da' negru. Și îl mănâncă și îl și face până-i roade plămâni... și moare oaia. Pă urma s-anființat, a ieșit galbinonu'...

Așa... și da' la Sinaia, da' la Ploiești, da' la Albești, ie o comună, Albești, aia iera dăspărțitoarea. Pleca unii, săcea spre Călărași și spre Fetești, și unii spre Brăila. Brăila... parte-asta, că acu'... mata ai fost... și d-acolo mergeam la Urziceni, la Fetești, și alții la Călărași. Unii săcea la Că... c-avea cunoștințe, terenuri... iera Călărașiu, Feteștiu, iera Burdușanii, Ceganii, Stelnica, aicea, dâncolo iera Ghicețu, Măcin, Topologu, Jijila, Galbănu, Zaclău, astea iera în Tulcea, da' da' la Brăila dacă treceam Dunărea dincolo, treceam în județu' Tulcea și iera o comună Za... Ghicetu.

Mai încolo iera Măcinu și între... acolea se împreună cracii Dunării, Borcea și cu Dunărea veche, Dunărea veche iera pă la Brăila, și aia mergea pă și aia iera balta între... și ajungeam la Brăila, la Brăila ajungeam acolo, ieșă în Port, iera bacu' cu podu' venea și puneam tot ce aveam, 3-4 cărduri da' oi, nu putea să le amestecăm, da' cât-un cărd duceai... că, mocanii care mergea în transumanță avea și cai, crescătorii da' cai. Și avea câte-o herghelie da' cai. De egziemplu, avea câte 30-40 da' cai, atuncea când mă duceam io. Măgarii iera. Măgarii, trebia să aibă la cărd cel puțin 2 măgari, da' cărd, ca să poată duce bagaju' la 3-4 oameni, știi... pentru... asta iera. Păi, nu puneam, că, caii iera neînvațați, că numa iepilii țineam. Țineam numa femeilii, iapa. Numa atăta. Păi, ce puteai? Vacilii să duci? Porcii să duci? Da' caii și oilii iera-n cărd, caii să ținea iei... că nu știa caii, să-nvâța.

Da, să spun și asta, spun și asta. Odată, d-aia sar io multe, că sânt multe da' știut, știi... odată ne-am dus, ieram cu un frate al doilea, ăl mai mare, c-am fost 6 băieți la noi, frați la părinți, și iera niște țuțuieni care țuțuienii, nu-ți tăia salcie, că d-aia săcea la baltă, că ierna oilii cu salcie, îți povestesc și da' salcie ce-nsemna... și țuțuienii, iei cam văra oilii și-n baltă, țigăi, c-avea oi țigăi unii, și-unii avea țurcăni, țurcănilii nu prea rezista la căldură, da' țigănilii rezista... și atuncea n-a prea fost porumb și a fost nevoiți, știi, să taie salcia la oi și ale lor nu mizdrea că oilii noastre, domne, așa da' nvățate iera, că iarna tăiam salcie la un cărd da' oi, trebia să fie 3 oameni, 2 oameni am...și tăia la salcie cu topoarilii, așa, ș-un băiat păzea oilii. Tăia până la amiază, copacii da'... aia, și după amiază îi puneam... așa cu degetu' adică capu' gros încoace, ca oilii le băgam așa... că dacă le-bagam așa, să zmulgea-ncet, și crăcile-ălea, le tăiai dăn carne, așa, așa mai rămânea... și oilii, iarna îngheța, băgam oilii noaptea în stu... în aruncătură, așa ziceam, mânca muguru-ăla și coja o parte, a doua zi, le băgam în aruncătur-aia iară... aruncătura iera tăietur-aia... Și, uite, sufla așa: huu! Și loa așa oaia, sufla și făcea... caii loa așa... da' caii are dinți și sus și jos, și să cunoștea, d-aia să putea hrăni, asta iera, și-atuncea țuțuienii ăia a vorbit, bă Neculaie, zice, noi am loat un parchet da' parchet că așa iera ocolu' silvic, de pandurii care exploata că și-n balta iera salcie și plop și a ajuns maturitate și-l vindea ocolu' și loai un parchet da'... cutare și-l tăiai și îl plăteai, iera pușcărișii da' l tăia da' multe ori. Și, zice, băgați oilii noastre, că ale lor nu știa să mizdrească, adi-

că să cojască, că le didea porumb, zicea bagi vo' 100 dă oi dăn cârdu' vostru, oilii noastre ca să le, că dă foame să-nvață... ca să le-nvețe și p-ale noastre să mizdrească. Și am stat acolo, aveam târla noi, separat, un japșe, un lac dă apă așa, japșe știam, japșa este o groapă luungă așa sau rotundă, unde rămâne apa până mai târziu și am stat până primăvara, la japșa acuma, când vedeai iera pește mult, în japșă, și io mă duceam dimineața mă sculam, că numa cu frati-miu ieram, la oi, și zice, scoate, ia apă dăn japșă, mă duceam la japșă cu castrotru', puneam în ceaun ș-duceam să pui dă fasole... ce-aveam noi, și într-o noapte a plouat, a nins, a plouat și p-ormă a nins, și-a-nghetăt și-atuncea a-nghetăt și Dunărea și jepile, că ploaia cu zăpadă s-a făcut gheață, și-a-nghetăt Dunărea, iera chiar în fața orașului Măcin, care iera Dobrogea, dâncolo dă Dobrogea. Și primăvara când am văzut că vine... s-apropie oilii dă fâtat, că la-ntâi martie, începe oilii să fete, așa le băga când didea primăvara. Și, hai să plecăm cu oilii să trecem, că videam că crește apa și să trecem dincolo, c-aveam alt loc dă primăvarat, mai bun decât... și noaptea a plouat la munte, și căldura, a crescut apa și s-a dăpărtat gheața dă la malu' mării, dă la malu' Dunării, și iera așa ca v-un metru, și-atuncea am dat bătaie și... că mergeam pă gheață, că ținea gheața căruțe cu lemne pă gheață, și a adus dăn sat, dăn Măcin, că nu ie scândură p-acolo, corlăți dă căruță, și-am pus un pod așa, și-am făcut și-a loat-o măgaru-nainte și cu batalu', fiecare cărd avea batal. Ie un berbec castrat care venea la mână și-l loai sigur, loai bășt, bășt, mergea-nainte ca ș-un câine, și-a loat măgaru' ca să nu să strângă oilii multe pă gheață, să rupă gheața, că s-a-ntâmplat și d-asta-ți povestesc... să-ntâmpla că oilii grămadă... și crăpa gheața și trecea sub gheață, și cu măgaru', și numa una câte una, câte una, ca să nu... și... un văr de-al nostru care ne-am dăspărțit dă iel că după ce să... să făcea ciobanii care iera, făcea ale lor, făcea altă târlă, și asta rămăsese cu noi acolo, și-avea 1200 dă oi ali lui și vo' 20 dă cai.

Și-ntr-o noapte, io nu ieram cu iel atunci, io ieram în altă parte, io ieram în balta Pisichii-n altă parte, la colțu' Dunării, la... să varsă Siretu-n Dunăre, și noi ieram dâncolo, și... iei a fost la salcie, și tăia și făcea, îi didea salcia dăgeaba, dă' făcea lemnii și stinghiilii știi, și atât a putut scăpa dăn 1200 dă oi, 14 oi și 2 cai. S-a-necat și câni și măgari... că a venit zăporu' și zăporu' cum spuneam, dacă să-ntâmpla să rupă gheața, venea gheața, să puna și nu iera ca acuma vapoare d-ăstea care vine și sparge, cu tunurilii, artileria bătea, dă rupea, că d-aia să făcea zăporu' dă-neca balta, că să puna curmeziș sloiu' dă gheață și apa bufnea alături și găsea și intra-n baltă. Acuma ieste ăă... vapoare d-ăstea și merge pă iele și sparge numa' decât. Am trecut oilii toate, am scăpat. Dacă mai întârziam și-nainte, că a venit noaptea și cum vine un vânt călduros și... într-o noapte, într-o zi, a început să crească apa la Dunăre și s-a depărtat dă gheață, și... a intrat apa-n baltă, sigur. Păi... n-aveai... păi n-aveai... că... cu ce iera să... uite... dacă treceai, iese

alta... Că oilii-alea care-a sc... 14 oi și 2 cai, oilii... a loat cu brațu' ciobanii și-a pus 14 oi pă stâlpii cu lemn, și oilii... pă stâlpii cu lemne, pă... și caii, 2 cai, a venit... și-a fost... cum ieste povestea... a fost 2 cai și-alătura, și-a băgat capu' așa-ntre iele și cu capu' sus a stat pân-a ieșit, și n-a mai crescut apa, că s-a-ntâmplat, a-nțepenit, sau s-a rupt gheața, sau cine știe... și-a putut scăpa. Și aia a scăpat, 2 cai și 14, dăn 1200 dă oi.

Da, pă-ntâi octombrie, în juru' lu' întâi octombrie, dă la stână și până la Brăila, făceam toamna cca 8-10 zile, dacă mergeam încet și dacă iera... nu, zile... zile. Da, da, mergeam și noaptea și ziua. Pân la Brăila... păi... n-aveai un' să stai, că asta iera termenu'... un' să stai... să oprești oilii acolo pentr-o zi, două... să-ntârzii... Nu mai iera că st... iera oameni și buni, care strângea după câmp, hai, bă, văcarilor, băgați oilii să mănânce p-ai-acea... da io... primăvara făceam 2-3 săptămâni încoace. De ce? Oilii iera iernate, mai... mai slăbite, și iera mieii, că te uitai când mergea cărdu' dă oi, în urmă dă la... rămânea o zi-ntreagă, iera mieii toți, s-alegea-n urmă, că iera mai nevoia... știi... Păi oilii... vorbesc d-ali noastre... avea frati-miu ăl mare vo' 5-600, al doilea... 500, al treilea avea 300, io aveam vo 50-60, că ieram mai mic, și p-ormă mai iera și ciobani atașați cu noi, cu oilii mai puține, care iei, nu putea să ducă, dă' venea ciobani cu noi și scotea oilii lor... trebuia să fie... că... ca să... ca să poți să ai... că la... la... în baltă... un cărd mai mare dă 600 dă oi, nu poți să le păzești, că ie buruiună, ieste ghiurlug, nu se vede... ghiurlug... buruiună... nu să vede... noziș d-ăsta... nu vezi oilii, să bagă pân' buruieni...

La câmp iei și 1000, că le vezi, ie cărd, dă' la câmp vine alte necazuri... spui și d-astea... c-am avut oameni... că atuncea a fost și-unu care... unu Manganu, care a stat lângă mine, unde stăteam io, ăla a fost pă... la câmp cioban... Da, mai lom... mai loam oi, că loa... io dă egzemplu... să vorghesc așa... loa p-ale lu' cumnatu', p-ale frați, p-a-lu ta-su... care nu le-am pierdut... loam oi dăn sat, că trebuia să... să ai cât mai multe, ca să-ți convie... că dacă trebuia să fii, să... să... aveam oi dă mai multe rase... țigăi, se cheamă cu lâna scurtă, țurcani, cu lâna lungă, negri iera dă stregal, și la mârliț, când să-mperechea oilii, trebuia să fie berbeci de culoarea oii, c-alfel... ieșa mieii... lâna... nici țurcană, nici țigană... cum nu trebuia... Nuu... toamna... pân' la-ntâi mai, nu mai veneam la munte. Da... dăn munte plecam, da, dă la stână, și pă drum... Mânzărilii... cam 3 cărduri pleca... d-o târlă așa potrivită... ăă... iera mânzărilii un cărd și sterpili, adică cârlanii dă anu' trecut, un cărd, și cârlanii dă anu' ăsta, un cărd. 3 cărduri și bierbecii iera separat, cărd separat. Nu-i băga-n oi, că făta oilii iarna când iera ger mare, murea mieii, îngheța mieii... d-aia le fătăm... că balta fiind mai joasă, iera mai... făcea primăvară mai dăn timp, să topea zăpada mai repede ca... la munte iera iernilii dă 8 luni, că dă la octombrie, dă multe ori ninge, în baltă iera până la Crăciun, după Crăciun încolo, când iera iarnă. Îi băgam la... stai... la 10 octombrie, dă la 10 octombrie-ncolo-i băga. Și fătau... păi... oilii ține 5 luni,

începea să vină la 1 martie, da. Păi... plecam așa: la un cârd de 5-600 de oi, iera 3 oameni, 2 oameni mari și un băiat. Ția iera șefu' dă cârd, care iera vatafu', așa-i... vatafu', sigur. Și al doilea iera bolitiș, ajutoru' lui, bolitiș, așa zice, bolitiș. Aia iera porecla lor, știi... Și un copil care iera mânător, știi... du-te băă... fă foc, bă, vara mâna oilii la ușă acolo... că la baltă, du-te bă... oprește după măgari... adu-ne lemne, adu apă... asta ie treaba... și la drum mai loam oameni cu plată, că nu aveam, nu puteam, că la... pă drum când veneam, trebia să fie cel puțin 4 oameni la 3-400 dă oi.

Unu-nainte, să le ție... ce... că avea un rost... unu-nainte, șefu' dă cârd, dădea-nainte, unu' p-o aripă, aripă este stânga și aripă dreapta, în urmă, și partea dreaptă, și unu-n urmă, băiatu' în urmă, ca să le poți să le stăpânești... că venea mașină, venea căruțe, venea cărauli, venea... iera bucate dă grâu dincolo și așa le puteai păzi. La fâtat, iar iera circ mare, pentru că nu aveam... iera... care iera... ferme dă boieri sau grajd mari, avea făcute saivane-n baltă... dânu stuf sau papură, făcea niște fân și făcea o aripă așa dă saivan, care ținea dă... de adăpost când începea vântu' să bată. Da' n-aveai fân grămadă cum iera aici la fermă să-i dai, și pleci dimineața c-un cârd dă oi, ăle care fâta-i ziceam groase, ăle crude care ziceam... le ziceam crude, ăle care... fătate... crude iera alea care fâta atuncea până să fie mieii, și groase, alea nefătate, că iera burtoase. Așa... zice, unde ie groasilii, bă? Groasilii iera oilii nefătate. Unde ie cârdurilii, bă? Colo-n parte-aia... după ce 3-4 zile, o săptămână să zbură mieii și roga... iera zburate, le zicea, știi? Iera zburate, adică iera, nu mai iera tinere, zburate le zicea. Și d-aia atuncea a, spus... pă mine m-a dus... ierau un... așa, un grind mai ridicat, înconjurat dă apă, și ca să pot trece acolo, că pă baltă, ișa la stăpân toți, nu iera hotar, să-nvoiește toți... balta Brăilii... domeniu' Statului, și la munte ai hotar fiecare, la baltă acolo care-i mai dăștept, să o iei înainte. Și m-am dus acolo cu un dă vo' 300 dă zburate, dă berbecuți, că le-alegea să mănca iarbă ca fiind încercuit, n-a trecut multe oi, și-a făcut pleteri, punte. Pleteru' să numește așa: bătea două fuște, dacă balta iera pă, făcea două fuște așa, cu cap, capu' ăsta și punea o curmezea și la cap dâncolo dă apă, altu', și punea pâlhari, că iera un arbore subțire care îl pune, și pune doi d-ăia, și piste iele împletea nuiete și puneam și piste pământ puneam papură, puneam papură și puneam pă urmă pământ și făceam la intrare acolo, să făcea așa un gard ca să stea câte una pă punte, că trecea apa, și m-a trecut cu oilii acolo și mi-a dat, cum spuneam, sacu' cu mălai, ceainu', și toporu' și chibritilii, băiete, mănca mămăligă cu zama iei, și, știi că spuneam că... în baltă ieste păsări sălbatică, găște, rațe, lișițe, și...ăă... rațilii-și făcea cuibu' afară, că venea apa-n baltă și unde iera sălcii, și atâta timp cât stitea, nu șt... că ploii cum ie acuma, nu-nceta ploii, seceta nu scădea apa la baltă, și iera apă-n baltă, vai de lume, ciobanii cu oilii... și creștea mustață așa, un băț așa, o salcie mică așa, făcea o barbă ca barba călugărului... și io mergeam, iera Vinerea Paștilui, și mergeam așa greu, că ieram cu

bunda pă mine, că iera primăvara, frig, și mergeam, iera Vinerea Paștilor, și mergeam... băă... acasă acolo taie mielu' mă, acuma face ouă roșii, mănâncă cozonac și io mănânc măligă goală... zamă cu mămăligă, că n-aveai ce mânca, ce? Că oilii dacă nu le mulgeai, iera-n sabulație, sabulație, așa să cheamă, sabulație adică perioada dă gestare care... sabulație... și-acuma să vorbește... Păi, zburătoare, care iera miei care fugea, care... da, da, nu oilii... mieii, adică s-a zburat mieii, că d-aia crude... Plecătorilii iera care i-a tăiat mieii și le mulgeam. Aia iera mânăzări, ori plecători, că dacă aveai mai puține prindeai și aplecai un miel, după aplecatu' o țineai să sugă un miel care n-avea mă-sa lapte, și aia iera, dă la aia avea nume dă plecători, până când le-nțărca, atuncea le zicea mânze, după ce-a format cârdu' complet. Da, plecătorilii-nțărca. Când înțărcai mieii veneam la munte și la munte-nțărca, iera plecători, da, da, cum vrei să zici, mânăzări sau plecători. Noi ziceam mânăzări, că nu iera-nțărca. Păi, intra-n rândul' groaselor. Groase, adică are mielu-n burtă, da. După ce fâta, zic... nu... iera... care iera crude, le zicea zburate, crudilii, zburatili... crude care aduce mielu'... zbură așa... crudilii iera primilii care să scula... așa... numa când iera mieii... și crudilii p-ormă zbură, p-ormă mieii... mieii cu mieii. Și mergând io așa, năcăjit că aveam 12 ani, 13 ani aveam atuncea... numa atâta... și mergeam înainte și drrrrrrrrrr... o rață, că rața iera foarte șmecheră, cel mult... numa dacă videa că o să calci pă ia, să scula, și i s-a părut c-o s-o calc, și-a zburat... când mă uit, iera... nu știu... până... până la 15 ouă... le-am sunat, am spart să văd dacă... le-am sunat așa la ureche, zic... ie bune, le-am pus în căciulă și m-am dus la târlă, târlă unde dorngiam cu oilii noaptea acolo, că ieram numa singur, și le-am pus în ceainu' vo' lighioană să le mănânce, și noaptea, în noaptea dă Paște, vinerea, dă iera sămbăta noaptea, dă mănca cu dulce, to' cu terci am mănca, terci, cum să zice la pușcăriași, terci... puneam după ce făceam mămăliga, sau puneam zamă mai multă și până să... puneam mălai mai mult și scurgeam în castron zama, și mestecam mămăliga, și mănca mămăliga cu zama iei, aia... așa... și noaptea, bă, ce să fac, noaptea dă Paște am făcut un săcotei mic dă nuiete dă salcie și-am băgat vo' 10 miei, că mieii iera mici, ca să nu sugă la oi, oilii sta-n juru' țarcului, că plângea dă miei... și le-am muls, nu dă tot, ca să las și la miei și am făcut în ceainu' și am pus ceainu' la fiert, și-am spart ouă și-am mănca, ouă cu mălai... și am avut, am făcut și io Paștilii.

Ciobanu' face servicii 24 dânu 24 dă ore, dacă ie ploaie, dacă ie căldură, că ie soare, norocu' lui că nu-l plouă, nu nimica... dacă ie ploaie, cum a fost zilii ăstea... iel trebe să stea-n curu' oilor... trebe să le păzască. Noaptea, un' să le bage? Dacă la porneală... asta n-am spus, că în baltă când ne duceam, pornea oilii noaptea... nu știu' dă ce iera ob... ca să facă oilii bune, nu știu... venea și zicea... zice, băă... să ai așa un loc unde iera o japșă sau un pâlă dă stuf sau dă papură... Stufu' ieste... trestia aia care... aia iera... în baltă să face trestia și papura, știi ce ie papura,

nu? Tot în baltă să face... și iera pădure d-aia și în marginea aia iera olea' dă zăpuș acolo. Bă, zice, uite, deseară aicea stai și mă mâna pă mine, așa după la 3-4, zice, ia măgaru', du-te acolo, adună lemne, fă o fântână lângă japșă, că nu te puteai să iei apă, că te udai la picioare, că iera nămol și apa scădea, sau iera mustață, apă stătută și făceam la 1 m sau mai bine dă marginea apii o groapă c-o săpăligă dă lemn și scoteam pământu' afară și-ntr-un ceas, două ișa apa pân' strecurată dîn baltă, dîn japșă aia dîn baltă-i zice la aia... și ișa apa pân' pământ, izvor... și apa creștea-n izvor pân' la nivelu' apii, și lăsați până să limpeza și scoteai apă și făceai mămăligă. Adunai lemne, făceai focu', făceai treabă acolo, știi, la... asta, și noaptea când însera, iera gata, mămăliga făcută, mâncam, dăveam fasole, fierbeam fasole, că aia puteai să faci, alceva ce să faci... ciorbă dă carne, ce să faci... așa, și venea și iel cu oilii dîn porneală, și oilii iera sătule, venea, să culcau și iera-nvățate, pă la... în juru' lu' 12, trebia să te scoli, să chemi la porneală, dacă nu le chemai tu, pleca iele... și dă multe ori plecau, și iera lupărie-n baltă mânca dă... dă... dacă nu păzeai... bine, aveai câni buni... și odată, odată a cumpărat niște pește frati-miu ăsta ăl mare, și iera sărat și unde să-l ții, că să-mpuța... l-am făcut dasupra focului o... un pătul așa dîn furcă și-a pus dasupra focului, și a venit timpu' să plece oilii, că nu puteai să le mai ții... iera-nvățate... la porneală... și să făcea... pleca cu clopotu' așa lung ca să nu sune...

Iera obișnuită treaba asta... și frati-miu-l durea burta, care iera cio... că numa cu iel ieram la oi, și zice, bă, Romane, zice, du-te tu cu oilii la porneală, da, bă, ...să nu te culci, că... copii... copil... te ia somnu'... mă, să ai grijă... și io m-am dus cu oilii la... și p-ormă ne-am întors înapoi, dă' iera vântu' și oilii le plăcea să dă ducă-n vânt așa... și io m-am pus în genunchi, că să nu bată vântu-n urma oilor... și, știi dă la mama... m-am dus și-am adormit, și oilii s-a-ntors înapoi și s-a dus dăparte pân' la coada lacului și a trecut Dâmbovița și frati-miu când s-a pomenit, a auzit clopotu' acolo la oi, dâncolo... și a plecat săracu' repede... băă... băă... n-a mai stat... gata să saie pă apă, că nu mai știa, și și-a adus aminte și-a venit pân' la coada și-a venit cu oilii, dă' nu mi-a dat o palmă, săracu' că iera un băiat bun, păi, mă prăpăditule, păi, dacă... dă' aveam câini, iera câini d-ăia dă oi, câini ca lumea... crescuți lângă oi... și mă gândesc dă multe ori la... multe d-ăstea am pățit.

Păi... cu bunda, cu căpătâi, cojocu' la marginea oilor, d-aia am spus io atuncea că păstoru' dă oi sau ciobanu' face 24 dîn 24, că ziua... merge și-acuma, să duce la munte, l-a plouat toată ziua, sara vine, n-ai stână, n-ai adăpost... păi cum să faci adăpost dacă iera... iera o prostie, că puteai să faci, dă' nu mai veneai că după ce puneai pă măgar acolo când plecai la... am spus că veneai cu măgaru'. Nu mai făceai, că balta ie atât dă mare, că după cum...

Și numai când începea să-ngețe pământu' trăgeai câte 2-3 nopți într-o târlă. Adică iera... îngeța ploilii, știi... baliga dă oaie produce căldură, știi... și-atunci nu

mai porneai noaptea... să cocea iarba și ținea, iera iarba coaptă și ținea dă foame... că în baltă, când dă la munte, că la munte iera iarba veche, îmbătrânită, în baltă fiind apă, în baltă creștea iarba crudă și când ne duceam, dideai cu bățu', așa să rupea... și sigur că nu ținea dă foame dacă iera iarba crudă. Și d-aia le pornești, că... o mânca săracilii și...

Da... noaptea te culcai, și dacă nu te scula bă... șefu'... nu te puteai scula dă zăpadă, și treceai pântre oi, dă egziemplu, n-ai cum... că dă egziemplu la Bărăganu iera treaba... la un adăpost... ai văzt, cum face cu mașinilii pă câmp, face și nu mai poate mișca nici mașină, nici nimica, și s-a-ntâmplat d-aia... ciobanu' ie om isteț domne, la noi în sat.

Să spui și treaba asta cum a fost: și vezi, noaptea când ninge, oaia stă culcată acolo, ninge, ninge... când să scoale iera plin dă zăpadă... da... scoală bă... că dacă ninge pân' la ziuă... Cu ce mânca, că... când didea zăpada dup-aia ne duceam la salcie, dă' iera... că balta iera un fel dă rogoz, dă' nu rogoz d-ăla ca p-aici, așa ca și iarba mare, dacă a nins pă ia, a culcat-o jos... și te duceai înaintea oilor, 2, 3 cât iera la cârd, și cu bățu' scuturai așa, iceda, colo, colo, și oilii venea și mânca, și-apăi bătea iele cu picioru' și toată ziua stitea acolo pă locu' ăla, vinea, și mânca, sătura, că dă foamee... mânca... când iera iarba nu mânca... prima zi când venea zăpada... aia iera... că vine odată zăpadă într-o noapte dă toamnă și te-apuca fără, că tăiai la salcie cât te... cât te puneai criza dă iarba... și atunci când venea-ntr-o noapte zăpadă, atunci scuturai, alfel ziua te... băiatu-ăla... 2 să ia la salcie, până la amiază, o arânja, când însera venea cu oilii și venea dă la iarba, că mânca ceea ce făcea iel cu bățu' știi...

Că după cum ierai dă vrenic, așa puteai să te dăsurci. Da, atâta mânca. Păi d-aia ajungea primăvara dă nu... și... așa. Băga oilii-n aruncătură și șidea pân' la un ceas, două dîn sară, cu oilii-n aruncătură... Dimineața le ducea tot în aruncătură, aruncătură, tăietura aia să numea...și atunci trebia să le cojească că sara mânca muguru'... muguru' la crăci, vârfu'... mânca, știi... și să 'cea mânca și p-ormă pleca la porneală pă câmp, dacă iera balta mică, dacă iera balta mare, stitea toată ziua pă... aruncătură. Când făta, da... păi atuncea iera necazuri mari... făta... scoală bă, du-te și trage mielu'... ajutai, trăgeai mielu' ca să fete mai... cum face moșilii acuma... trăgeai, apăsați dasupra coadiei și scotea căpătâna și trăgea mielu' afară, aveai un cuțit dă lemn, o surcea așa, o țineai la tine și loai mielu' dă ceafă aicea, rădeai dă mații ăia și puneai oaia jos, când făta-n câmp, că... când făta-n târlă iera una, noaptea... și la porneală... că făta unilii ziua, că făta câte 10, 20 dă oi pă zi... cum iera cârdu' dă mare. Și după ce-l rădeai bine, puneai oaia jos, băgai mielu' să sugă, îl puneai... făta-n gură, unii nu sugea... sugea, îl băgai... aveai trăiste și-l puneai pă măgar, d-aia iera ciochina aia... o traistă agățată și cu mielu' cu capu' afară și oilii venea după măgari, mânca iarba și zghiera la miel.

Și dacă veneai sara la târlă scoteai mieii dă ședeai

și făceai cârdu' dă crude, nu cu ălelalte, c-alfel puteai să umbli după iele știi... că oaia stătea dă miel, că dacă iera zburată, fugea și oaia și mielu', știi... până termina dă fâtat oilii, și te duceai, seara veneai cu măgaru' încărcat dă miei pă măgar, dideai oilii jos și dă multe ori câte-o oaie, uita mielu', că s-amesteca, d-aia-l rădeam, că oaia-l linge, linge toți mații ăia după iel, îl linge... îl făcea zvântat știi... da' cu oilii pleca-nainte, la porneală, le dădea porneală... numa alea care sta... și în felu' ăsta iera... iera, da' la fâtat mai venea, ciobanii ca să fie mai multe, făceai cârduri mai multe, mai multe, și-atuncea la fâtat să știa, aducea oameni dân sat care iera învățați, știa... care avea oi și iei.

Unilii după altalii... păi, nu... păi... iera fiecare cu cârdu' lui, le păzeai... tot... sigur, păi, în baltă mai tare, că mârlea un berbec negru o oaie albă, ișea mielu' bălțat... sau unu' țigău una țurcană, ișea, d-aia iera alese... cârlanii iera mieii dă primăvara... da, stitea ... învățați la iarbă... că la munte-i înțarcam".

Culoarul Rucăr-Bran este o veche vatră culturală unde se practică creșterea animalelor, din generație în generație. G. Vâlsan spunea: „Carpații românești păstrează încă o viață păstorească de oieri neobișnuit de dezvoltată. Poate nici un lanț de munți din Europa nu li se poate asemăna în această privință” [5, p. 410]. Semnalul de alarmă pe care îl tragem este faptul că aceste peisaje pastorale tradiționale, create, dezvoltate și păstrate de-a lungul secolelor și mileniilor, dispar sau sunt transformate rapid în ultimii ani. Problema majoră, a cărei rezolvare trebuie găsită, este lipsa acută de personal, a bărbaților care au ciobănia „în sânge”. Păstoritul fără ciobani nu poate exista.

Referințe bibliografice

1. David L. The Landscape Theoretical considerations. În: *Metalurgia International magazine*, volume XV, special issue 2, 2010, p. 149-52.
2. Harta solurilor R.S.R., scara 1:200.000. Foaia Brașov. București: Institutul de Cercetări pentru Pedologie și Agrochimie, 1975.
3. Pătru-Stupariu I. Peisaj și gestiunea durabilă a teritoriului. Aplicații în Culoarul transcarpatic Bran-Rucăr-Dragoslavele. București: Editura Universității din București, 2011.
4. Simion T. Culoarul Rucăr-Bran. O poartă în Carpați. București: Editura Sport Turism, 1990.
5. Vâlsan G. Studii antropogeografice, etnografice și geopolitice [Anthropologic, ethnographic and geopolitical studies] editat de Ion Cuceu. Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene, 2001.

* Materialele de teren au fost realizate în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

Lucian David (București, România). Doctor în etnologie, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

Лучиан Давид (Бухарест, Румыния). Доктор этнологии, Институт этнографии и фольклора им. Константина Брэилою Румынской Академии.

Lucian David (Bucharest, Romania). PhD in Ethnology, „Constantin Brailoiu” Institute of Ethnography and Folklore of the Romanian Academy.

E-mail: david_lucian@yahoo.com

Raisa OSADCI

JOCURILE DE COPII TRADIȚIONALE. ASPECTE ALE FUNCȚIEI FORMATIVE

Rezumat **Jocurile de copii tradiționale.** **Aspecte ale funcției formative**

Articolul se referă la mecanismul prin care jocul de copii își exercită efectul formativ în procesul de modelare a personalității etnice. Datorită multitudinii de arhaisme, concomitent cu nivelul sporit de adaptabilitate, cu rezonanța dintre necesitățile psihice și cognitive ale vârstei copilăriei și oferta jocurilor tradiționale, a poveștilor etc., fenomenele etnoculturale, specifice subculturii puerile, elaborează în subconștientul copilului structurile arhetipale ale matricei ancestrale, care va discerne elementele

autohtone de cele străine, contribuind astfel la formarea și consolidarea identitară.

Cuvinte-cheie: joc de copii, tradiție, categorie de vârstă, arhaism, arhetip, personalitate etnică.

Резюме **Традиционные детские игры.** **Аспекты познавательного инструмента**

В статье рассматривается вопрос о механизме, при помощи которого детская игра осуществляет свое формирующее действие в процессе моделирования этнической личности. Благодаря множеству архаизмов,

наряду с высоким уровнем способности адаптироваться, с резонансом между психическими и когнитивными потребностями детского возраста и отдачей традиционной игры, сказки и т. д., этнокультурные явления, свойственные детской субкультуре, разрабатываются в детском подсознании архетипичные структуры этнической матрицы, которая поможет отделять коренные элементы от чужих, таким образом способствуя становлению и укреплению идентичности.

Ключевые слова: детская игра, традиция, возрастная категория, архаизм, архетип, этническая личность.

Summary Traditional children's games. Aspects of the formative tool

The article refers to the mechanism by means of which children's games exercise their instructive effect in the process of ethnic personality modeling. The reason why the ethno-cultural phenomena, specific to the childish subculture, develop in the child's subconscious archetypal structures of the ancestral matrix, that will discern autochthonous elements from foreign ones, contributing, this way, to the identity formation and consolidation, consists in the multitude of archaisms, concurrent with the high level of adaptability, the resonance between early age psychic and cognitive needs and the offer of traditional games, fairy-tales, etc.

Key words: children's game, tradition, age category, archaism, archetype, ethnic personality.

Jocurilor le revine o pondere majoră în activitatea copiilor de orice vârstă. Cercetările de teren și informațiile bibliografice relevă faptul că multe jocuri tradiționale, funcționale în viața copiilor din toate timpurile, cu interesele, curiozitatea și imaginația specifică vârstei, satisfac și preferințele copiilor contemporani. *Jocul* exercită un *efect modelator complex* asupra copilului, contribuind la formarea comportamentului și a mentalității sale etnice. Prin joc copilul își formează deprinderi elementare de muncă, își dezvoltă atenția, abilitățile și, nu în ultimul rând – talentul nativ. Copilul învață să ia decizii, să aprecieze valorile, să comunice cu semenii, ghidându-se de atitudinile și normele de conduită, acceptate de comunitatea în care trăiește.

În literatura de specialitate domină opinia că jocul a apărut, în principal, în legătură cu munca, iar în unele lucrări, considerate chiar de referință, jocul de copii este abordat ca un fenomen cultural tardiv, absent în perioadele timpurii ale umanității. Cercetătorul rus V. A. Razumnyi, apreciat filosof și pedagog, susținând opinia renumitului psiholog D. B. Elkonin, menționează: „La primele etape ale dezvoltării societății n-a existat nici un fel de joc. Evoluarea uneltelor de muncă, trecerea treptată la îndeletniciri ca vânătoarea, creșterea animalelor, agricultura primitivă au dus la schim-

barea radicală a situației copilului în societate: a apărut necesitatea ca viitorul vânător, crescător de vite și așa mai departe să capete o pregătire socială. În legătură cu aceasta au luat naștere o serie de jocuri-antrenamente. Apoi au apărut și jocuri cu roluri” [7, p. 101]. Constatarea este preluată și de studiul introductiv al antologiei „Folclorul copiilor” din colecția „Creația populară moldovenească” [6, p. 22].

Nu aderăm întru totul la viziunea remarcată. Considerăm că jocul a existat de când există omul, pentru că nu poate fi o societate fără copii, iar copiii de oricând, în virtutea capacității lor inerente de imitație și creativitate, au tendința de a imita tot ceea ce îi impresionează, inclusiv activitatea celor maturi – deci, *se joacă*. Pentru orice copil (pentru copilul de astăzi, de asemenea), primele manifestări creative sunt imitațiile. „Nu este un paradox ca uneori imitația să fie creatoare” [cf. 10, p. 251], mai ales când ne referim la cea mai fragedă vârstă a copilăriei. Copilul nu imită doar aspecte ce țin de activitățile de muncă. El imită orice fenomen care îi atrage atenția, care poate fi procesat și aplicat de mintea puerilă, proaspătă și ingenioasă: sunete, mimici, gesturi, mișcări specifice unor persoane, unor animale etc. Imitând de mai multe ori aceleași lucruri, observate mai frecvent în preajmă, copilul memorează normele conform cărora se desfășoară acțiunile, maniera de executare, succesivitatea acestora. Astfel *imitația repetată devine joc*, manifestându-și clar de la bun început *funcția instructiv-formativă*. „Repetitio est mater studiorum”, afirmau strămoșii noștri latini.

Cu cât societatea este mai primitivă, cu atât este mai mică productivitatea muncii și, deci, cu atât mai mare este volumul de timp pe care adulții sunt nevoiți să-l consacre muncii, pentru a face posibilă supraviețuirea. Așadar, copilul din societățile primitive avea în câmpul său de observație mai mult decât orice, îndeletnicirile celor apropiați și, *imitându-i, prin joc*, din plăcere, *învață a munci*. Era, într-adevăr, un antrenament, o pregătire pentru muncă, dar un antrenament neimpus, realizat din *necesitatea psihică a copilului*, era un *joc*.

La o vârstă mai avansată a copilului (și a societății), poate că acesta era instruit, în mod special, cum să lucreze. Cu alte cuvinte, era „antrenat” să muncească, iar acest antrenament, fiind realmente o acțiune imitativă și repetată, s-a transformat într-un joc mai complex, ceea ce corespunde particularităților psihice ale vârstei respective. Este posibil ca jocurile cu roluri să fi apărut ca rezultat al instruirii copiilor mai mari, pregătindu-i să efectueze anumite munci colective (pescuitul, vânătoarea etc.), unde fiecăruia îi revenea funcția sa. Jocurile cu roluri ar fi putut apărea însă și dacă copiii imitau, pur și simplu, pregătirile celor maturi pentru muncile sau ritualurile executate în grup ori dacă urmăreau procesele ceremoniale sau de muncă ca atare, îndeplinite de mai mulți actanți.

În timpurile când omul și jocul erau la începuturi (ca în toate vremurile, de altfel), munca era condiția de

bază a întreținerii vieții și, din această cauză, copiii trebuiau să-și formeze deprinderi de muncă cât mai curând. Jocurile copiilor erau inspirate, totuși, și din alte circumstanțe: felul de a se comporta și de a comunica al oamenilor (aparținând unor diverse categorii de vârstă, de gen, sociale etc.) din mediul respectiv, viața ceremonială, fenomenele naturii etc. Jocurile pot fi considerate o veritabilă oglindă a societății și a condițiilor sale de trai, a normelor cotidiene și festive, a cunoștințelor și credințelor despre lume, despre divinitățile adorate etc. Jocurile de copii tradiționale reprezintă, de asemenea, un mecanism eficient de teaurizare a informației cultural-istorice, precum și de revalorificare neforțată a acestui inestimabil patrimoniu etnic.

Structura complexă a jocului permite uneori reiterarea unor imagini din viața strămoșilor ca într-un fragment de spectacol.

Multe din jocurile preferate în continuare de copii au o vechime impresionantă, greu de estimat, dar rămân aproape invariabile, fiind transmise până în prezent din generație în generație. G. Dem. Teodorescu, remarcă o paralelă, ce își menține actualitatea, între jocurile străvechi și jocurile copiilor din a II jumătate a secolului al XIX-lea, care îi erau contemporani, considerând că acestea „sunt până astăzi o reproducere neschimbată a celor ce se practicau de copiii greco-itali cu 20-25 seculi în urmă” [9, p. 305].

Cu toate că fiecare epocă istorică își aduce aportul inovator în sfera jocurilor de copii, îmbogățind-o cu jocuri noi, ce corespund noilor condiții de viață și de evoluție a mentalității, adaptând unele elemente ale jocurilor tradiționale în conformitate cu noile necesități, totuși, așa cum menționează G. Dem. Teodorescu, unele jocuri s-au păstrat intacte.

Observăm că jocurile mai vechi, de obicei, au forme fixe, rigide. Altfel ar fi fost mai dificil să depășească bariera timpului, mai ales că uneori copiii nu înțeleg mesajul original al jocului. Cu toate acestea, jocurile din categoria respectivă se prind ușor de suflet. Faptul poate fi explicat prin rezonanța ce o găsim în matricea inconștientului, datorită coincidenței arhetipurilor acumulate anterior. Suprapunându-se, le consolidează pe acestea. Coincidența de arhetipuri apare, la rândul său, inclusiv grație continuității etnoculturale într-un mediu/spațiu relativ constant, fapt ce reprezintă un suport solid pentru întreținerea continuă a unor multipli factori de consolidare identitară (îndeletnicirile, peisajul cultural etc.).

Confirmăm opinia noastră prin teoria lui Lucian Blaga, la care ne-am mai referit și cu altă ocazie, privind matricea stilistică (considerăm adecvată echivalarea noțiunii de matrice stilistică, în concepția lui Lucian Blaga, și a noțiunii de matrice de arhetipuri a inconștientului, în viziunea general acceptată în prezent): „«Matricea stilistică» figurează cu ascunsa ei față, printre acele complicate momente și dispozitive secrete prin care *inconștientul administrează conștiința*, neștiut din partea acesteia.

...Matricea stilistică poate fi, cel puțin prin factorii esențiali, asemănătoare până la echivalență la mai mulți indivizi, la un popor întreg” [1, p. 172-173].

Trebuie de remarcat *gradul sporit de arhaism*, specific jocurilor de copii, precum și speciile folclorice ale subculturii puerile, fenomen pe care îl apreciem ca având repercusiuni masive asupra procesului de modelare a personalității etnice: elementele arhaice aduc cu sine mesajele strămoșilor și le împărtășesc urmașilor (începând cu cea mai fragedă vârstă), întru dăinuirea seminției.

Presupunem că menținerea unor doze sporite de arhaism în tradițiile copilăriei (în comparație cu alte domenii ale culturii populare) se explică, în linii generale, prin rezonanța dintre specificul vârstei de copilărie a persoanei (copil) și vârsta de copilărie a neamului (perioada genezei celor mai vechi specii etnofolclorice, încadrate de subcultura puerilă), acestea fiind solidare prin mai multe caracteristici. Vestigiile vârstei de copilărie ale neamului, deși constituie suportul arhetipal al ființei noastre spirituale (în plan individual, precum și colectiv), actualmente, sunt definite în mod frecvent ca *arhaisme*.

Propunem câteva considerații cu privire la fenomenul vizat, deși avem convingerea că sunt necesare studii complexe.

I. *Necesitățile psihice și cognitive ale copilului încep de la nivelul cunoașterii elementare a lumii*. Tot ceea ce este elementar este și fundamental. Cu cât sunt mai vechi fenomenele etnoculturale, cu atât mai importante sunt acestea ca elemente de bază și, deci, cu atât mai *valoroase și fundamentale sunt arhetipurile*, pe care se axează. Astfel, remarcăm o corespundere majoră între necesitățile psihice și cognitive ale vârstei puerile și oferta jocurilor tradiționale, a poveștilor, cimiliturilor și a altor creații etnoculturale, specifice perioadei de vârstă respective.

Observăm că, de la primele manifestări de intelect, copilul intră în contact, conform nevoilor sale de comunicare, precum și de echilibrare, cu cele mai arhaice creații spirituale ale neamului: cântecul de leagăn (ori, în prezent, cel puțin refrenul), ritmul melodic și dinamic, sesizat prin dezmierdări, prin jucatul copilului etc. Referindu-se la impactul formativ al obiceiurilor/jocurilor de dădăcit asupra nou-născutului și asupra copilului de vârstă mică, etnomuzicologul Andrei Tamazlăcaru afirmă: „Începând să repete un sunet sau câteva sunete, copilul încearcă să-și însușească cele mai elementare motive, din care mai târziu reușește să genereze structuri ample, care cuprind tot arsenalul de sunete caracteristic graiului muzical matern. ... Acest repertoriu modelează micuțul în corespundere cu sistemul de valori morale și estetice ale neamului nostru” [8, p. 3, 6-7].

Astfel, în subconștientul copilului sunt trasate liniile de bază ale matricei de arhetipuri, care, după cum putem concluziona din cele relatate, coincide în mare măsură cu cea a strămoșilor noștri, asigurând continuitatea.

Importanța acestui fenomen este relevată de Lucian Blaga: „Nu ni se pare deloc exagerat să susținem

că o asemenea matrice stilistică, odată statornicită în inconștient, suportă, inalterabilă, orice bombardament al conștiinței. Să presupunem bunăoară că în urma oarecărui împrejurări, conștiința e abătută într-o direcție care nu mai corespunde orientărilor inconștiente, consolidate într-o matrice stilistică. Dintr-o îndelungată frecvență a acestor zone am recoltat impresia că matricea stilistică inconștientă nu suferă prea mult pe urma unor astfel de devieri conștiente” [1, p. 173].

Suștinem afirmația lui Lucian Blaga prin observațiile personale din Basarabia în perioada sovietică. Se știe că așa-numita Putere Sovietică a interzis manifestările religioase, iar odată cu acestea și cele tradiționale (botezul, cununia, sărbătorirea Crăciunului, a Paștelui, omagierea oricăror sfinți, umblatul cu colinda, cu „Plugușorul”, cu hristuitul, vopsitul ouălor, șezătorile, cetele de feciori etc.), declarând că astfel lichidează superstițiile și obscurantismul în scopul formării unei conștiințe umane libere. Scopul real era clar: deznaționalizarea românilor și a etniilor conlocuitoare prin lichidarea tradițiilor și marginalizarea limbii materne. Este adevărat că a fost obținută o atenuare a conștiinței etnice, dar în nici un caz nu s-a putut ajunge la deznaționalizare. Nu s-a întâmplat acest lucru nici cu populația românească de peste Nistru, unde Puterea Sovietică a durat cu mult mai mult, instaurându-se după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie (Imperiul Rus, 1917), iar până atunci spațiul respectiv aflându-se timp îndelungat sub ocupația Guvernului Țarist Rus.

Nu vom absolutiza, dar totuși trebuie să recunoaștem rolul și forța motricei primare, de bază, care, formându-se în fragedă copilărie (pentru că nimeni nu a reușit să interzică tradițiile dădăcitului, poveștile, jocurile de copii, deși încercări de „fabricare” a „obiceiurilor și folclorului nou” au fost în toate domeniile), are capacitatea de a „filtra” elementele aderente străine.

Considerăm bine-venit să aducem în sprijinul demersului nostru opiniile celebrilor Claude Levi-Strauss și Gilbert Durand. Citându-l pe Claude Levi-Strauss, Gilbert Durand îi argumentează și îi dezvoltă punctul de vedere: „Fiecare copil «aduce la naștere, sub forma unor structuri mentale schițate, integralitatea mijloacelor de care dispune omenirea dintru început pentru a-și defini relațiile cu lumea»... Mediul cultural poate deci să apară în același timp ca o complicitate, dar mai ales ca o specificare a anumitor schițe psihologice ale copilăriei, iar etnologul (Claude Levi-Strauss – n. n., R.O.) găsește o expresie foarte potrivită atunci când califică copilul drept social poliform. Poliformie în care vocațiile și cenzurile culturale vor selecționa formele de acțiune și de gândire adecvate cutărui sau cutărui gen de viață” [4, p. 55-56].

II. Revenim la problema *nivelului sporit de arhaism* în tradițiile copilăriei, inclusiv în jocuri. Menționăm că fenomenul *influenței mediului* asupra culturii etnice, asupra structurii psihice și spirituale a unui popor este cunoscut și acceptat [2, p. 7-26; 10, p. 224-232]. Referindu-se la „faptele” ce condiționează cultura, „deter-

minând-o, dându-i o formă sau alta”, Tudor Vianu constată: „Sunt, mai întâi, condițiile ei naturale, mediul ei cosmic. Sunt apoi acele condiții dependente de mediul cosmic și care alcătuiesc laolaltă genul de producție economică...” [10, p. 224-225].

Oricât de mult a avansat societatea umană, inclusiv neamul românesc, de la origini până în prezent, condițiile fundamentale de întreținere a vieții și concomitent de formare a culturii: apele, flora, fauna, clima, relieful, alternanța zilei cu noaptea, instinctele primare ale omului, nașterea, moartea etc. – au evoluat puțin.

Dacă ținem cont că omul (copilul), cu cât se află la o vârstă mai fragedă, cu atât este mai apropiat de natură prin firea sa și prin nivelul de racordare psihică și intelectuală, trebuie să ne dăm seama că gradul de impact al factorului natural este mai mare pentru subcultura puerilă decât pentru subcultura unor categorii de vârstă mai avansate, ultimele fiind mai puternic influențate de schimbările socio-economice și științifice. De exemplu, fetițele contemporane se joacă cu păpuși moderne, dar tot „de-a mama” se joacă, deprinzând ABC-urile maternității (fenomen situat între natură și cultură), la fel cum se jucau cu păpușile lor de cârpe, de pănuși, de paie etc. fetițele care trăiau în aceiași parametri spațiului cu câteva milenii în urmă.

III. Datorită *capacităților sporite de adaptabilitate, de formare a asocierilor, de imitație* ale individului de vârstă puerilă, *copiii sunt capabili să valorifice tradițiile* mai eficace decât reprezentanții altor categorii de vârstă.

Am constatat că jocurile au apărut inițial prin imitarea de către copii a tot ce se întâmplă în jur, cu prevalarea a unor aspecte de muncă, în consecință deprinzând îndeletnicirile oamenilor din comunitatea respectivă și din timpul respectiv.

Copiii de astăzi, de asemenea, se joacă. Ei la fel învață a munci, prin joc. Prin imitația modelului cotidian, copilul contemporan ar putea însuși prin joc unele realități de muncă netradiționale (jucându-se „de-a școala”, „de-a magazinul”, „de-a frizeria”, „de-a telefonul stricat” etc.). Totodată, prin același mecanism al imitației, copilul contemporan poate deprinde și unele aspecte de muncă tradițională, dar actuale în continuare (jucându-se „de-a poarcă”, „de-a coștetea”, „de-a harbujeii”, „de-a țesutul”, „de-a pânza” etc.), precum și unele îndeletniciri tradiționale, însă modernizate („de-a făcutul mâncării”, „de-a căsuța”, „de-a săpatul fântânii”, „de-a doctorul” etc.).

De asemenea prin imitație, învățând de la alți copii, mai mari sau mai cunoscători, cei mai mici învață jocuri vechi, ce reflectă activități de muncă tradiționale, care nu se mai practică, actualmente păstrându-se doar ramura de producție economică, din care acestea făceau parte cândva: agricultura, creșterea animalelor, viticultura (domenii de activitate considerate și acum de primă importanță), precum și vânătoarea, pescuitul, albinăritul (răspândite astăzi într-o proporție incomparabil mai mică decât în unele perioade istorice precedente),

de exemplu, „vânătorul și ursul”, „de-a găștele și lupul”, „de-a caii”, „de-a știubeiele” etc.

Prin asociere cu activitățile de muncă moderne și jocurile ce le reflectă, dar și grație faptului că mai există domeniul de producție, care le-a dat naștere (adică mediul care le-a generat), vechile jocuri ale copiilor sunt însușite cu ușurință de copiii de astăzi, sunt înțelese și asimilate de către ei. Considerăm, totuși, că fenomenul se datorează în mare măsură *matricei de arhetipuri, stabilite în subconștientul copilului sub influența fondului general al culturii etnice*, prin care vechiul joc găsește rezonanță și devine atractiv.

Aceleași circumstanțe sunt determinante și pentru faptul că în repertoriul actual se păstrează și sunt funcționale jocuri ce țin de unele viziuni arhaice despre lume sau cele referitoare la divinități puțin cunoscute în prezent, la ritualuri, practici sau norme de viață străvechi („de-a țurca”, „de-a puia-gaia”, „făcutul / datul drumul la zmeu (de hârtie)”, „de-a cuțitele”, „de-a cântăritul”, unele jocuri cu mingea etc.).

Jocurile sunt atractive nu numai prin conținutul ce găsește ecou în sufletul copilului, dar și prin forma ce corespunde gradului de dezvoltare psihică și fizică a acestuia, oferindu-i bucurie și împlinire. Emilia Comișel remarcă o „deosebită sensibilitate lingvistică a copilului, înclinarea lui naturală spre număr, spre verbiaj, bogata fantezie ritmică și verbală” [3, p. 18]. Jocurile solicită dinamism, manifestare a istețimii, concentrare a atenției, memorare de formule și texte, de melodii, gesturi, reguli ale jocului, precum și multă improvizare („de-a mijatca”, „de-a mâța și șoarecele”, „de-a fur-fur usturoi”, „de-a prinsa”, „în pietricele”, „în arșice / în osișoare / în gioale / în taci” etc.), pregătind copilul pentru a reacționa cu înțelepciune, prezență de spirit și calm în orice situație de viață.

Subiectul unui joc poate fi sincretic, la fel ca și structura sa. De obicei, unul și același joc încorporează concomitent implicații mitologice, istorice, sociale, economice, etice etc. Deosebit de interesante, atât pentru copii, cât și pentru cercetarea științifică, sunt jocurile ce conțin elemente inițiatice („de-a cloșca cu pui”, „de-a Omul negru”). Pentru exemplificare, vom proceda la analiza succintă a jocului „de-a Omul negru”.

Anexa inserează trei variante ale jocului. Varianta I (cea mai complexă), atestată în localitatea mea de baștină (comuna Popeștii de Sus, raionul Drochia, fostul județ Soroca, Republica Moldova), rămâne actuală și în prezent. Analiza jocului relevă esența sa inițiativă încifrată, credințele arhaice despre funcția metamorfizantă a mediului lactic, precum și vestigiile epocilor prin care a trecut – cu prevalare ale neoliticului.

„Pentru gândirea arhaică – spune Mircea Eliade – ...omul este *făcut* – el nu se face singur. Bătrânii inițiativi, maeștrii spirituali sunt cei care îl fac. ... Aceasta înseamnă că pentru a deveni efectiv om este necesară asemănarea cu un model mitic” [5, p. 11]. Categoriile de actanți ai jocului „de-a Omul negru” ilustrează clar componența

sa de tip inițiativ: participanții cu rol de *copii ai Mamei* reprezintă *neofiții*, care prin întâlnirea / confruntarea cu *divinitatea* – *Omul negru* vor suporta o transformare spirituală avansată, iar cel mai vrednic dintre ei – cel pe care Omul negru nu va reuși să-l prindă, va dobândi *un statut nou* – cel de *Mamă*. Mama, a cărei funcție în joc este cea de a dirija sau chiar de a însoți neofiții-copii către divinitatea Omul negru, reprezintă, de fapt, *Maestrul spiritual*, care în cadrul adevăratelor ritualuri de inițiere îndeplinește funcții similare, considerându-se personajul cu cel mai înalt grad de inițiere (de exemplu, preotul la oficierea botezului). La următoarea rundă, copilul care a avut rolul de *Mamă* (*Maestrul spiritual*) va avansa, primind rolul divinității Omul negru, iar cel care a avut funcția de Omul negru se va disocia în grupul de copii, așa precum marile divinități se disociază în lume, pentru a o revigora prin forța lor de viață.

Faptul că personajul ce se identifică cu *Maestrul spiritual* este de gen feminin – este Mama – și tot Mamă rămâne, inclusiv în cazul când rolul este îndeplinit de un băiat, reprezintă un argument forte pentru a demonstra amprenta epocii neolitice, perioadă când Marea Zeiță Mamă era venerată ca divinitate supremă, iar un *Maestrul spiritual* din acea epocă putea fi o preoteasă femeie.

Un alt argument ce susține recunoașterea vestigiilor neoliticului în jocul vizat constă în faptul că numele personajului cu statut de divinitate (poate parendu al Marii Zeițe Mame, cum este ciobanul din balada „Miorița”) conține calificativul „*negru*”, atribut specific segmentului istorico-temporal la care ne-am referit.

Încă o confirmare a neoliticului este reședința subterană a Omului negru – *beciul*, indiciu ce demonstrează fără dubii apartenența sa la registrul cultic al Marii Zeițe Mame, aceasta fiind o divinitate htonică.

Menționăm că sălașele subpământene, cele situate în grote, în chilii săpate în stânci erau imaginate în mentalitatea arhaică drept utere telurice, iar locuitorii acestora aveau perspectiva renașterii evolute. Mircea Eliade menționează: „Moartea inițiativă este indispensabilă începutului vieții spirituale. Funcția ei trebuie înțeleasă în legătură cu ceea ce se pregătește: nașterea într-un mod superior de a fi. ... moartea inițiativă este adesea simbolizată, de exemplu, prin întuneric, moarte cosmică, uter teluric, colibă, pântecul unui monstru” [5, p. 11].

Un alt aspect important pentru confirmarea mesajului inițiativ al jocului „de-a Omul negru” este relevat prin căutarea de către copii a *hranei*. Hrana poate fi materială sau spirituală, sau poate insera caracteristici complementare: situație atestată și în contextul jocului investigat. Așadar, Mama, reprezentând *Maestrul spiritual* ce are misiunea de a-i susține pe neofiți / copii în drumul lor spre divinitate, îi îndeamnă să *caute de mâncare în beci* (în uterul teluric, în domiciliul divinității), iar mâncarea pe care o vor găsi acolo va fi una ce susține transformarea și revigorarea neofitului după moartea inițiativă (presupusă prin coborârea în beci și prin contactul cu Omul negru): lapte acru / chișleag și smântâ-

nă – adică produse *lactate*. Discutând asupra problemei arhetipurilor alimentare, reflectate în mentalitatea arhaică și tradițională, Gilbert Durand afirmă: „Alimentul primordial, arhetipul alimentar e evident laptele” [cf. 4, p. 320-322]. Pot fi aduse multiple exemple cu referință la funcția regenerativă a laptelui și a produselor lactate, atestate în tradițiile și în folclorul autohton (laptele în scăldătorile nou-născutului, precum și în îmbăierile voinicilor din povești, care sunt reînviați după ce au trecut prin moartea simbolică / inițiativă, în urma luptei cu monștrii divini; laptele în vasele ce se dau de pomană de sufletul răposaiților la reîntoarcerea acestora în lumea cealaltă de Rusalii; brânza în pască sau în plăcintele preparate cu ocazii prescrise de cutumă etc.).

Șirul argumentelor aduse ca dovadă a vechimii unor jocuri ce rămân actuale și preferate de copiii contemporani poate continua.

În concluzie, constatăm că factorii evidențiați – *corespunderea majoră între necesitățile psihice și cognitive ale vârstei puerile și oferta jocurilor tradiționale, nivelul sporit de arhaisme în datinile copilăriei, capacitățile înalte de adaptabilitate, de formare a asocierilor, de imitație ale individului de vârstă puerilă* – fiind funcționali inclusiv în circumstanțe de coroborare, constituie repere determinante pentru persistența tradiției în jocurile de copii, care, la rândul său, își exercită funcția formativă asupra personalității etnice a individului.

Deși progresul tehnico-științific a schimbat condițiile de viață actuale în comparație cu cele de cândva, totuși, cadrul natural aproape stabil înlesnește perpetuarea îndeletnicirilor tradiționale de bază ale poporului nostru, cultivarea pământului și creșterea animalelor, pe care se axează continuitatea evolutivă a patrimoniului cultural-istoric, stimulând dănuirea sistemului de valori. Asemenea concurs de împrejurări asigură vitalitatea matricii ancestrale de funcționare a tradițiilor specifice neamului românesc. Matricea de arhetipuri va servi drept mecanism de identificare a elementelor adecvate pentru asimilare, consolidându-le ulterior și dezvoltându-le, precum și drept mecanism de depistare și de filtrare a elementelor intruse, respingându-le.

În virtutea circumstanțelor relevante, arhetipurile etnoculturale primordiale rămân funcționale, mai ales pentru etnia română, care n-a emigrat din arealul etnogenetic. Viabilitatea arhetipurilor ancestrale fundamentale și persistența tradiției în jocurile de copii reprezintă instrumente sigure ale continuității etnice.

Referințe bibliografice

1. Blaga L. Trilogia culturii, I. Orizont și stil. București: Humanitas, 1994. 189 p.
2. Blaga L. Trilogia culturii, II. Spațiul mioritic. București: Humanitas, 1994. 223 p.
3. Comișel E. Folclorul copiilor. Studiu și antologie. București: Ed. Muzicală, 1982. 311 p.
4. Durand G. Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală. București:

Univers, 1977. 600 p.

5. Eliade M. Nașteri mistice. În: Caiete XXI, 1991, nr. 2 (Publicație periodică a Editurii XXI). Târgu Mureș: Editura XXI, 1991. 32 p.

6. Folclorul copiilor. Selectarea textelor, articol introductiv, comentarii de N. Băieșu. Chișinău: Știința, 1978. 181 p.

7. Razumnyj V. A. Educația estetică. Esență. Forme. Metode. Chișinău, 1971. 164 p.

8. Tamazlăcaru A. Tăpușele, tăpușele. Chișinău: Literatură artistică, 1986. 335 p.

9. Teodorescu G. D. Poezii populare române. București: Minerva, 1982. 903 p.

10. Vianu T. Studii de filozofia culturii. București: Editura Eminescu, 1982. 470 p.

11. Jocurile copilăriei. În: <https://myorientalpassion.wordpress.com/2011/07/19/jocurile-copilariei/> (vizitat 25.04.2015).

Anexă

De-a Omul negru (joc din repertoriul copiilor)

Varianta I

Copiii aleg prin numărătoare sau tragere la sorți doi actanți: *Omul negru* și *Mama*.

Omul negru se duce mai într-o parte, unde, adică, se află *beciul*. Unul sau câțiva din *copiii* rămași cu *Mama* îi zic acesteia:

– Mamă, Mamă, mi-i a mânca!

Mama spune:

– Du-te ‘n *beci* și ți-i lua.

– Da ce este de mâncare în *beci*? – întrebă copiii.

Mama răspunde:

– Lapte acru și smântână.

Copiii se duc la *beci*. Din *beci* se aude cineva (*Omul negru*), mârâind sau făcând alte improvizări sonore înfri-coșetoare, pentru a-i înspăimânta pe copii.

Copiii aleargă la *Mama* și îi spun:

– Mamă, Mamă, nu putem intra în *beci*, că acolo este cineva strașnic. Hai cu noi, că ne temem.

Mama le spune copiilor să mai încerce o dată, pentru că nu poate fi cineva rău în *beci*.

Copiii se duc din nou la *beci* și din nou *Omul negru* îi sperie. Copiii fug la *Mama*, îi povestesc cele întâmplate și o cheamă cu ei. *Mama* se duce cu copiii la *beci*.

– Cine este în *beci*? – întrebă *Mama* și copiii.

Omul negru le răspunde:

– Omul negru.

Urmează dialogul:

– Ce mânânci?

– Carne de om.

– Ce bei?

– Sânge de om?

– Câte cuțite ai.

Omul negru numește un număr (de cuțite), apoi *copiii*, apucându-se de mână, se rotesc în cerc și numără toți împreună până la numărul enunțat. Imediat după ce rostesc ultimul cuvânt, copiii încep să fugă. *Omul negru* trebuie să prindă rând pe rând toți copiii. Pe *Mama* nu are voie s-o prindă.

Cel care va fi prins ultimul va avea la următoarea rundă rolul *Mamei*, *Mama* va primi rolul *Omului negru*, iar *Omul negru* va face parte din grupul de copii.

În aspect gender, grupul de copii poate fi omogen sau mixt, vârsta copiilor fiind cuprinsă între 6-12 ani, la fiecare joc, totuși, copiii participanți având cam aceeași vârstă.

[com. Popeștii de Sus, Republica Moldova, inf. Lidia Nastas-Osadci, a.n. 1934, Nona Zgardan-Marcoci, a.n. 1954,

Parascovia Catană-Ciocan, a.n. 1956, Mihai Găvoază, 1997]

Varianta II

De-a Lupul în pivniță

„Copiii” zic:

– Mamă, ni-i a mânca!

– Duceți-vă în pivniță și mâncați!

La locul numit pentru „pivniță” este „lupul” și-i spe-
rie. „Copiii” vin la „mama” lor și zic:

– Mamă, hai, că nu știm cine este în pivniță!

„Mama” iar îi trimite, spunându-le:

– Duceți-vă că nu-i nime!

„Copiii” se duc și iar vin înapoi. Așa fac până în trei ori, când se duce și „mama” cu ei și fugărește „lupul”. Se alege alt „lup” și joaca continuă.

[Folclorul copiilor. Chișinău: Știința, 1978, p. 123]

Varianta III

Omul negru

Dintr-un grup de copii se alege „Omul negru”, care va alege un sfetnic, căruia îi va spune o anumită oră (de exemplu 5).

Copii se prind în cerc, omul negru stă undeva la distanță, iar sfetnicul va cânta în cerc cu copiii: „Ora 1 a trecut, omul negru n-a venit; ora 2 a trecut, omul negru n-a venit...” și tot așa până ajunge la ora dorită de omul negru.

Ziceau: „Ora cinci a venit, omul negru a venit!” Când auzeai cuvintele „omul negru a venit”, trebuia să fugi să nu te prindă. Pe care copil l-a prins, acela a ieșit din joc și aștepta până omul negru îi prindea pe toți. Cel care ieșea ultimul devenea omul negru în jocul următor, care ieșea primul – mama, iar restul – copii.

[Jocurile copilăriei. În: <https://myorientalpassion.wordpress.com/2011/07/19/jocurile-copilariei/>]

Raisa Osadci (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Раиса Осадчи (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

Raisa Osadchy (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: raisaosadci@yahoo.com

CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOPSIHOLOGICE ȘI ETNOISTORICE

Tatiana SIRBU

LA POLITIQUE TSARISTE ENVERS LES TSIKANES DE BESSARABIE:
LE CAS DES VILLAGES DE KAIR ET DE FARAONOVKA

Rezumat

**Politicile țariste de sedentarizare a țiganilor basarabeni:
Cazul satelor Cair și Faraonovca**

Cadrul legal al politicii de sedentarizare a țiganilor din Imperiul țarist în general și cei din Basarabia în particular în secolul al XIX-lea permite de a decripta parțial situația și evoluția socială și juridică a acestei comunități. Reușită mai degrabă de formă și nu de fond a acestei politici de sedentarizare prin crearea a doua sate în Basarabia meridională reflectă carențele unei politici neadaptate.

Cuvinte-cheie: Cair, Faraonovca, legislație țaristă, țigani sedentari.

Резюме

**Царская политика, регламентировавшая оседлость
бессарабских цыган. Опыт формирования двух сел:
Каир и Фараоновка**

Законодательная база, регламентировавшая оседлость цыган в Российской империи, и особенно в Бессарабии в XIX в., позволяет частично описать ситуацию, связанную с социально-юридической эволюцией данной общности. Одним из успешных результатов этой политики, скорее по форме, чем по содержанию, явилось формирование двух сел в Бессарабии, что стало отражением неадекватной политики властей.

Ключевые слова: Каир, Фараоновка, царское законодательство, оседлые цыгане.

Summary

**Tsarist policies on sedentarization of the Bessarabian
Gypsies. Unvalued expectations after the creation of two
villages: Kair and Faraonovka**

The legal framework of the policy of Roma settlement in the Russian Empire in general, and in particular those of Bessarabia in the nineteenth century, allows us to partially decrypt the social and legal situation and the evolution of this community. The creation of two villages in southern Bessarabia is a success of this legal framework in its form rather than in its substance and reflects the deficiencies of an inadequate policy.

Key words: Kair, Faraonovka, tsarist legislation, Roma villages.

Les Roms ont toujours attiré l'attention des autorités sous n'importe quel régime. C'était le cas dans l'Empire tsariste qui à plusieurs reprises a réglementé

leur situation juridique et sociale. Même si la législation concernait spécifiquement les Tsiganes, elle faisait partie d'une politique beaucoup plus large, celle d'interdiction du vagabondage et de la sédentarisation des nomades de l'Empire. Dans cet article, on se propose de comprendre et d'analyser brièvement la place des Tsiganes dans le puzzle législatif et social de la Bessarabie tsariste par le biais de deux villages: Kair et Faraonovka. La création de ces deux villages au début du XIXe siècle par les autorités tsaristes comme une solution à la liquidation du «vagabondage» des Tsiganes de la Couronne sera mise dans la continuité des décisions et des lois concernant les Tsiganes jusqu'à leur libération en 1861.

Ma découverte pas à pas de ces deux villages à travers et en croisant différents types de sources¹ a été amorcée dans le cadre de mon projet de thèse² et se poursuit à la faveur de ma recherche postdoctorale³ actuelle. Lorsqu'on parle de la situation de Tsiganes dans l'Empire tsariste dans les sources d'époque [14; 6; 7; 34] et les sources sommaires actuelles [35, p. 214-215; 1, p. 114; 33, p. 54-55], on fait toujours référence à ces deux villages créés par les autorités tsaristes. Cependant, le sort de ces deux villages après leur création reste encore mal éclairé.

On ne va pas s'attarder ici sur l'histoire de la Bessarabie mais on en tracera quelques lignes pour mieux comprendre et placer le contexte de la politique envers les Tsiganes. Sous le tsar Alexandre 1^{er}, conformément au traité de Bucarest à l'issue de la guerre russo-turque (1806-1812), l'Empire tsariste reçut en 1812 le territoire situées entre, à l'est, le fleuve Dniestr et, à l'ouest, la rivière Prut qui traversait la Principauté de Moldavie. Ce territoire fut annexée à l'Empire tsariste sous le nom de Bessarabie avec le statut de Région (*Oblast'*) [29, p. 222] tout en conservant une certaine autonomie. En 1825, Nicolai 1^{er} succéda à Alexandre 1^{er} et, en 1828, il abolit l'autonomie de la Bessarabie et la plaça sous la direction du gouverneur-général de la Nouvelle Russie⁴.

L'intérêt des autorités tsaristes pour les Tsiganes de Bessarabie se manifeste quelques années après l'annexion de 1812. Le statut de cette région était régi par l'*Institution pour l'administration de la région de la Bessarabie*, dont les paragraphes portant sur l'administration de la Bessarabie subirent des changements importants en 1828 [30, p. 197-204]. Le paragraphe concernant les droits de la population tzigane ne fut pas modifié, hormis la spécification que seuls les Tsiganes pouvaient être des serfs des nobles et des boyards russes et bessarabiens [13, p. 28; 30, p. 198]. Les paysans bessarabiens ne pou-

vaient pas être serfs, ni pour les particuliers bessarabiens (*bessarabskie pomechtchiki*), ni pour les nobles russe (*ros-siiskoe dvorianstvo*) (Polnoe sobranie zakonov', vol. III (1828), 1830, 198). Comme dans le cas des paysans (sur les catégories des paysans russes voir Pipes, Richard [20, p. 205]), pour les autorités tsaristes, il avait deux catégories de Tsiganes: les Tsiganes des particuliers (*pomechtchich'i cygane*) et les Tsiganes d'Etat (*kazennnye cygane*). Les trois catégories des Tsiganes (d'Etat, des boyards et des monastaires) existantes dans cette région de la Moldavie nommée Bessarabie dès 1812 sont passées à deux. Les Tsiganes des monastères n'apparaissent plus dans la législation russe concernant les Tsiganes sauf le «Règlement de la formation de la région de Bessarabie» où est spécifié «le droit d'en avoir pour toujours et de protéger comme propriété de la couronne» [29, p. 229].

Il est certain que la politique des «villages tsiganes» a commencé en Bessarabie pendant le règne de Nicolai I^{er} (1825–1855). Cependant, des mesures contre l'errance de Tsiganes, dénommée «vagabondage»⁵ des Tsiganes dans les documents législatifs, ont été entreprises en Russie tsariste avant le tsar Nicolai I^{er}, et même avant l'annexion de la Bessarabie en 1812. Dès 1759 [9, p. 307; 8, p. 39], sous le règne de Catherine II (1729–1796), l'accès à Saint-Petersbourg a été interdit aux Tsiganes [23, p. 367]⁶, bien que la plupart des tsars fussent férus de chant tsigane.

Cette interdiction d'accès à Saint-Petersbourg n'est que le début d'une suite de réglementations en ce qui concerne le statut des Tsiganes russes en général et bessarabiens en particulier. Le Senat dirigeant⁷ ordonna en 1784 par décret au directeur de la Chambre d'Etat (*Kazennaia Palata*) d'imposer une localisation fixe aux Tsiganes de la Province (*Gubernia*) de Moscou qui venaient d'ailleurs et, afin d'assurer une exécution réussie et rapide du décret, de ne pas donner de passeport de voyage aux Tsiganes tant qu'ils n'étaient pas installés, et de ne tolérer nulle part leur présence sans passeport [13, p. 26; 36, p. 241].

Par la suite, c'est pendant le court règne de Paul I^{er} (1796–1801) qu'un autre document législatif a été émis concernant l'assignation des Tsiganes de différentes provinces de l'Empire [25, p. 231], suivi en 1803 par l'interdiction pour les communes d'Etat (*kazennnye selenia*) et pour les particuliers de donner des passeports aux Tsiganes [26, p. 678-679]. Le tsar Alexandre I^{er} (1801–1825) a pris encore quelques décisions visant les Tsiganes russes. Ces décisions concernent toujours la question d'assignation et la délivrance des passeports. Ainsi, le Décret «sur l'amélioration de la situation des Tsiganes» du 20 avril 1809 prévoyait l'interdiction de voyager d'un endroit à l'autre et l'imposition de se sédentariser et de pratiquer des métiers légaux. Il imposait en outre aux autorités locales d'inscrire dans les villes les Tsiganes qui n'étaient nulle part enregistrés. Le même document dispose que la Police urbaine et de *zemstvo* surveille et ne tolère pas l'errance des familles de Tsiganes, les camps (*shatry*) et les habitats mobiles. Si auparavant les règlements impo-

sés concernaient certaines provinces, le Décret de 1809 touchait tous les Tsiganes de l'Empire et imposait une surveillance plus poussée de ces derniers par la police et les autorités locales. Par exemple, si des familles de Tsiganes quittaient leur village ou la ville ou leur propriétaire particulier, le prix payé pour chaque famille partie était d'un *rouble* et le montant était acquitté par le particulier ou par les autorités rurales ou urbaines qui leur avaient donné des permis de voyage. Dans ce contexte, il était permis aux particuliers qui détenaient des Tsiganes et qui n'en retiraient aucun profit de renoncer à eux. Ils étaient alors enregistrés comme propriété d'Etat [27, p. 921-922]. Les modifications ajoutées en septembre 1811 à ce Décret renforcent encore plus la surveillance sur les Tsiganes en attribuant la responsabilité directe aux chefs de Provinces (*nachal'niki gubernii*) qui doivent recueillir des informations exactes [28, p. 855-856]. Une autre modification à ce Décret concernait la manière d'enregistrer les Tsiganes dans les villes et la nécessité de ne pas surcharger les villes. Après 1812, lorsque la région entre les rivières Prut et Nistru a été annexée à la Russie tsariste, toutes ces lois se sont appliquées également à la population tsigane de cette région. En 1818, pendant la visite en Bessarabie d'Alexandre I^{er}, les autorités ont pris la décision de sédentariser les Tsiganes sur le domaine de la couronne en formant des petites localités dans la région méridionale de la Bessarabie – le Boudjak. C'était une première initiative visant à créer des petites localités rurales de Tsiganes en Bessarabie, mais elle n'a pas été mise à exécution à ce moment-là.

Cette mesure a été mise en application plus tard, en 1829, par le Tsar Nicolas I^{er} (1825–1855). Cet ordre de la sédentarisation des Tsiganes sur le terrain de la couronne était la suite d'un projet appelé «L'amélioration de la situation de Tsiganes de la région de la Bessarabie» élaboré en octobre 1828 par le Ministère des affaires intérieures et envoyé au Ministère des Finances [31, p. 105]. L'idée de ce projet était d'imposer aux Tsiganes de s'installer sur les terrains de la couronne inhabités et désertique en recevant certains privilèges dont nous parlerons ci-dessous. Concernant les terrains sur lesquels seront fixés les Tsiganes appelés nomades, il a eu plusieurs discussions et débats, qu'on retrouve dans la Collection complète de lois [22, p. 137-141], mais finalement le choix est tombé sur les terrains numéro 12 et 35.

Dans cette continuité de décrets concernant les Tsiganes de la Bessarabie, deux nouvelles localités ont commencé à être peuplées par les Tsiganes de la couronne dès l'automne 1831. Le responsable de la sédentarisation forcée des Tsiganes de la Couronne sur ces deux terrains était le Bureau pour les Tsiganes de la couronne (par la suite Bureau) [3, folio 36]. Ainsi, le terrain de la couronne numéro 12 a été nommé localité de Faraonovo et le terrain de la couronne numéro 35 a été nommé localité de Kair [3, folio 77]. Au début de cette sédentarisation forcée, le Bureau rapportait au gouverneur de la Nouvelle Russie et de la Bessarabie, le comte Vorontsov

M. S., que les Tsiganes de la couronne installés à Kair et Faraonovo ne rataient jamais la période de la récolte. En hiver, ils transportaient du bois des forêts du district d'Orhei pour bâtir et ils le rachetaient au fisc [3, folio 36].

Dans le même rapport de juin 1833, le responsable du Bureau des Tsiganes de la Couronne informait le gouverneur sur les succès de l'installation des Tsiganes de la couronne sur les deux terrains de l'Etat en donnant certains chiffres quant au nombre de Tsiganes et au nombre de maisons bâties (plus d'information sur le type des maisons et leurs caractéristiques voir Egunov [12, p. 115-116]. Ainsi, en juin 1833, il y avait dans le village de Faraonovo une population de 982 Tsiganes (529 hommes et 453 femmes) et dans le village de Kair une population de 957 Tsiganes (492 hommes et 465 femmes). Sur un total de 1939 familles Tsiganes en Bessarabie, 164 familles habitaient dans le village de Faraonovo et 170 familles habitaient dans le village de Kair. Quant au nombre de maisons bâties jusqu'en juin 1833, il y avait 144 maisons à Faraonovo, 125 maisons à Kair, et il restait encore à bâtir 20 maisons à Faraonovo et 16 maisons à Kair [3, folio 36]. En 1840, à l'occasion de l'installation de 20 familles de cosaques dans chaque localité afin de surveiller le travail des Tsiganes, les autorités locales ont constaté que la plupart des maisons étaient en mauvais état. Par exemple, à Faraonovka, il avait 37 maisons dans un bon état, 93 maisons nécessitaient une bonne rénovation, et 20 maisons étaient inhabitables [12, p. 116].

Tous ces Tsiganes de la couronne, qui s'installaient plutôt au printemps qu'en automne sur le terrain numéro 12 et sur le terrain numéro 35 pendant les années 1831-1833, recevaient une somme de 125 roubles comme crédit de quatre ans sans intérêts [3, folio 7, 30-31]. En même temps, tous ces Tsiganes étaient supervisés par le Bureau pour les Tsiganes de la couronne. Chaque année, ce Bureau sédentarisait un certain nombre de Tsiganes de la couronne et chaque année, il devait demander une permission au gouverneur de donner le crédit de 125 roubles pour chaque famille. La plupart de ces Tsiganes de la couronne installés de force à Kair et Faraonovka venaient des forêts d'Orhei (district de la partie centrale de la Bessarabie) où ils habitaient stablement en confectonnant des articles en bois [12, p. 115].

Certains auteurs d'époque parlaient de colonisation⁸ des Tsiganes dans ces deux localités, en spécifiant que tous les Tsiganes sédentarisés de force ont reçu des lopins de terre pour chaque famille (30 *desetines*⁹ par famille) [7, p. 127-128; 13, p. 29; 12, p. 115]. A titre de comparaison, pour obtenir le titre de noble en Bessarabie, il fallait avoir au moins 300 *desetines* [15, p. 3].

En 1836, les autorités avaient déjà placé un total de 752 familles de Tsiganes qui ont reçu 9902 *desetines*. De même, la plupart des sources secondaires sur les Tsiganes qui font référence partiellement à la situation des Tsiganes de Bessarabie fournissent les mêmes chiffres quant à l'aspect de mise en possession de lopins de terre des habitants des localités de Kair et de Faraonovka [1, p.

114; 10, p. 159]. Cependant, dans les dossiers d'archives sur ces deux localités créées en 1831 dépouillés dans le cadre de cette recherche, il n'y a aucune référence à ce sujet. On suppose qu'il existe des documents d'archives qui contiennent des informations sur la mise en possession de terrains de ces Tsiganes sédentarisés de force dans le district d'Akkerman. Si c'est le cas, ces documents restent à découvrir.

Dans le contexte d'installation des Tsiganes dans ces deux localités rurales, il y avait aussi un échange d'opinions entre le gouverneur et les autorités ecclésiastiques pendant le mois de mai de 1833 quant à la nécessité de construire une église dans chacun de ces villages, car il n'y avait pas d'église proche de ces villages [3, folio 25-26].

En juillet 1833, le responsable du Bureau adressait un rapport au gouverneur de la Nouvelle Russie et de la Bessarabie, le comte Vorontsov M. S., concernant un ordre reçu de la part de ce dernier. Il s'agissait de demander aux Tsiganes des localités Faraonovo et Kair de collecter de l'argent pour construire une église [3, folio 55]. Des sources nous apprennent que ces églises ont effectivement été construites en 1864 à Kair (l'église *Adormirea Maicii Domnului*) et en 1896 (1841 selon d'autres sources [2, p. 97]¹⁰) à Faraonovka (l'église *St. Alexandre Nevski*) [11, p. 194, 210].

Il semble que le parcours de la sédentarisation forcée des Tsiganes était observé et noté par quelques personnes du Bureau. En effet, dans un rapport de juin 1833 sur l'installation des Tsiganes de la couronne, le responsable Serafiani du Bureau demandait au gouverneur de la Nouvelle Russie et de la Bessarabie des primes pour deux personnes qui s'impliquaient beaucoup quant à l'installation des Tsiganes de la couronne [3, folio 44].

Un document aussi très intéressant dans ce contexte de la sédentarisation des Tsiganes dans le village de Kair est la plainte adressée à la Chancellerie du gouvernement régional de la Bessarabie par les Tsiganes sédentarisés de ce village. Cette plainte se trouve dans le rapport de mois d'août 1838 des autorités locales d'Akkerman. Dans cette plainte, il était invoqué que le responsable du bureau pour les Tsiganes de la couronne, le conseiller Kouvinov, a soustrait de l'argent aux habitants de ce village en abusant de sa fonction [5, folio 6-10].

De fait, ce n'était pas la seule plainte de la part des Tsiganes de Kair et de Faraonovka. On constate selon certaines sources d'archives une série de plaintes pendant les années 1843-1855 dans le but d'être démobilisé de l'armée des cosaques du Danube. Ces dernières plaintes-demandes étaient dues au Décret de 1839 (pour ce Décret de 1839 voir Zelentchuk [35, p.214]) concernant l'inscription des Tsiganes du sud de la Bessarabie dans l'armée des cosaques du Danube¹¹. Les Tsiganes de la Bessarabie méridionale et les autres 1600 Tsiganes-nomades de la région ont été inscrits comme Tsiganes-cosaques qui devaient participer au service militaire et de la frontière [32, p. 318].

En 1843, quelques Tsiganes (Ivan Lupul, Kiril Por-

cari, Diordii Zorilo, etc.) demandaient au nom de tous les Tsiganes-cosaques de Kair et Faraonovka d'être exclus de l'armée de cosaques du Danube et d'être enregistrés dans la catégorie de *mechtchanié* ou dans la catégorie des paysans de la couronne [4, folio 8-10].

Un autre exemple était une plainte de 1855 de la part de soi-disant sociétés tsiganes des villages de Kair et de Faraonovka concernant un adjudant-chef de l'armée des cosaques du Danube. Les Tsiganes demandaient d'être exclus de l'armée de cosaques et d'être enregistrés dans les catégories sociales civiles en se plaignant de l'adjudant-chef [4, folio 5-6]. Les autorités locales, c'est-à-dire le chef (*ataman*) de l'armée des cosaques du Danube, le colonel Gangarta, a réagi à toutes ces plaintes en identifiant les Tsiganes qui prétendaient représenter les deux soi-disant sociétés Tsiganes. Gangarta a envoyé un rapport au gouverneur militaire de la Bessarabie, le commandant et chevalier Il'inskiï, en rapportant tous les détails du problème. Selon ce rapport, deux Tsiganes (Ivan Ghindu et Spiridon Ciobu) étaient à l'origine de cette initiative. Selon le même rapport, ils étaient tous deux enregistrés dans l'armée des cosaques mais ils habitaient toujours à Kichinev sans y être autorisés. Dans ce contexte, Gangarta demandait au gouverneur militaire de renvoyer ces deux Tsiganes à Akkerman sous garde permanente pour être punis selon la loi [4, folio 6].

Les rapports des chefs (*ataman*) de l'armée des cosaques du Danube pour les années 1843-1855 montrent les mécontentements de la part de la population de ces deux localités et leur réticence à être inscrits dans le régiment de réserve numéro 3 de l'armée des cosaques du Danube. En 1849, l'annexe du rapport de l'*ataman* mentionnait 16 émeutiers installés dans ces deux localités [4, folio 13]. Beaucoup d'entre eux ont été punis en invoquant qu'ils se sont attribués des responsabilités illégalement, c'est-à-dire qu'ils ont parlé au nom de toute la population [4, folio 22]. Les documents d'archives ne mentionnent pas de quel type de punition il s'agissait.

Selon une notice dans la Collection complète de lois de février 1840, la sédentarisation des Tsiganes de l'Empire dans les localités de l'Etat (*kazennye selenia*) était difficile parce qu'elle devait se faire dans les localités où les Tsiganes étaient arrêtés, alors que ces derniers préféraient les régions industrielles et avec très peu de terre. Mais le but des autorités tsaristes était de faire des agriculteurs de ces Tsiganes identifiés souvent avec les «vagabonds» et qui généralement faisaient partie soit de la catégorie sociale des *mechtchani* soit celle des marchands [37, p. 78]. Dans ce contexte il a eu plusieurs débats entre le Ministère des Biens d'Etat et le Ministère des Affaires intérieures qui étaient chargés de résoudre ce problème de la sédentarisation. Les questions étaient souvent très complexes car les Tsiganes sujets de cette politique de sédentarisation nécessitaient une approche différente selon qu'ils étaient détenteurs d'un passeport ou pas, et que ce dernier était valable ou expiré. Bien que leurs occupations étaient des métiers ambulants, les

détenteurs d'un passeport valable étaient obligés d'être sédentarisés dans les localités où ils étaient enregistrés selon leur document d'identité, sans le droit de bouger. Nous constatons plus de deux décennies plus tard, en 1863 (deux ans après l'émancipation des Tsiganes des Bessarabie), un autre texte de loi qui permet délivrer des passeports aux Tsiganes des sociétés des *mechtchani* et des marchands pour voyager avec leur famille pour exercer leurs métiers ambulants. Les autres Tsiganes n'ont pas eu ce droit [21, p. 185].

De l'autre côté, il avait tous les Tsiganes qui n'avaient pas de passeports, avec lesquels les autorités ne savaient pas encore très bien comment procéder: les sédentariser là où ils sont arrêtés ou bien mettre en place la procédure d'accompagnement par des groupes de policiers vers les localités de l'Etat (*kazennye selenia*) prévues pour leur sédentarisation. Et les incertitudes de cette politique de sédentarisation ne se sont pas arrêtées là. Il est question dans ce texte de lois de février 1840 d'appliquer envers les Tsiganes sans lieu de résidence les lois générales d'une autre catégorie, celle des vagabonds [37, p. 75-83]. Essentiellement, cette politique de sédentarisation envisageait de mettre les Tsiganes d'Etat sans lieu de résidence en possession de lopins de terre, sans les mettre en conflit avec les paysans des localités d'Etat [33, p. 45]. Ainsi, trois ans plus tard, une partie d'entre eux se retrouvent enregistrés dans une nouvelle catégorie – les paysans d'Etat [24, p. 473].

Cette politique de sédentarisation diversifiée fait que, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, nous trouvons les Tsiganes de l'Empire, inclusivement de la Bessarabie, dans différentes catégories sociales rurales et urbaines. Et, probablement pour cette raison, les Tsiganes ne sont plus les sujets des textes de lois après 1866¹² car la sédentarisation exigeait d'enregistrer les Tsiganes dans différentes catégories rurales et urbaines. En plus, l'émancipation en février 1861 des Tsiganes, derniers serfs de Bessarabie, a mis fin *de jure* à l'existence de la catégorie *Tsiganes d'Etat et Tsiganes des particuliers* mentionnée dans le Règlement (*Ustav Obrazovania Bessarbskoj Oblasti*) pour l'organisation de la Bessarabie.

Pour aller plus loin dans le cas des villages de Kair et de Faraonovka, nous constatons que les sources encyclopédiques ukrainiennes de l'époque soviétique ne parlent plus de l'éthnicité de la population de départ. Elles contiennent l'année de la création de chaque village et la courte mention que les villages ont été créés par des colons (*pereselency*) des *gubernii* centrales de l'Empire qui ont été inclus en 1839 dans l'Armée des cosaques du Danube [17, p. 783; 16, p. 732]. Les habitants actuels de ces deux villages font partie d'un paysage culturel hétéroclite et leur perception de l'histoire de leur village s'appuie et se limite aux encyclopédies ukrainiennes de l'époque soviétique.

Notes

¹ Ce texte s'appuie sur des documents des Archives

Nationales de la République de Moldavie, des Archives régionales d'Odessa (Ukraine), de la Bibliothèque d'Etat de Moscou, sur des observations et témoignages recueillis lors d'un court séjour de terrain en équipe avec Ion Dumnică en octobre 2013 dans les villages de Kair (dont le nom dès 1947 est Krivaia Balka) et de Faraonovka, et sur des sources provenant d'autres bibliothèques et centres de recherche de différents pays.

² Projet de thèse réalisé grâce à la bourse doctorale de la Fondation Xenophilia et dirigé par le Professeur Pieter Lagrou à l'Université Libre de Bruxelles.

³ Cette recherche actuelle est subsidiée par le programme FRESH du FNRS. Le Directeur de projet est le Professeur Alain Reyniers.

⁴ A cette occasion, le gouvernement de la Nouvelle Russie fut renommé Gouvernement de la Nouvelle Russie et de la Bessarabie.

⁵ On parle du 'vagabodage' des Tsiganes dans la plupart de sources d'époque.

⁶ D'ailleurs pour les Juifs aussi jusqu'à la Révolution, il était interdit de résider à Moscou et à Saint-Petersbourg, sauf pour certaines familles très riches et renommées. Voir Messana, Paola, 1995, *Kommunalka: une histoire de l'Union Soviétique à travers les appartements communautaires*, Paris: Éditions Jean-Claude Lattés, p. 23.

⁷ Le Sénat et le Conseil de l'empire (*gosouudarstvenny sovet*) étaient les deux grandes institutions de l'Etat en dessous de l'empereur. Le premier a été créé par Pierre le Grand et il a perdu beaucoup de son importance pendant le XIX^e siècle en étant réduit à des attributions judiciaires. Voir Leroy-Beaulieu, Anatole, 1990, p. 509-510.

⁸ C'est le terme employé dans la plupart des sources primaires et secondaires.

⁹ *desjatina* = 1,09 ha, voir Macrea, D. (Dir.), 1958, *Le dictionnaire de la langue roumaine moderne*, Bucarest: Editions Academia Republicii Populare Romane, p. 233.

¹⁰ Selon le même auteur, il s'agit de l'église *Adormirea Maicii Domnului* et pas de l'église *St. Alexandre Nevski*, et la première école à Faraonovka a été créée en 1872.

¹¹ Dès 1828, l'armée des cosaques du Danube commençait à se former dans la Bessarabie méridionale. Voir Zelentchuk Valentin, 1979, *Naselenie...*, p. 214.

¹² Il s'agit d'une loi qui annule la dette de 7.325 roubles et 16 kop. des Tsiganes sédentarisés dans la région d'Odessa. On suppose qu'il s'agit des Tsiganes des deux villages Kair et Faraonovka. Voir *Polnoe sobranie zakonov' ...*, vol. XLI (1866), 1868, p. 144.

Sources et ouvrages

- Achim V. Țiganii în istoria României (Les tsiganes en l'histoire de la Roumanie). Bucarest, 1998.
- Arbore Z. Dicționarul geografic al Basarabiei (Le dictionnaire géographique de la Bessarabie. Edition révisée et complétée). Kichinev: Fundația culturală română, 2001 [1904].
- Archives Nationales de la région d'Odessa (GAOO), fond 1, inventaire 214, dossier 3, folio 7, 30-31, 36, 77.
- Archives Nationales de la République de Moldavie, fond 2, inv. 1, dossier 6273, folio 5-6, 8-10, 13, 22.
- ANRM, fond 2, inv. 1, dossier 2845, folio 6-10.
- Berg L. Naselenie Bessarabii. Etnograficheski sostav i tchislenost'. Petrograd, 1923.
- Berg L. Bessarabija: strana, liudi, hoziaistva (Bessarabie: l'état, les habitants, l'économie). Chisinau: Éditions Universitatis, 1993.
- Bloch J. Les Tsiganes. Paris: Presses universitaires de France, 1953.
- Brokguauz' F. A. (Leipzig) et Efron' I. A. (S-Peterburg) (sous la direction), *Entsiklopedicheski slovar'*, Tom' XXXVIII. Saint-Petersbourg: Tipografia Akp. Obch. Brokguauz'-Efron', 1903.
- Crowe D. M. A history of the gypsies of Eastern Europe and Russia, New-York: Palgrave Macmillan, 2007 [1994 pour la première édition].
- Dictionnaire statistique de la Bessarabie (élaborée sur la base des données du recensement de 1902 et complétées par les données des mairies et des bureaux de la population centralisés de 1922-1923). Édition officielle, 1923.
- Egunov A. 'O tsyganakh v Bessarabii' (Les Tsiganes de Bessarabie). In: *Zapiski Bessarabskogo oblastnogo statisticheskogo komiteta* (Les notes du comité de la statistique régionale), vol. 1, 1864.
- Guerman A. V. Bibliografia o Tsiganakh : ukazatel' knig i statei s 1780 g. po 1930 g. (Bibliographie sur les Tsiganes: index des livres dès 1780 jusqu'au 1930). Moskva: Tsentrizdat, 1930.
- Hanackii C. Cygane, №16324 (livre consulté aux Archives Nationales de la République de Moldavie), 1865.
- Ionescu-Dârzen V. Organizarea administrativă a Basarabiei (L'organisation administrative de la Bessarabie). Chișinău: Tipografia Directoratului de Interne, 1920.
- Istoria gorodov i sel Ukrainskoi SSR. Odesskaia oblast'. Kiev: Institut Istorii Akademii Nauk USSR, 1978.
- Istoria mist i sil Ukrainskoi RSR. Odes'ka Oblast'. Kiev, 1969.
- Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. Le pays et les habitants. Les institutions. La religion. Paris: Édition Robert Laffont, 1990.
- Messana P. *Kommunalka: une histoire de l'Union Soviétique à travers les appartements communautaires*. Paris: Éditions Jean-Claude Lattés, 1995.
- Pipes R. Histoire de la Russie des tsars (Titre original: *Russia under the Old Regime*). Paris: Perrin, 2013 [1974].
- Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXXVIII (1863), Saint-Petersbourg : Tipografia II Otdelenia Sobstvennoï Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii, 1866.
- Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XI. Sobranie vtoroe (1836), 1837. Saint-Petersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoï Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.
- Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XV. Sobranie vtoroe (1758-1762), 1830, Saint-Petersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoï

Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

24. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XVIII. Sobranie vtoroe (1843), 1844, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

25. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXVI (1800-1801), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

26. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXVII (1802-1803), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

27. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXX (1808-1809), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

28. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXXI (1810-1811), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

29. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXXV (1818), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

30. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. III Sobranie vtoroe (1828), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

31. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. IV. Sobranie vtoroe (1829), 1830,

Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

32. Skal'kovskii A. Opyt statisticheskogo opisania novorossiiskogo kraia, partie Ier. Odessa, 1850.

33. Tomuleț Valentin. Categorii de Țigani din Basarabia în prima jumătate a secolului al XIX-lea. In: Dumitrica Ion (sous la direction). Romii/Țigani din Republica Moldova: comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414-2014). Materialele Conferinței Științifice Romologice Republicane. Chișinău, 8 aprilie 2014.

34. Zachtchiuk A. Materialy dlja gheografii i statistiki Rossii, sobrannye oficerami ghegeneral'nogo shtaba kapitan A. Zachtchiuk, II^e partie. Saint-Pétersbourg: Tip. T-va Obshestv. Poliza, 1862.

35. Zelentchuk Valentin. Nasselenie Bessarabii i Podnestrovia v XIX v. (La population de la Bessarabie et de la région du Nistru en XIX^{me} siècle). Kișinev: Cartea Moldovenească, 1979.

36. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XXII (1784-1788), 1830, Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii.

37. Polnoe sobranie zakonov' Rossijskoï Imperii s 1649 goda (Collection complète des lois de l'Empire russe à partir de 1649), vol. XV (1840). Saint-Pétersbourg: Tipografia II Otdelenia Sobstvennoi Ego Imperatorskago Velichestva Kanceliarii, 1841.

Tatiana Sirbu (Louvain-la-Neuve, Belgia). Doctor în istorie, Laboratorul de Antropologie prospectivă, Universitatea Catholică din Louvain-la-Neuve.

Татьяна Сырбу (Лувен-ла-Нев, Бельгия). Доктор истории, Лаборатория перспективной антропологии, Католический университет Лувена.

Tatiana Sirbu (Louvain-la-Neuve, Belgium). PhD in History, Laboratory for a prospective Anthropology, Université Catholique de Louvain (UCL).

E-mail: taniasisirbu@yahoo.fr

Alexandru FURTUNĂ

IMUNITĂȚI FISCALE ȘI JUDICIARE ACORDATE DE DOMNIE SATELOR MĂNĂSTIREȘTI DIN ȚINUTUL IAȘI

Rezumat

**Imunități fiscale și judiciare acordate de domnie
satelor mănăstirești din ținutul Iași**

În articolul de față, punând la bază un șir de documente editate, am urmărit procesul de acordare de către domnie a imunităților fiscale și judiciare satelor mănăstirești din ținutul Iași. Ca urmare, am constatat că scutițiile obținute erau în folosul mănăstirilor, iar locuitorii satelor mănăstirești puteau fi judecați, pentru faptele lor, doar de egumen.

Cuvinte-cheie: mănăstire, sat, egumen, scutire, dare, judecată.

Резюме

**Процесс надления молдавскими господарями
иммунитетом правовых и налоговых освобождений
монастырских сел Ясского цинута**

В данной статье на основе опубликованных документов прослежен процесс надления иммунитетом

правовых и налоговых освобождений монастырских сел Ясского цинута. В результате автор пришел к заключению, что полученные освобождения были произведены в пользу монастыря, в то время как жители монастырских сел за проступки могли быть привлечены к ответственности только игуменом.

Ключевые слова: монастырь, село, игумен, освобождение, налоги, суд.

Summary

The process of granting established by Moldavian Voivods of the legal and fiscal immunities to monastery villages of Iasi County

Having a number of published documents as basis, the author aims at pursuing the process of granting legal and fiscal immunities to monastery villages of Iasi County. As a result, it was found that the exemptions were made for the benefit of monasteries and only the abbot could judge monastic villagers for their actions.

Key words: monastery, village, abbot, exemption, taxes, court.

Istoria mănăstirilor din ținutul Iași, precum și analiza procesului de constituire și evoluție a domeniului mănăstiresc în ținutul nominalizat, necesită un studiu special. De data aceasta, punând la temelie documente editate, ne vom axa doar pe problema acordării imunităților fiscale și judiciare locuitorilor unor sate mănăstirești. Este vorba de mănăstirile Pobrata (din Poiană – A. F.), Galata, Sf. Sava, Cetățuia, Sf. Vineri, Socola, Golia, Căpriană etc.

Pentru mai multă veridicitate, ne vom strădui să nu ne îndepărtăm prea mult de textul documentelor la care apelăm. Evident că, în caz de necesitate, vom veni cu explicațiile de rigoare.

Așadar, să le luăm la rând (mănăstirile – A. F.) și o parte din satele mănăstirești care aveau imunitate fiscală și judiciară.

1. Mănăstirea Pobrata (din Poiană)

La **5 aprilie 1448**, domnul Petru (II – A. F.) face cunoscut: „...ca să întărim mănăstirea noastră din Poiană, care este hramul Sfântului Nicolae, și am dat această carte a noastră satelor mănăstirești, oamenilor din Ciulinești și din Bereșteni și din Roșca, care este lângă Hîrlău, pentru ca să nu plătească dare, nici posadă, nici podvodă, nici iliș, nici la mori să nu muncească, nici la jold să nu umble, nici buțile noastre să nu le care și să nu aibă nici o altă slujbă a noastră.

Și oricîți cojocari sînt în aceste sate sau orice meșter, să fie întreg acest venit al mănăstirii.

Și, de asemenea, judecătorii din Iași și din Hîrlău și globnicii lor, nici pripășarii, să nu judece faptele acestor oameni, nici să-i prade, nici să nu ia globă, nici tretină de la acești oameni, și nici pentru osluh; orice fel de faptă s-ar întîmpla între acești oameni, să-i judece călugării și ei să ia această globă și tot venitul provenit de la acești

oameni” [4, p. 393].

În aceeași zi, de **5 aprilie 1448**, Petru voievod, domn al Țării Moldovei, mai face cunoscut următoarele: „...am dat această carte a noastră oamenilor din Rîpciciani, și din Rădăuți, și din Dobrăcinești, și din Bălănești, și din Davidăuți, și din prisaca de la Rădăuți, și din prisaca de la Rusnădzești, și din prisaca de la Visoca, ca să aibă slobozenie, nemișcat întru nimic, să nu dea dare, nici posadă, nici iliș, nici podvoade, nici la morile noastre să nu lucreze, nici la cetățile noastre să nu lucreze, sau orice meșter va fi la acele sate mai sus scrise, sau cojocar, sau fierar, sau orice fel de meșter, nimeni să nu aibă nici o treabă cu ei.

Și, de asemenea, oricîta marfă se va vinde la Cetatea Albă, sau marfa domniei mele, sau care, fie ale domniei mele, fie boierești, să nu aibă acești oameni mai sus scriși să dea nici un ajutor nimănui, niciodată.

Și, de asemenea, cînd va veni mierea și grîul mănăstirii noastre de la Pobrata la vadul de la Țuțora, căraușii lor să le transporte fără nici un amestec și nici vamă, nici brodină de la ei să nu ia.

Și, de asemenea, la aceste mai sus-scris sate să nu se amestece judecătorii de la Iași, nici globnicii, nici pripășarii, și nici dregutor să nu ia gloaba, nici tre[te]tina, pentru nici o vină, nici mare, nici mică, și să nu-i judece pe acești oameni în nici un loc, ci să-i judece însuși egumenul de la Pobrata sau dregătorii lor, iar alt judecător să nu aibă.

Și, de asemenea, la posadă și la jold pe Nistru acești oameni să nu meargă” [4, p. 394-395].

La **15 iunie 1605**, domnul Ieremia Movilă dă o carte „rugătorului nostru ieromonah igumen dela ruga noastră, sfînta mănăstire Pobrata și întregului sobor și vătămăului lor de la seliștea Ciulinești, ținutul Iași, pentru ca ori cîți oameni își vor chema la acel sat din altă țară, fie Vlah sau Rus sau Muntean sau Ungurean sau de orice limbă vor fi sau din oameni fugiți de acolo sau alți oameni neînscriși la dabile din țara noastră, ei să aibă, de la domnia mea, slobozie pe trei ani, să nu ne lucreze la nici o muncă a noastră, nici iliș să nu plătească, nici bir, nici alte dabile, cîte vor fi la ținut, în acești mai sus scriși ani și nici marii vatagi să nu aibă nicio treabă cu ei” [9, p. 248].

La **19 mai 1606**, domnul Ieremia Movilă dă o altă carte, apropiată după conținut cu cea de mai sus, „rugătorului nostru ieromonahului Teoctist, egumenul rugii noastre, sfîntei mănăstiri Pobrata și întregului sobor și vătămăului lor din seliștea numită Dobrăcina, care este în ținutul Iașilor, spre aceia ca oricîți oameni își vor chema din alte țări, fie Rus, sau moscovit, sau Muntean, sau Vlah, sau orice limbă va fi, sau și din țara noastră, oameni nescriși, iar ei să aibă de la noi slobozenie să nu ne muncească nicio muncă a noastră, nici la oaste să meargă, nici iliș să nu ne plătească, pe trei ani, nici gorștină de oi, nici de porci, nici cincizeci de aspri, nici sulgiu, nici altă dabilă care se va mai adăuga în țară, să nu aibă să dea cu alți țărani, ci să fie în pace de toate, pînă ce se

va împlini acea vreme.

Pentru aceia, nimeni dintre slugile noastre: pererubnici sau ilișari sau gorștinari sau cincizeci sau oricine va fi, să nu îndrăznească a le opri sau a-i turbura pe ei, înaintea acestei cărți a noastre” [10, p. 44].

2. Mănăstirea Galata

La **18 ianuarie 1596**, domnul Ieremia Movilă se milostivește, dă și miluiește „a noastră rugă, ce să numește Galata, unde iaste hram(ul) Înălțare Domnului Dumnezeu și Mîntuitorului nostru I(isu)s H(risto)s, cu doao sate, anume Mînzăști și Folfăești, pe pîrîul Jijii, în ocol Iaș(i), ca să fie svîntei mănăstiri de la domnie mea, neclătît niciodată, în veci, precum au fost și mai-nainte de la răposatul Petru voievod.

Drept aceea, nime din slugile domniei mele, nici vornici de tîrgu, nici globnici, nici deșugubinari, să n-aibă a intra în satele de sus scrise a sfîntei mănăstiri, să n-aveți a trage boi și să-i lăsați foarte în pace” [5, p. 223-224].

La **3 ianuarie 1608**, domnul Constantin Movilă dă „carte a domniei mele rugătorilor noștri egumenului și întregului sobor de la sfînta mănăstire Galata, pentru ca să fie ei tari și puternici cu această carte a domniei mele să-și apere dreapta lor ocină cu loc de finaț, pe care o au în satul Vorovești și în satul Fălfăești și în satul Mînzăști și cu tot venitul care va fi venitul lor. Nimeni să nu aibă a intra acolo în hotarul lor, să cosească fin sau să pască vite, boi sau vaci și alte vite pe acel loc. Iar ei să fie tari, cu această carte a domniei mele, să ia toate vitele care se vor găsi pe acel hotar. Iar omul care se va afla cosind finul să aibă mare pedeapsă și coasă deasemeni să i se ia și tot ce va avea acel om, să se lase numai cu trupul” [10, p. 140].

La **18 noiembrie 1618**, domnul Radu Mihnea spune, că „scriem domnia mea slugilor noastre, tuturor dăbilarilor, cîți veți merge cu slujbele domniei mele în ținutul Iași. Cum veți vedea această carte a domniei mele, voi să aveți a lăsa foarte în pace satele acestei mănăstiri Galata, anume Fălfăeștii și Măndzeștii, să nu le turburați vitele pentru alți oameni și pentru alte sate, ci numai să-și plătească dabilele lor.

Pentru aceea și voi mari vătavi de la acel ținut, încă să aveți a-i lăsa în pace întru nimic să nu-i turburați, ori să-i globiți, ci să fie în pace” [11, p. 298].

La **31 iulie 1620**, domnul Gaspar Grațiani spune: „Scriem slugilor noastre, marilor vătavi de ținutul Iași și globnicilor și podvodarilor și deșugubinarilor și tuturor celoralte slugi ale noastre, dăbilarilor, cîți veți umbla cu slujbele domniei mele.

De aceea, dacă veți vedea această carte a domniei mele, voi să nu intrați să turburați satul Folfăeștii de pe Jijia, care este al părintelui și rugătorului nostru arhimandrit, și nici vitele lor să nu se ia pentru vreo gloabă sau pentru vreo angherie, nici pentru alte lucruri, pentru unt domnesc întru nimic să nu-i turburați, ci să aibă ei a-și plăti numai dabilele, cît le va fi cîsla lor pentru capetele lor. Iar pentru alte sate, ori pentru alți oameni, să nu-i turburați, înaintea acestei cărți a noastre” [11, p. 491].

La **13 iunie 1629**, domnul Miron Barnovschi dă o carte „rugătorilor noștri, egumenului și a tot săborul de la sfînta mănăstire Galata și dregătorului și vătamanului din sat din Filfoești, spre aceea ei să fie tari și puternici cu cartea domniei mele, pre cine vor găsi vîinînd pește în bălțile sfîntei mănăstiri, la Jijia, să aibă a-i lua nevodul și toate măestriile și să le scoată din bălți” [7, p. 115, p. 148, p. 168].

La **17 noiembrie 1629**, domnul Alexandru Cocconul spune: „Dat-am carte domniei mele rugătorilor domniei mele, egumenului și a tot săborul de la svînta mănăstire de la Galata, și vătamanului din satul mănăstirii, din Filfăești, de la Jijia, ce iaste în ținutul Iașilor, spre aceea, vore cîți oameni vor chema dintr-alte țară: ruși, sau leși, sau munteni, sau unguri sau hie ce limbă vor hi, ei să aibă a veni, iar de la domniei mea vor avea slobodie în trei ai, niciun lucru domniei mele nu vor lucra, nici vor da dajde, nici iliș, nici sulgiu, nici galbăn de casă, nici zloți, nicio angherie, cîte sintu pre alți mișei a domniei mele, nu vor da, ce vor hi de toate în pace.

Dereptu aceea și voi, pîrcălabi dintr-acele ținut și globnici și deșugubinari și olăcari și podvodari, întru nemic să nu-i învăluți, nici să-i globiți, nici să-i prădați, nici caii de olac să nu le luați, nici boii de podvoade, nici dobitocul lor să nu le luați pentru alți oameni, ce să aibă paci și odihnă de toate nevoile. Pînă cîndu să vor înplea aceiai, nime să nu cutedze a-i învălui, preste cartea domniei mele” [7, p. 182].

La aceeași dată, **17 noiembrie 1629**, domnul Alexandru Coconul dă, întărește și miluiește mănăstirea Galata „cu gloabele și deșugubinele ce se vor face în satul sfîntei mănăstiri, Voroveștii, ce este din ocolul tîrgului Iași, cu <sulgiul> de vaci și cu gorștina de oi, si cu desetina de albine și de porci si cu iliș. Drept aceea, voi, toate slugile domniei mele cîți veți merge cu slujbele domniei mele acolo, în acel ținut Iași, voi întru nimic să nu-i turburați, nici să-i gloabiți, ci să-i lăsați foarte în pace de iliș, și de gorștina de oi și de porci și de desetina de albine, întru nimic să nu-i învăluți de toate cîte scriem mai sus, ci să-i lăsați în pace, nici pecetluit să nu cereți. Drept aceea, și voi, mari vătavi de la acest ținut, și globnici, și deșugubinari, și olăcari, și podvadari și toate celelalte slugi ale domniei mele, întru nimic să nu-i turburați, nici în sat să nu intrați, pentru că domnia mea m-am milostivit și i-am iertat de toate, și de sulgiu și de toate angheriile, pentru că au arătat și carte înaintea domniei mele de la răposatul Radul voievod și de la alți domni care au fost înainte de noi; numai să aibă ei a da darea împărătească, iar alta nimic, ci să fie la sfînta mănăstire pentru încălțăminte și pentru îmbrăcăminte pentru că <oamenii din> acel sat mai sus-scris, sunt poslușnici la sfînta mănăstire” [7, p. 183-184].

La **3 septembrie 1631**, domnul Moisei Movilă dă și întărește satului Vorovești, stăpînit de mănăstirea Galata, un șir de privilegii de ordin fiscal și judiciar (vezi și documentul de la 17 noiembrie 1629 – A. F.) [7, p. 655-656].

În cele ce urmează ne vom referi la câteva documente conform cărora satul Coiceni, stăpinit de mănăstirea Galata, se bucura de anumite privilegii fiscale și judiciare. Să le luăm la rînd (documentele – A. F.).

Astfel, în **februarie** (data lipsește – A. F.) **1629**, domnul Miron Barnovschi spune: „Scriem slugilor noastre, zlătașilor și tălerașilor din ținutul Iași, dămu-vă știre că s-au jeluît călugării de la mănăstirea Galata de Jos asupra voastră și așa au zis înaintea domniei mele: că ei au sat, anume Coiceni, și voi i-ați silit să dea taleri pentru oamenii din acel sat.

Drept aceea, dacă veți vedea această carte a domniei mele, iar voi să aveți a căuta care oameni vor fi cu bucate și cu putere, de la aceia să luați 35 taleri, iar cine va fi fără casă și orfani fără putere, să-i lăsați în pace, mai mult să nu-i supărați înaintea acestei cărți a domniei mele” [7, p. 15].

Un altr domn, și anume Alexandru Coconul, la **14 ianuarie 1630** spune: „Scriem domnia mea la toate slugile domniei mele, cîți veți înbla cu slujbele domniei mele pren ținutul Iașilor, deacă veți vedea cartea domniei mele, iar voi a lăsa în pace satul sventei mănăstiri a Balicăi, anume Coiceni, întru nemică să nu-i învăluți, nici să le trageți bucatele lor pentru alți oamen(i), nici pentru-alte sate, nice pentru seliște, numai ca să aibă a-ș(i) plăti ei birul lor cît vor hi scriși în visteariul domniei mele, deaci să hie în pace deca să vor plăti.

Așjdere, și voi, vătași mari de-acel ținut, și globnici, și deșugubinari, și olăcari, și podvodari și alți slujitori cîți veți înbla cu slujbele domniei mele, întru nemică să nu-i învăluți, nice să-i globiți, nici să mai vie jalobă la domnia mea. Că va veni jalobă, bine să știți că de mare certare veți hi de la domnia mea” [7, p. 223].

În documentele timpului și-a găsit reflectare și statutul altor contribuabili, cum ar fi ruptașii. Astfel, la **13 august 1732**, domnul Grigore II Ghica „face știre cu această carte a domniei mele tuturor, cui să cade a ști pentru oamenii, ce are mănăstirea Svântă Arhangheli la Coiceani, la ținutul Iașilor. Iată că mi-am milostivit domnia mia și i-am aşăzat să fie ruptași mănăstirii și darea lor să fie ca și a ruptașilor Ierusalimului, câte trei galbeni de om într-un an; și acești bani să-i dea în trei rînduri: la avgust, și la noevri, și la mai, câte un galbăn de om la un cifertu; și să dea și răsuri, câte vinde un an visterii, iară cualtă nemică mai mult supărați să nu fie, nice cu țara la nemică de acmu să nu fie amestecați. Și lor li s-au dat tuturor pecetluituri roșii, scris pe feață, ca să fie cunoscuți dintr-alții, ca de s-ar tîmpla să iasă hârtii pe alta țară, iar ei să aibă pace.

Așjderea și alți oameni streini dintr-alte părți de loc, oricât de mulți ar vini și s-ar aşăza la aceea săliște, iarăș ruptași mănăstiri vor fi, și darea lor tot pe tocmala, ce scriem mai sus, vor fi” [19, p. 117].

La **13 mai 1733**, domnul Constantin Mavrocordat „face știre”, din nou, în privința ruptașilor de la Coiceni [19, p. 122] (vezi și cartea domnească, de mai sus, a lui Grigore II Ghica – A. F.). Prin cartea respectivă,

de la 13 mai 1733, Constantin Nicolae <Mavrocordat> voievod acordă unele scutiri de dări poslușnicilor din Coiceni, ținutul Iași, ai **mănăstirii nou zidite Sfinții Arhangheli <Mihail și Gavriil> Frumoasa** (subl. n. – A. F.) [14, p. 117].

La **30 august 1740**, domnul Grigore II Ghica sloboade carte egumenului de la mănăstirea Sfinții Arhangheli, spunând: „și pe cine va trimite să fie volnicu cu carte domniei meli a mergi la niști moșii, ce zisă că are mănăstire la ținutul Iașului, amime Coiceni cu Vale Rușilor, ot tam, și Bălteni, și Verdeșeni pe Soveciul cel Mare, pe Prutu, pe care moșii zisă că are mănăstire și diresă.

Dreptu aceea, după testamentul domniei meli, ce s-au obicinuitu, să aibă a scrie toată zăciuală dijmi din țarini, di pe aceli moșii, după obicei, și-s bată câte o clae din totfelul di pâne. Și toată ace dijă cu izvodu să rămăe în sama oamenilor celor cu țarina, șă o strângă ei di pe țarină împreună cu pâne lor și s-o trierea; și pe măsura ce va eși din clae, să o dea oamini ace pâne, grăunță gata diplin la ispravnicul mănăstirii, ce va fi trimis acolo di egumenul asupra vinitului acestor moșii; asemene și fânu, cine va face pe moșiile mănăstirii, să de bani gata, câte trii potronici di stogu dijă.

Așjdere, să aibă a lua vinitul moșiilor din prisăci cu stupi și din grădini cu legumi, și din bălți cu pește, și din livezi cu pomi, și din tot locul cu tot vinitul, după obicei moșii.

Iar cine ari ave a răspunde, să vie aice să ste față cu diresă, ce-ar ave. Și nime să nu ste împotriva peste carte domniei mele” [19, p. 154].

Deci, în acest caz este vorba despre darea dijmei din țărini și luarea venitulului moșiilor din grădini cu legume, din prisăci cu stupi, din bălți cu pește, din livezi cu pomi etc.

La **7 august 1669**, domnul Gheorghe Duca întărește mănăstirii Galata stăpînirea peste satele: Plopi, Belcești, Călugăreni pe Bahlui, țin. Hârlău, **Rusinova, numit acum Petrița, țin. Iași** (subl. n. – A. F.), unde se împreună 3 siliști, Vâlcești, țin. Suceava, pe Siret și Vorovești, țin. Cărligătura, scutindu-le de dajdia mare și mică, de lucrul domnesc, de iliș, sulgiu, gorștină și desetină; globnicii și deșugubinari să nu intre în acele sate, fiind scutite și de către domnie de mai înainte care le-au dăruit mănăstirii. Aceasta va trimite acest venit la Ierusalim, la Sfântul Mormânt, ca să fie de lumini și de tîmăie, pentru pomenirea neamului domnului [1, p. 394-395].

Și alți domni, în anii următori, scutesc satul Rusinova de dările menționate mai sus: la 31 decembrie 1672 – Ștefan Petriceicu [1, p. 461], la 5 aprilie 1674 – Dumitrașco Cantacuzino [1, p. 489], la 12 decembrie 1675 – Antonie Ruset [1, p. 514].

3. Mănăstirea Sf. Sava („din mijlocul târgului Iași”)

La **4 noiembrie 1632**, Alexandru Iiaș voievod întărește mănăstirii Sf. Sava din Iași satele Scumpia, Stolniceni și Șetrăreni, din ținutul Iași, dăruite mănăstirii de Enache postelnic. În același timp, domnul poruncește:

„Pentru aceea, să le fie și de la domnia mea cu tot venitul. De aceea și voi toate slugile domniei mele, cîți veți merge cu slujbele domniei mele prin acel ținut, pîrcalabi și alți slujitori, cum veți vedea această carte a domniei mele, voi să aveți a lăsa foarte în pace acele sate mai sus scrise, vitele lor să nu le trageți pentru alte sate și nici pentru alți oameni, ci să fie în pace, numai să plătească darea lor, cît va fi scris în visteria domniei mele. Așa să știți, altfel să nu faceți” [8, p. 298-299].

În cele ce urmează, ne vom referi doar la satul Scumpia. Și până a deveni proprietate mănăstirească, locuitorii satului Scumpia („așezați din nou”) au fost scutiți de anumite dări. Astfel, conform unui document din luna **aprilie** – <dupa 11> **1619**, domnul Gaspar Gratiani spune: „Iată a venit înaintea noastrăși înaintea tuturor boierilor noștri, credinciosul nostru boier pan Enache postelnic și a arătat înaintea noastră un ispisoc dela Radul voevod, făcut pe un sat anume Scumpia pe Gărlă, care este în ținutul Iași, care acest sat l-a așezat din nou tot cu oameni rusnaci din Țara Leșeascăși din acele margini și oameni din țara domniei mele, dar tot oameni care n-au fost așezați nicăieri („n-au fost scriși nicăieri la dabile” – A. F.).

Și s-au tocmit cu Radul voevod ca să dea de la acest sat numai o sută taleri de argint într-un an însă cincizeci de taleri să dea în ziua sfîntului marelui mucenic Gheorghie, iar cincizeci de taleri să dea în ziua sfîntului marelui mucenic Dimitrie.

Iar pentru alte dabile și angherii cîte sunt peste an pe restul țării domniei mele, de toate să fie în pace și de acei ughi pentru casă ce se iau, care se cheamă de fum, și de muncă și de iliș, de toate dabilele și angheriile, de sulgiu și de camănă mică și mare. Iar dacă se va mai adaugă vreo dabilă pe țara domniei mele, pentru vreo greutate, de toate să fie în pace, numai să aibă a da aceea sută de taleri, cum este mai sus scris” [11, p. 314].

Și în anii următori, domnii Țării Moldovei scutesc satul Scumpia de anumite dari: <**1622 septembrie 1** – **1623 august 31**>– domnul Ștefan Tomșa [12, p. 160-161]; **30 aprilie 1626** – Miron Barnovschi, care, alături de cele enunțate mai sus, poruncește: „De aceea, să nu intre în acest sat (Scumpia – A. F.) nici o slugă a domniei mele, nici dăbilar, nici cămănar, nici sulger, nici ilișar, nici cei care vor lua ughi pentru casă, nici vâtafi mari, nici globnic, nici deșugubinar, nici olăcar, nici unul să nu intre în acest sat.

Dacă se vor afla oarecare oameni făcători de rele acolo, cine va fi ureadnic la acest sat scris mai sus, el să aibă a-i lua și a-i lega și sa-i aducă la domnia mea. Și altul nimeni să nu intre în acest sat, nici pecetluit să nu ceara; numai să aibă a da și a îngriji de o sută taleri de argint într-un an, precum este scris mai sus” [6, p. 74].

La **12 martie 1627**, domnul Miron Barnovschi face „miluire <și> uric și întărire” lui Enache postelnic, pentru cîteva sate, inclusiv Scumpia [6, p. 204-205].

4. Mănăstirea Cetățuia

La **5 iulie 1673**, domnul Ștefan Petriceicu scrie: „Adecă domnia mea dăm și întărim și miluim cu acest obicei sfîntă mănăstire Cetățuia, unde este hramul sfîntilor apostoli, și facem așezare pentru rîndul gorștinei de oi, să-s știe satele, anume carile oi or scuti despre gorștinari, ca să nu aibă ei treabă a goștinari, ce gorștină să o ia egumenul, carele va fi la această svîntă mănăstire, să fie de ajutoriu acestei svînte case dumnezeiești.

Deci, iată că sămnăm satele tot pre rîndu: Parcova, ce iaste la ținutul Hotinului se scutește despre gorștinari o mie două sute de oi; și satul Frasin, ce iaste la ținutul Iașilor, trei sute de oi; și satul Dinjanii, ce iaste la ținutul Iașilor, șase sute de oi; și satul Sturzăanii, ce iaste iarăși într'această ținut, trei sute de oi; și satul Dușmanii, carile iaste tot întra cest ținut, iarăși trei sute de oi; și satul Logofteii, ce iaste asijderea la această ținut, iară trei sute de oi, cari face preste tot treii mii de oi.

Deci, dintr'aceste sate ce scriem mai sus, gorștina acestor oi se ia di egumanul, iară ce a trece mai mult peste suma fieștecărui sat dintr'această, cu acelea oi să aibă treabă gorștinarii a luara gorștina, după cum se va lua țării. Iar egumenul să nu-s amestece fără numai la cît îi scrie așezarea.

Însă așa zicem domnia mea: de-s va tîmpla să-ș răschire vreun sat dintre acestea pentru greutățile ce sînt asupra țării, iara egumenul tot gorștina să ia pre trei mii de oi, de la care sate or rămînea, să hie cu oameni, însă din ceste, ce sînt semnate mai sus, iara ce va trece peste trei mii de oi, gorștina aceea a hi în suma gorștinariilor, pe cum zicem mai sus.

Iar desetina de stupi și gorștina de mascuri dintr'aceste sute o va lua egumenul, care desetină și gorștină să nu-s amestece pentru căci că domnia mea m-am milostivit și am miluit dintr'al nostru venit, să hie miluire acestei svinte mănăstiri, ce iaste pomenită mai sus” [18, p. 91].

Așadar, această carte domnească reglementează rînduiala încasării gorștinei de oi, desetinei de stupi și a gorștinii de mascuri, atît din partea egumenului mănăstirei Cetățuia, cît și a țării.

Laolaltă cu satele menționate mai sus, localizate în stînga Prutului, mănăstirea Cetățuia a mai stăpănit și unele localități așezate în dreapta Prutului. Astfel, la **22 iunie 1701**, Constantin Duca vv. întărește mănăstirii Cetățuia stăpînirea peste satele: Andrieșeni, țin. Iași, cu heleșteie și mori; Moreni, pe apa Prutului, din același ținut, cu bălți de pește, cu braniște pînă la Jijia și cu țarină în cealaltă parte a Prutului; Tuluțești, țin. Covurlui și Stoicani, cu mori, în apa Covurluiului și a Prutului, care au fost dăruite de Duca vv; iar acesta le cumpărăse încă din vremea cînd era boier. Scutește aceste sate de toate dăjdiile mărunte, de camănă, bezmăn, cepărit, buor, braniște; gorștina de oi să o gorștinească (gorștinească – A. F.) egumenul pînă la 1700 de oi de la satul Andrieșeni, iar de la satul Moreni să gorștinească 300 de oi; de asemenea, gorștina de mascuri și desetina de stupi. De gorștinarii de țară să gorștinească numai ce

trece peste această sumă; șugubinarii și globnicii să nu intre în aceste sate chiar dacă s-ar face moarte de om; numai egumenul să-i judece și să-i globească [2, p. 12].

În **iunie 1705** (data lipsește – A. F.), Antioh Constantin vv. întărește mănăstirilor Cetățuia și Hlincea, închinat patriarhului de la Ierusalim, dreptul de scutire de orice dări pentru că nici mănăstirele, nici satele Hlincea și Andrieșeni, care își vor da deosebit ruptoarea lor la vistierie, să nu fie de acum înainte amestecate cu țara. Domnul poruncește pîrcălabilor de ținut și dregătorilor de tîrg, gorștinarilor de oi, deseatnicilor de stupi și gorștinarilor de mascuri să nu să amestece în aceste sate care sunt scutite de toate acestea, de gloabe și deșugubină; venitul ciobanilor să-l ia egumenul mănăstirii Cetățuia, după cum scrie și în ispisoacele altor domni [2, p. 119].

La **17 noiembrie 1707**, Mihai Racoviță vv., în a doua domnie, face cunoscut boierilor și slujitorilor domnești că a înnoit așezămîntul, ca satul Andrieșeni al mănăstirii Cetățuia, ca și celelalte sate și mănăstiri închinat la Sf. Mormînt de sub ascultarea patriarhului Ierusalimului, „să nu fie amestecate la bir cu țara, ci să dea cu rupta la vistierie. Pentru aceasta poruncește (porunci similare cu cele de mai sus – A. F.) [2, p. 173; vezi și p. 177].

La **26 decembrie 1710**, Dimitrie Cantemir vv. face cunoscut boierilor și slujitorilor care vor umbla cu slujbe domnești în ținutul Iași că a întărit așezămîntul pentru oamenii din satul Andrieșeni al mănăstirii Cetățuia (mai departe: text similar cu cel din iunie 1705 și de la 17 noiembrie 1707 – A. F.) [2, p. 265-266].

5. Mănăstirea Sf. Vineri

La **8 ianuarie 1668**, Alexandru Iliăș vv. împreună cu arhiepiscopul Atanasie de la Muntele Sinai, Ghedeon, mitropolitul Sucevei, Dosoftei, episcopul Romanului, Serafim, episcop de Rădăuți, și Ioan, episcop de Huși, dăruiește mănăstirii de la Sinai cu hramul Scihimbarea la Față, venitul din satul Glingenii, țin. Iași, pe care îl scutește de: dare, zloți, lei, taleri, ughi, iliș, sulgiu, unt, camănă, bezmăn; poruncește globnicilor, deșugubinarilor, olăcarilor și podvodarilor, dăbilarilor, gorștinarilor și deseatnicilor să nu intre în acel sat, satul să dea însă haraciul (dajdie, la haraciul împărătesc – A. F.) o dată pe an. Călugării de la mănăstirea Sf. Vineri să ia desetina și gorștina de la numitul sat pentru 100 de oi, 100 de stupi și 500 de porci țărănești [1, p. 338].

La **8 aprilie 1669**, domnul Gheorghe Duca întărește mănăstirii Sf. Vineri mai multe sate, inclusiv Glingenii, acordîndu-le unele scutiri de dări (vezi și documentul de mai sus, de la 8 ianuarie 1668 – A. F.) [13, p. 215; 3, p. 282].

6. Mănăstirea Socola

La **23 februarie 1716**, Mihai Racoviță vv. scrie (...): oamenii din satele Socola și Izereani să lucreze trei zile pe lună la toate treburile mănăstirii (de călugărițe Socola – A. F.) și la mori. Zeciuiala din pîine, finaț, legume să le ia după obicei [2, p. 374].

7. Mănăstirea Golia

La **17 iunie 1700**, domnul Antioh Cantemir spune: „Dat-am cartea domnii meli părintelui și rugătorului nostru, egumenului de la svînta mănăstire Golie, și pri ceni va trimite ca-s hie volnic cu cartea domnii meli a merge la sat, la Mătciști, de la Răzina ce-i la ținutul Iașilor și-s aibă a lua de a zece din țarină, din pîini și din finaț, și din grădini, și din prisăci, și tot locul și vinitul cît ca hi pi moșia mănăstirii. Și și-s aibă a da de a zece și căpitan, și călăraș și alți brislași, toți cini or hi arat sau cosit pe moșia mănăstirii, pecum ne-au arătat și un zăpis de la alți căpitani și călărași, cari au fostu mai denainte vreme lăcuitoari acolo, pe moșia mănăstirii, ca să-ș dea cu toții de a zece” [18, p. 200].

La **12 iulie 1741**, domnul Grigore IIGica dă carte egumenului mănăstirii Golia, spunând că pe cine va trimite la Mătcești „să fie volne cu carte gospod a lua și-a dejmii din pîne și din finaț, și din prisăci cu stupi, și din grădini cu legume, din tot locul cu tot venitul, pe obicei.

Iar cui i-ar păre cu strîmbul, să-și e dres, zăpis, cine ce-or fi avînd, și să viie de față la Divan. Și numeni să nu ste înpotriva cărții gospod” [19, p. 168-169].

8. Mănăstirea Căpriană

La **25 iulie 1760**, domnul Ioan Teodor Callimachi spune: „Dat-am cart(e) domnii meli rugătorilor noștri, călugărilor de la mănăstirea Căpriană, să fie volnici cu cart(e) domni meli a țâne și a stăpâni a triia part(e) de sat, de Șandreni, de la ținut(ul) Iașului, parte lui Ion Bedriaga, ficior lui Vas(i)li Bedriagăi, ce și-au dat part(e) lui danielie sfintii mănăstiri cu zăpis. Pentru aceea, după zăpis de danielie, ce are mănăstirea, să aibă a lua de a zăce din țarini cu pîini, din fînaț, din prisăci cu stupi, însă din cinzăci un stupu, iar fiind mai puțan, să aibă a lua cît(e) o para de stupu, și din livezi cu pomi, și din grădin(i) cu legum(i), și din tot locul cu tot vinit(ul) moșii, după obicei.

Așijderea și de pre la oamini, ce or fi șezători cu casă pe această a triia part(e), să aibă a lua cît(e) 6 pot(ronici) pe an de cas(ă), iar caré n-ar da bani să aibă a lucra cît(e) 6 zăli pe an mănăstirescul, însă 3 zăle de vară și 3 de iarnă, după hotărârea testamentului, ce s-au făcut cu sfat de opști de la alță luminați domni mai de înaint(e). Și nimea să nu stea înpotriva cărții domnii meli. Iar carii ar avea mai mult a răspundé, să vié de față la Divan” [15, p. 108-109].

O carte, avînd un conținut similar cu cea de mai sus, sloboade și domnul Grigore III Ghica. Astfel, la **7 august 1775**, domnul nominalizat scrie: „Dat-am carte domniei mele cuvios rugătorului nostru Eftimie, egumenul de la sfînta mănăstire Căpriană, să fie volnic cu carte domniei mele a ținea și a stăpâni a treia parte de sat din Șandreni, ce este la ținut(ul) Iașului, parte lui Ion Bedriaga, feciurul lui Vasile Bedriaga, carele și-au dat parte lui danielie sfintei mănăstiri cu zăpis.

Pentru aceea, după zăpis de danielie, ce are sfînta mănăstire, să aibă a lua numitul egumen, sau vechilui său, pe carele îl va trimite la cea parte de moșie, a treia parte din sat, din Șandreni, de a zecea din țarini cu pîine,

din fânațe, din prisăci cu stupi, însă din 50 unul, iar fiind mai puțini, va lua câte o para de stup, și din livezi cu pomi, și din grădini cu legumi, însă din cele, ce vor fi pentru alișveriși, iar din cele ce vor fi pentru hrana lăcuiitorilor, să nus(e) supere, și din tot locul cuvenit, după obicei, și după hotărârea ponturilor.

Așijderea și oamenii, ce vor fi șezători pe acea, a treia parte de moșie, să lucrezi de boerescu; ori de să vor învoi cu moșiei, să dea bani după hotărârea ponturilor. Iar de ar avea cineva a răspunde în protiva aceștii părți de moșie, cu scrisori, ce va avea, să vie față la Divan. Aceasta scriem” [16, p. 30].

La **12 decembrie 1804**, Sarafim, egumenul mănăstirii Căpriana se jăluie domnului Alexandru Moruzi, spunând că o parte din locuitorii satului Nisporeni „au strînsu toate dejmurile de piine și altele sămănături, ce au fost pe moșie Șendrenii, cît și dejma finațului, și trerîndu-o au luat-o ei toată, cît și pe driaptă parte mănăstirii” [17, p. 278].

Ne oprim aici cu expunerea șirului de documente în care se vorbește despre acordarea imunităților fiscale și judiciare satelor mănăstirești. Căci, în linii mari, documentele respective fac parte din una și aceeași categorie.

Și, în cele din urmă, generalizând informațiile documentare privind imunitățile fiscale și judiciare, putem concluziona:

1. Locuitorii satelor mănăstirești erau scutiți de un șir de dări, cum ar fi: dajdia mare și mică, camăna mare și mică, posada, podvoada, ilișul, sulgiul, desetina de stupi, gorștina de oi și mascuri, bezmănul, cepăritul, bourul, braniștea, untul împărătesc, zloții, leii, talerii, ughii etc. Însă, o dată pe an, țaranii așezați pe pământ mănăstiresc erau obligați să dea darea împărătească (haraciul). În același timp, țaranii din satele mănăstirești erau eliberați de lucrul domnesc (la mori, la cetăți etc.). Nimeni n-avea dreptul să treacă pe hotarul moșiilor mănăstirești ca să cosească fân sau să pască vitele. Deasemenea, nu se dădea voie de vânat pește în bălțile mănăstirești.

De aceleași scutiri, dar pe un termen de trei ani, se bucurau și locuitorii seliștilor mănăstirești. Fie că seliștile erau populate cu oamenii chemați sau fugiți din alte țări, fie că noii veniți erau localnici neînscși la dabile (dăjdii). Scutirile erau în folosul mănăstirilor.

În legătură cu cele enunțate mai sus, este necesar de accentuat că mănăstirile și satele mănăstirești nu erau amestecate la bir cu țara, ci dădeau deosebit rupta (ruptoarea) la vistierie.

2. Alături de imunitățile fiscale, au existat și imunități judiciare. Astfel, conform cărților domnești, judecătorii din Iași, vornicii de târg, slugile domnești (globnicii, pripășarii, pererubnicii, ilișarii, gorștinarii, cincizecinicii, deșugubinariii, dăbilarii, cămănarii, olăcarii sulgerii etc.) n-aveau dreptul să judece faptele locuitorilor satelor mănăstirești, nici să aplice amenzi (gloaba, tretina, osluhul etc.). Orice faptă s-ar fi întâmplat între oamenii mănăstirești, ei trebuiau să fie judecați de însuși egumenul mănăstirii. Gloaba și tot

venitul provenit de la cei care pierdeau procesele de judecată reveneau călugărilor.

Referințe bibliografice

1. Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului. Vol. III, 1653–1675. București, 1968.
2. Catalogul documentelor moldovenești din Direcția Arhivelor Centrale. Vol. V, 1701–1720. București, 1974.
3. Catalogul documentelor moldovenești din Direcția Arhivelor Centrale. Supliment (1403–1700). București, 1975.
4. Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Vol. I. București, 1975.
5. Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Vol. IX (1593–1598). Volum întocmit de P. Zahariuc, M. Chelcu, S. Văcaru, C. Chelcu, S. Grigoriuță. București, 2014.
6. Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. A. Moldova. Vol. XIX. București, 1969.
7. Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. A. Moldova. Vol. XX (1629–1631). Volum întocmit de I. Caproșu, C. Burac. București, 2011.
8. Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. A. Moldova. Vol. XXI. București, 1971.
9. Documente privind istoria României. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. I (1601–1605). București, 1952.
10. Documente privind istoria României. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. II (1606–1610). București, 1953.
11. Documente privind istoria României. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. IV (1616–1620). București, 1956.
12. Documente privind istoria României. A. Moldova. Veacul XVII. Vol. V (1621–1625). București, 1957.
13. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. II. Acte interne (1661–1669) editate de Ioan Caproșu. Iași, 2000.
14. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Vol. IV. Acte interne (1726–1740) editate de Ioan Caproșu. Iași, 2001.
15. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1751–1774). Cărți domnești și zapise. Vol. IX. Volum realizat de: L. Svetlicinii, D. Dragnev, E. Bociarov. Chișinău, 2004.
16. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în veacul al XVIII-lea (1775–1786). Cărți domnești și zapise. Vol. X. Volum realizat de: L. Svetlicinii, D. Dragnev, E. Bociarov. Chișinău, 2005.
17. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei la începutul secolului al XIX-lea (1801–1806). Cărți domnești și zapise. Colecția Moldova în epoca feudalismului, volumul XII. Volum realizat de: L. Svetlicinii, D. Dragnev, E. Bociarov. Chișinău, 2012.
18. Cărți domnești și zapise moldovenești. 1671–1710. Alcătuitori: A. N. Nichitici, D. M. Dragnev, L. I. Svetlicinii, P. V. Sovetov. Chișinău, 1992.
19. Moldova în epoca feudalismului. Vol. VIII. Documente moldovenești din secolul al XVIII-lea (1711–1750). Cărți domnești și zapise. Coordonator: membru corespondent al AȘM D. Dragnev. Volum întocmit de L. Svetlicinii, D. Dragnev și E. Bociarov. Chișinău, 1998.

Alexandru Furtună (Chișinău, Republica Moldova).
Doctor în istorie, conferențiar cercetător, Institutul de Istorie al Academiei de Științe a Moldovei.

Александр Фуртунэ (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар-исследователь,

Институт истории Академии наук Молдовы.

Alexandr Furtuna (Chisinau, Republic of Moldova).
PhD in History, Research Associate Professor, Institute of History of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: alexandrufurtuna32@yahoo.com

Sergiu BACALOV

DIN NOU DESPRE CAZACII MOLDOVENI. ASPECTE ISTORICO-GENEALOGICE REFERITOARE LA NEAMUL DE DVORENI BASARABENI CAZACU

Rezumat

Din nou despre cazacii moldoveni.

Aspecte istorico-genealogice referitoare la neamul de dvoreni basarabeni Cazacu

În articol este cercetat fenomenul cazacilor moldoveni. Un aspect important al acestei tematici se referă la răspândirea antroponimului „Cazacu” în Moldova medievală. Autorul, ca studiu de caz, investighează aspecte istorice și genealogice referitoare la familia de boieri moldoveni și nobili basarabeni Cazacu.

Cuvinte-cheie: cazaci moldoveni, nobili, boieri, Basarabia, documente, genealogie.

Резюме

Новые исследования историко-генеалогических аспектов, связанных с родом бессарабских дворян Казаку

В статье исследуется феномен молдавских казаков. Важным аспектом этой тематики является проблема распространения антропонима *Казаку* в средневековой Молдове. Автор исследует исторические и генеалогические аспекты, связанные с семейством молдавских бояр и бессарабских дворян Казаку.

Ключевые слова: молдавские казаки, дворяне, бояре, Бессарабия, документы, генеалогия.

Summary

New research of genealogical and historical aspects related to the family of Bessarabian nobility Cazacu (Kazaku)

The article examines the phenomenon of Moldavian Cossacks. An important aspect of this theme refers to the problem of the proliferation of the anthroponym „Cazacu” in medieval Moldova. The author investigates the historical and genealogical aspects related to the family of Moldavian boyars and Bessarabian nobility Cazacu (Kazaku).

Key words: Moldavian Cossacks, the nobles, the boyars, Bessarabia, documents, genealogy.

În Moldova medievală, prezența cazacilor a avut câteva forme: 1) cazaci ucraineni ca mercenari pe durata unor perioade scurte de timp; 2) cazaci ucraineni (ulterior și moldoveni), în calitate ca lefegii, încadrați în unitățile regulate speciale ale armatei moldovenești, apoi în cadrul gărzii Curții Domnești; 3) cazacii din ținutul Soroca, ca categorie social-militară de grăniceri, alcătuită în majoritate din moldoveni; 4) moldoveni care au activat temporar în mediul căzăcimii ucrainene și care la întoarcerea în patrie au fost porecliți „Cazacu”. Subliniem faptul că porecla „Cazacu” putea fi purtată și de persoane care au activat în unitățile de cazaci din Țara Moldovei, sau chiar cazaci ucraineni, strămutați cu traiul în dreapta Nistrului cu diferite ocazii [4, p. 12-33].

În continuare, vom aborda câteva aspecte referitoare la cea de a patra categorie de cazaci moldoveni, identificată în baza criteriului antroponimic.

La mijlocul secolului al XIX-lea, în Basarabia a fost atestată existența bătrânilor răzășești cu numele „Cazacu” în moșiile Biești, Slobozia Hodoroștea, Sferja, din ținutul Orhei, Izvor, din ținutul Soroca, Cobusca Nouă, din ținutul Bender [2, p. 115, 116, 121, 135]. Nu știm cu siguranță dacă răzășii acestor bătrâni erau rude, ceea ce nu-i exclus, însă cert este faptul că originea purtătorilor numelui de neam „Cazacu” din aceste sate este în mediul vechii boierimi moldovenești [2, p. 63-69]. Ca urmare a emiterii Așezământului lui Constantin vodă Mavrocordat din 1834 (prin care a fost creată noua boierime și ceata mazălilor), preluat de autoritățile țariste ale Basarabiei ca bază pentru acordarea statutului de dvoreni (nobili) basarabeni, mulți reprezentanți ai neamului (neamurilor?) boieresc Cazacu au pierdut șansa de a obține o poziție socială privilegiată. Astfel, puteau deveni dvoreni basarabeni doar acele persoane care, ele însele sau strămoșii lor, au deținut dregătorii sau cinuri boierești de la mare-logofăt până la logofăt al III-lea. De aceea, deocamdată, ca studiu de caz vom examina prin prismă istorico-genealogică doar aspecte referitoare la neamul de boieri moldoveni și dvoreni basarabeni Cazacu, întemeietorul cărora a fost Gavril Cazacu.

* * *

Gavril C. Cazacu s-a născut la 14 aprilie 1875, în orașul Botoșani, în familia vel stolnicului Constantin Cazacu (originar din ținutul Suceava¹) și a soției sale Ileana, fiica lui Ioan Malinescu². El s-a stabilit în spațiul pruto-nistean înainte de anul 1812 [1, f. 16, 16 v.]³.

Gavril C. Cazacu a fost căsătorit cu Ecaterina, fiica dvoreanului Sava Nicolau. Au avut patru copii: fiii Vasile și Ioan și fiicele Maria (născută în 1826) și Elena (s-a născut la 24 ianuarie 1832 în satul Goliești (Goleni), ținutul Hotin [1, f. 40, 40 v.]⁴) [1, f. 32, 32 v.]⁵.

Vasile, primul fiu al lui Gavril Cazacu, s-a născut la 11 februarie 1824 în satul Rudi de Sus, ținutul Soroca, ținut în posesiune de tatăl său [1, f. 17, 17 v.]⁶. În 1833 a fost trimis la studii [1, f. 17, 17 v.]⁷, iar la 1842 a fost încadrat în serviciu de stat [1, f. 42]⁸.

Ioan (Ivan), al doilea fiu al lui Gavril Cazacu, s-a născut la 7 ianuarie 1828 în satul Goliești, ținutul Hotin, a cărui moșie era ținută în posesiune de tatăl său [1, f. 39, 39 v.]⁹. Ioan G. Cazacu a fost căsătorit cu Alexandra, fiica lui Alexei Papafilov, moșier în satul Suslenii de Jos, ținutul Orhei. În 1866 el locuia la Susleni, pe moșia soției sale [1, f. 11, 12]¹⁰. Fiii lui Ivan Gavrilovici Cazacu au fost: Dimitri Cazacu (în 1895 locuia în Chișinău) [1, f. 15, 29]¹¹ și Nicolae Cazacu [1, f. 27]¹².

* * *

La 14 decembrie 1833 Gavril Cazacu a scris o cere, la care a anexat un pachet de acte, pentru ca autoritățile responsabile să-i confirme noblețea și să fie acceptat cu întreaga sa familie în mediul dvorenimii basarabene [1, f. 32, 32 v.]. Având în vedere că documentele vechi de familie au fost pierdute în timpul unui incendiu, Gavril Cazacu a prezentat un set de mărturii atât din partea dvorenilor și moșierilor basarabeni, cât și din partea autorităților Principatului Moldovei, prin care se confirma faptul că Căzăceștii provin dintr-un neam vechi de boieri moldoveni, iar Constantin Cazacu, tatăl lui Gavril Cazacu, a deținut cinul de vel stolnic fiind scutit de plata dărilor¹³.

Grație cinului boieresc de „vel stolnic” al părintelui său, la 23 decembrie 1833 Adunarea Deputaților Nobilimii Basarabiei a confirmat originea nobilă a familiei lui Gavril Cazacu, cu înscrierea ei în partea I a cărții genealogice a Basarabiei, pe ținutul Iași [3, p. 162-163]. Ulterior, dosarul acestei familii a fost reexaminat, proces finalizat cu reconfirmarea nobleței Căzăceștilor la 6 octombrie 1849 [1, f. 13]¹⁴. La 20 aprilie 1860, Departamentul Heraldic al Senatului a respins dosarul familiei Cazacu, sub motivul insuficienței actelor doveditoare [3, p. 163].

* * *

Din activitatea economică în Basarabia a dvoreanului Gavril Cazacu se știe că el, neavând proprietăți funciare personale, lua în posesiune moșii străine: Rudi de Sus, ținutul Hotinului (în jurul anului 1824), Goliești, ținutul Hotin (prin anii 1828-1833), Țaul (cca 1849-1851) [1, f. 56 v.]¹⁵. De asemenea, fiind înscris în

ghilda III a negustorilor din orașul Bălți, practica comerțul cu vite: cumpăra boi și-i exporta peste hotare, în Principatul Moldovei. În această postură (exportator de boi prin vama Lipcani), a fost atestat, între 1851 și 1853, într-un demers al Judecătoriei ținutului Iași, adresat Adunării Deputaților Nobilimii Basarabiei, cu privire la pretențiile unui Andrei Brad din satul Fântâna Albă, pentru un bou aflat printre vitele exportate de dvoreanul Gavril Cazacu. Andrei Brad susținea că acel bou era al său, fiind rățăcit în cireada de vite a lui Stepan Lure, posesorul moșiilor Fântâna Albă și Scăieni. Stepan Lure a declarat, la rândul său, că a cumpărat boul de la fratele jeluitorului, Toader Brad, apoi l-a vândut lui Gavril Cazacu. Vita în cauză a fost reținută la vamă și încredințată lui Mihailo Hamenciuc, un angajat al acesteia, să o ducă la Cârmuirea Volostei Lipcani. Însă, pe drum, Gavril Cazacu, împreună cu doi slujitori ai săi, l-au forțat pe Hamenciuc să le restituie vita [1, f. 1, 1 v., 2, 2 v.]¹⁶.

În 1853, Judecătoria ținutului Soroca-Iași examina din nou cazul dvoreanului Gavril Cazacu, deja acuzat de bătaia aplicată unei țărance (Ecaterina Cebotari) [1, f. 4, 4 v.]¹⁷.

Anexă

Nr. 1. 1832 martie 22. *Mărturie de naștere și botez a lui Gavril Cazacu, confirmată de Dicasteria Duhovnicească a Principatului Moldovei.*

Mărturia di botez

Să adiverește prin acesta cum că d(umnea)lui Gavriil Căzacu, de lege grecească a bisăricii răsăritului neunită, fii născut din legiuită cununii a d(mi)sali stolnicului Costantin Căzacu și a soțului d(mi)sali Ileana fiică răpăusatului Ioan Mălinescu, cari sau născut la anul una miia șaptesuti noaozăci și cinci apr(ilie) în patrusprezăci, și sau botezat di cătră mini gios iscălitul la doaozăci și doao apr(ilie) acelu-eș an, în bisărica din târgul Botoșanii cu hramul Adormirii Maicii Domnului, taina sfânt(ului) botez au priimit prin preutul Dimitrachî aceluiaș târg, spre încredințare urmează a me iscălitură.

Scar(lat) Negruță aga, 1832 mart 22

După cercetarea de noi făcută / acei ce astăz ne aflăm slujitori bisericii Ospeniia din Botoșani/ am găsit adevărată înscrisa mai sus arătare de mitrică, a du(mnea)lui Gavriil Cazacu, drept aceea am credințat. 1832 mart 27.

Grigorie Iconom, Ioan Sac(hel)ar protopop.

No 210

Di la Dohovniceasca Dicasterie a sfintei Mitropolii Moldavvii

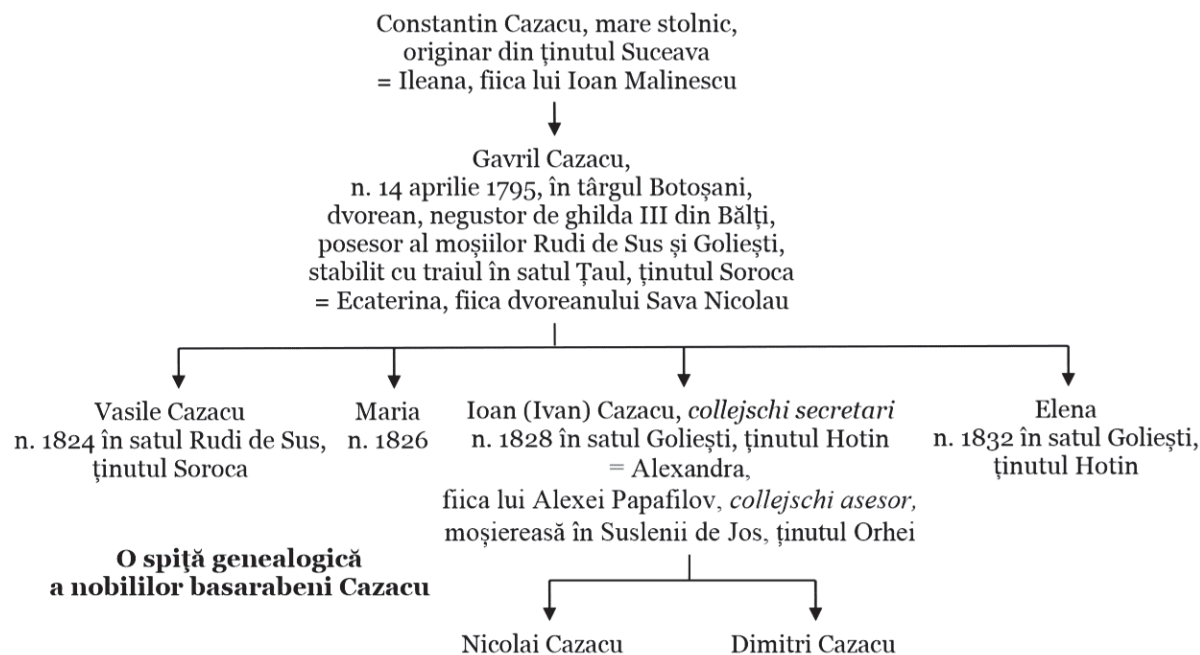
După iscăliturile din mărturie acesta, a preuților, și adiverită și de sacalariul Ioan, protopreut <...> ținutului Botoșanii văzândușă, că iaste adivărată sau încredințat și de Dicasterie, cu isăliturile asesorilor, și cu peceate numitei giudecătorii.

(M.P.) Antonie Economu, Feodosie Economu, Costantin Iconom.

1832 maiu 10

Sursa: *Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fond*

Prezentăm în anexă câteva documente care au servit ca bază pentru confirmarea nobleței neamului lui Gavril Cazacu și înscrierea acestuia în mediul dvorenimii basarabene.



88, inventar 1, dosar 697, filele 23, 23 verso.

Nr. 2. 1832 martie 25. *Mărturia mitropolitului Moldovei Veniamin Costachi și a unor mari boieri, confirmată de Divanul Judecătoresc al Moldovei și de Consulatul Imperiului Rusiei din Iași, privind originea boierească a neamului lui Gavril Cazacu.*

Mărturie

După deplină și adevărată știință ce avem pentru dumn(ea)lui Gavril Cazacul, fiul răposatului stol(ni) c Costandin Cazacul, carile din întâmplare rămăind mic nevrăstnic de părinții săi, și fără vre o altă rudenie, lipsându-i și documenturile ce ave a tragerii neamului său, din pricina arderii casălor părinților săi, ce au fost trăitori în ținutul Sucevii din acest Prințipat al Moldaviei.

După rugămintea ce niau făcut, și după știința ce avem că părintele său au fost întru adevăr jeluut cu cin de vel stol(ni)c, și din vechiu niam de boeriu, iam dat această adevăriniță mărturisitoare dreptăților sale.

Anul 1832 martie 25. Eșii

V(eniamin) Costachi mitropolit Moldaviei, Varlaam Serdeon, <.....>, Ioan <.....> post(elnic), <.....>, Vasile Carp spat(a)r, A. Rale, A Cantacuzino, <.....>, Costachi Ghica agă, Pruncu post(elnic), Alexa(andr)u Vărnau spat(a)r, Buhuș agă, <.....>.

No 2542

Divanul Judecătoresc a prinț(apatului) Moldaviei.

Mărturia acesta ci să dă lui Gavril Cazacul, de cătră dumn(ea)lor boerii iscăliț mărturisită și di cătră chireu icriu Veniamin mitropolit Moldaviei fiind supt adivărati iscălituri pă cerire ce au făcut să încredințază cu iscăliturili cilenurilor și puneri pecețai Divanului. Eșii, 1832 anuluna

iulii 9

<.....>, <.....>, I. Cantacuzin,
<.....> Chirica ban (L.Ș.)
Șeful de secție Pancrate

№ 2592

Что действительно сие свидетельство засвидетельствовано бывшим в 1832 году молдавским судебным Диваном в том Российское Императорское в Молдавии Консульство в подписом и приложением казенной печати удостоверяет. Яссы 17 ноября 1858 года.

Управляющий Консульством С. Попов. (М.П.)

Копия Перевод с молдавского
Свидетельство

По совершенной нам известности о господине Гаврииле Казаке сыне умершаго стольника Константина Казака, который оставшись в сущем малолетстве от родителей и родственников его в неизвестности о доказательствах происхождения фамилии его по причине пожара случившагося в доме отца го жительствовавшего в Молдавского Княжества в Сучавском цынуте. Мы ниже подписавшиеся вследствие ходатайства его Казака удостоверяем сим о действительном известности нам, что отец его был точно пожалован чином вел стольника происходящего из древней фамилии. Город Яссы 1832 года марта 25 дня. Подлинное подписали: Венямин метрополит Молдавский, Варлаам Сардион, Костакий Гика ага, Йордакий Россет, Богуш ага, Василий Карп спатарь, Александр Вырнав спатарь, А. Кантакузин, Прункул постельник.

Диван Княжества Молдавского

Сие свидетельство данное Гаврилу Казаку подписавшемся на оном боярами и митрополитом Венямином, действительно есть за собственными подписами их, в том по прошению его удостоверяется подписами членов и приложением Диванской печати. Яссы 1832-го года июля 9 дня. Подписали: Катаржи ворник, Бейдеман спатарь, И. Кантакузин, Кирика бан, и директор Канцелярии Панкратьев.

(М. П.)

Sursa: *Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fond 88, inventar 1, dosar 697, filele 19, 19 verso (original), 20, 20 verso (copie).*

Nr. 3. 1833 august 19. *Mărturia Divanului Domnesc al Principatului Moldovei confirmată de Consulatul Imperiului Rusiei din Iași, privind originea boierească a neamului lui Gavril Cazacu.*

Divanul Domnescu a Prințipatului Moldovii.

Domnelui Gavriil Cazacul, fiul stolnicului Costantin Cazacul, întrând cu jaloabă cătră acestu divan, au făcut ceriri ca după mărturia ci ari di la înalt Preosfințitul Mitropolit și di la alți boeri, să i să dei și di la divanu Atestat pentru stare în care au fost cunoscuți aice în Moldavvia, atât dum(nea)lui Gavriil Cazacul, cât și părintii dum(nea)lui, dum(nea)lui stolnicul Constantin Cazacul. Deci văzându-să di cătră divan mărturia înfășoșată di dum(nea)lui, supt iscăliturili înaltului preosfințit al țării mitr(o)politului chirio chir Veniamin, a răposatului Varlaam Sardeon, i a dumilorsali vornicului Neculai Ditachi, post(elni)c Ioan Cuza, post(elni)c Petrachi Vărnav, post(elni)c Iordachi Pruncul, aga Constantin Roset, aga Matei Buhuș, aga Costachi Ghica, spat(a)r Alexandru Raletol, carei coprinzătoare că părintii dum(nealui), stolnicul Constantin Cazacu, cât și dum(nealui) Gavril Cazacu în toată a sa petreciri în pământul acesta, au fost socotiți în stare de boeri, dobândind privileghion a ni împărțășirii la nici un feliu di angariia pământului, decât la slujbili privitoare spre folosința pământului, la care purure sau purtat cu cinstită și buni răduiali. Drept aceia i sau dat dum(nealui) Gavril Cazacul, adivăratului și drept fiu a răposatului Constantin Cazacul stolnic. Și de la acestu divanu acestu Atestat spre legitimită sa, încredințând întocmai celi di mai sus zisă și mărturisite, cari atestat sau întărit cu iscăliturilimădulărilor și punier peceții Divanului.

T(eodor) Baș log(o)f(ă)t, <.....>, Baș vornic, <.....>, Alecu Roset hat(man), Vasile Alexandri post(elnic)

Secția I, part. I (M.P.) șeful de secție pahar Pancratev

No. 604 registrator <.....>
1833 avgust 19

№ 2591

Что действительно сие Аттестат выдан из Молдавского Княжеского Дивана в том Российское Императорское в Молдавии Консульство в подписом и приложением казенной печати удостоверяет. Яссы 17 ноября 1858 года.

Управляющий Консульством С. Попов. (М. П.)

* * *

Копия

Диван Княжества Молдавского

Г-н Гаврил Казак сын стольника Константина Казака в поданном сему Дивану прошении просил о выдаче ему из онаго Аттестата о происхождении фамилии его равно и отца его стольника Константина Казака признанной в Молдавии как удостоверяет свидетельство выданное ему от Высокопреосвященнейшаго митрополита Венямина и прочих бояр. В следствие чего по рассмотрению сим Диваном выше означенного представленнаго им свидетельства за подписами поясненных на оном лиц, о том что отец его стольник Константин Казак а равно и сам он Гаврил Казак во все время нахождения в отечестве сем, были почитаемы в боярском достоинстве по преимуществам приобретенным ими тамо, с освобождением от всех вообще налогов кроме служб для пользы отечества в которых они сопровождали всегда честно и добропорядочно. Для того дано сие г-ну Гаврилу Казаку в том что, он есть действительно сын умершаго стольника Константина Казака для представления онаго куда следует в доказательство за подписами членов онаго и приложением сего Дивана печати. Яссы, августа 19-го дня 1833 года. Подписали: Феодор Балш логофет, Балш ворник, Катаржиу ворник, Алеко Россет хатман, Василий Александри постельник, исправляющий должность директора Бурда сулжер. (М. П.)

Часть 1-ое, отделение 1-ое

№ 604

Sursa: *Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fond 88, inventar 1, dosar 697, filele 21, 21 verso (original), 22, 22 verso (copie).*

Nr. 4. 1833 decembrie 21. *Mărturia mai multor dorenii și moșieri basaraeni despre originea boierească a neamului lui Gavril Cazacu.*

Свидетельство

Dom(nu)lui Gavril Căzacu legiuitul fiu a răposatului stolnic Costandin Căzacu, făcând cerire noă mai gios iscăliților dvoreani și pomeșcici din oblastia Basarabiei, ca săi dăm adivirinți de tragirea neamului său, prin acesta încredințăm că după ce deplină și adivărată știință ci avem, d(o)m(n)u(l) Căzacu în toată curgirea pitrecirii sale au fost de toț noi socotit și cinstit ca un evghinis și adivărat fiu di boeri. Pe lângă aceasta <pe de o> parte au fost întrebuițat și în multe slujbi patriotice <pe> care leau săvârșit cu toată sârguința și cinstea evghiniticească, iar pe di alta și pentru tragirea sa au fost și esti întocmai precum să cuvini dvoreneștii numiri, precum ducomenturile ci are și cari sănt drepti a sali mărturisăscu, pentru care am iscălit. Orașul Chișinău, anul 1833 dec(hem)v(rie) 21 zile.

Господин Гавриил Казак законный сын столника Константина Казака, прося от нас ниже подписавшиеся дворяне и помещики Бессарабской области выдать ему свидетельство о происхождении его. Сим удостоверяем: что по полному сведения нашему, он г-н Казак во все время был от всех нас признанным и почитаем как благородный и действительный боярский сын; при сем был употреблен и во многих отечественных службах которых исполнял со всею деятельностью и рачительностью, и имел и имея при том проживание свое соответственно благородному званию как о сем имеюшимися у него и собственное ему принадлежащих документов свидетельствуют, в чем и мы подписались. Город Кишинев, 1833 года декабря 21 дня.

Pomeșcic <.....>

Colejschi asăzor Costandin Bodescu

Помещик дворянин титулярный советник Иван Янов

Титулярный советник К. Стамати

Дворянин Григорий <.....>

Дворянин коллежский асессор Константин <.....>

Дворянин Антон Гоза<...>

Дворянин коллежский регистратор М. Богуш

Dvoreanin colejschii secretari Iancu Filădor

Dvoreanin Imanoil Stărc

Губернский секретарь <Е.> Стамати

Дворянин коллежский регистратор <.....>

Sursa: Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fond 88, inventar 1, dosar 697, filele 18, 18 verso (original).

Note

¹ Vezi documentul nr. 2 din Anexă.

² Vezi documentul nr. 1 din Anexă.

³ Свидетельство многих дворян от 1 октября 1849: «что Господин Гаврил Козак сын умершаго стольника Константина Казака, действительно находится на постоянном жительстве в Бессарабской Области гораздо ранее 1812 года, и что ни он Козак и предки его в подушном окладе никогда не состояли».

⁴ «Метричным книгам Хотинского уезда селения Русян Георгиевской церкви состоит в записке под № 3 следующий акт: 1832 года генваря 24-го у посессора из слободзеи Голиешт Гавриила Казака, православнаго исповедания и законной жены его Екатерины Саввой родилась младеница Елена».

⁵ 14 декабря 1833 «дворянин Гавриил Константинов сын Казаку», «мне от роду 38 лет, женат на дочери дворянина Саввы Николау, Екатерине, имею детей: сыновей Василия 9 Ивана 5 и дочерей Марию 7 и Елену 2 лет»; «жительство мое в Яском уезде, в селение Голиештах, недвижимым имением не владею».

⁶ «Метричным книгам Хотинского уезда селения Руг Высших Михайловской церкви состоит в записке под № 2 следующий акт: 1824 года февраля 11 у посессора селения Руги Высших Гавриила Казака право-

славнаго исповедания и законной жены его Екатерины того же исповедания родился младенец Василий».

⁷ 13 декабря 1833 «при поступлении его в училище» Василия.

⁸ 6 апреля 1842 Гаврил Константинович Казаку «при определении сына моего Василия в государственную службу».

⁹ «Метричным книгам Хотинского уезда селения Русян Георгиевской церкви состоит в записке под № 2 следующий акт: 1828 года генваря 7-го у посессора слободзеи Голиешт Гавриила Казака, православнаго исповедания родился младенец Иоанн».

¹⁰ 17 января 1866 «просит коллежский секретарь Иван Гаврилов Козак», «жена моя Александра», «дабы повелено было внести жену мою Александру Алексеену в родословную мою», «жительство мое в Суследах, Оргеевского уезда»; 18 января 1865 коллежский секретарь Александр Котруца, дворянин Михаил Сырбу, дворянин Сократ Томулец, коллежский секретарь Димитрий Рач <...> свидетельствовали что: «дворянка Александра Алексеевна Козак, дочь коллежскаго асессора Папафилова, есть законная жена коллежскаго секретаря Ивана Казака и владеет в вотчине Суследах-де-Жос количество земли, дающем ей право на участие в дворянских выборах».

¹¹ «Метрику о рождение отца моего Ивана Гавриловича Казака... получил Димитрий Казак»; 12 января 1895 «дворянина Димитрия Ивановича Казака, жительствоующаго в г. Кишиневе по Могилевской улице № 6», «имея необходимость представить в Дворянский Банк свидетельство о том, что отец мой дворянин Иван Гаврилович Казак записан в родословную книгу бессарабских дворян».

¹² 3 марта 1910 «Сиротский Суд просить сообщить... состоит ли в числе потомственных дворян Николай Иванович Козак, или отец его Иван Козак».

¹³ Vezi documentele nr. 2, 3, 4 din Anexă.

¹⁴ 16 января 1866, БДДС: «23 декабря 1833 и по дополнительному 6 октября 1849 годах, Гаврил Константинов Козак с сыновьями его Василием и Иоанном признаны в дворянском достоинстве и внесен в 1-ю часть дворянской родословной книги».

¹⁵ 6 июня 1849 Гаврил Константинович Каза-

ку «жительство имею Сорокского уезда в селение Цао(л)».

¹⁶ 4 апреля 1853 Ясский Земский Суд «сему суду докладывано Липканское Волостное Правление 19 августа 1848 года № 1348 уведомило Липканскую Таможенную Заставу, что: в стаде волов прогоняемых за границу в Молдавию бельцким 3-й гильдии купцом дворянином Гаврилом Казаком, опознал житель селения Фонтины Албы Андрей Брад замешавшагось в господский скот поссессора того селения Степана Луры вола который объявил ему будь то бы о сем, почему Таможенная Застава задержала этого вола с рядовым инвалидной команды Михайлом Хаменчуком отправила в Липканское Волостное Правление для дальнейшего поступления а купец Гаврило Козак с двумя своими служителями насильственным образом от рядового Хаменчука отнял и увез с собою, и о спросе против сих обстоятельств Хаменчук хотя и сообщено в Хотинский Земский Суд 4-го декабря 1851 года № 14998-м и 6 ноября 1852 года № 14166 но уведомления и по настоящее время не прислано, а проживающий Сорокского уезда в селение Цаулах дворянин Гаврило Козак, откуда он приобрел означенного вола опознанного Брадом, вовсе не спрошен, не истребовано от него на дворянское происхождение документа и не обеспечена личность его на имение, видно только из дела сего чир заседатель Сорокского Земского Суда Корпачинский данною повесткою 18 июня 1852 года № 1079 посессору селения Скаен Луре, запрашивал от него о сем воле сведение о покупке онаго, на которую он отвечал что вола опознанного у Гаврила Козака он будь то бы приобрел покупкою от умершаго брата Андрея Брады Тодора, как он о том уже объявил заседателю Коропачинскому еще в 1851 году и указал свидетелей которые случились при покупке того вола но какие именно свидетели были а равно и где тот отзыв заседатель дать в деле сведения не имеется для того».

¹⁷ 4 августа 1853 Сорокско-Ясский Окружной Суд «Гаврил Козак, подсудимый за причинение побоев царанке Екатерине Чеботаревой».

Referințe bibliografice

1. ANRM. F. 88, inv. 1, d. 697.
2. Bacalov S. Despre răzăși și răzășie în Țara Moldovei și în Basarabia. Materiale documentare din sec. XIX (partea I). In: Studii de arhondologie și genealogie. Vol. II. Chișinău, 2014.
3. Elita social-politică și economică a Basarabiei. Sec. XIX – începutul sec. XX. Vol. I. Documente. Volum alcătuit de Sergiu Bacalov, Cristina Gherasim, Marina Guțu, Sergiu Demerji, Elena Cojocari. Chișinău, 2014.
4. Бакалов С. Молдавские казаки. Происхождение, эволюция и организационная структура (XVI–XIX вв.). In: Соціальна історія, науковий збірник, за ред. проф. Г. Д. Казьмирчука. Киев, 2012. Вип. VIII.

References

1. ANRM. F. 88, inv. 1, d. 697.
2. Bacalov S. Despre răzăși și răzășie în Țara Moldovei și în Basarabia. Materiale documentare din sec. XIX (partea I). In: Studii de arhondologie și genealogie. Vol. II. Chișinău, 2014.
3. Elita social-politică și economică a Basarabiei. Sec. XIX – începutul sec. XX. Vol. I. Documente. Volum alcătuit de Sergiu Bacalov, Cristina Gherasim, Marina Guțu, Sergiu Demerji, Elena Cojocari. Chișinău, 2014.
4. Bakalov S. Moldavskie kazaki. Proiskhozhdenie, evolyutsiya i organizatsionnaya struktura (XVI–XIX vv.). In: Sotsial'na istoriya, naukoviy sbirnik, za red. prof. G. D. Kaz'mirchuka. Kiev, 2012. Vip. VIII.

Sergiu Bacalov (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar cercetător, Institutul de Istorie al Academiei de Științe a Moldovei.

Серджиу Бакалов (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар-исследователь, Институт истории Академии наук Молдовы.

Sergiu Bakalov (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Research Associate Professor, Institute of History of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: bacalovsergiu@mail.ru

Ivan DUMINICA

„MONOGRAFIILE” COMUNELOR PLASEI COMRAT, JUDEȚUL TIGHINA, DIN 1943 (I)

Rezumat **„Monografiile” comunelor plasei Comrat,** **județul Tighina, din 1943 (I)**

În articolul dat, în premieră sunt publicate așa-numitele „Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina. Ele au fost alcătuite în anul 1943. Aceste schițe scurte conțin informații de caracter istorico-et-

nografic referitor la 17 comune ce faceau parte din plasa Comrat: Abaclia, Avdarma, Bașcalia, Beșghioz, Ceadâr-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Cioc-Maidan, Comrat, Dezghingea, Joltai, Gaidar, Ferapontievca, Malu-Mare, Românești, Tomai și Tvardița. Populația majoritară a acestei plase sunt bulgari și găgăuzi.

Cuvinte-cheie: „monografiile” comunelor, plasa Comrat, bulgari, găgăuzi.

Резюме

Исторические очерки коммун Комратского округа, Тигинского уезда 1943 г. (I)

В представленной статье впервые публикуются так называемые «Монографии» коммун Комратского округа, Тигинского уезда. Они были составлены местной администрацией в 1943 г. Эти краткие очерки содержат информацию историко-этнографического характера о 17 коммунах, которые входили в Комратский округ: Абаклия, Авдарма, Башкалия, Чадыр-Лунга, Кирсово, Кириет-Лунга, Чок-Майдан, Комрат, Дезгинжа, Джолтай, Гайдар, Ферапонтъевка, Малу-Маре, Ромынешть, Томай и Твардица. В данном округе большинство населения составляли болгары и гагаузы.

Ключевые слова: «монографии» коммун, Комратский округ, болгары, гагаузы.

Summary

Historical essays of communes from Comrat county, Tighina district 1943 (I)

The so-called „Monographs” of the communes from Comrat County and Tighina County are published for the first time in the present article. They were drawn up by the local administration in 1943. These brief essays contain information of historical and ethnographic nature of about 17 communes that were part of Comrat county: Abaclia, Avdarma, Bashkalia, Ceadir-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Chiok-Maidan, Comrat, Dezghinja, Geoltai, Gaidar, Ferapontyevka, Malu-Mare, Romanesti, Tomai and Tvarditsa. Most of the populations in this county were Bulgarians and Gagauzians.

Key words: „monographs” of the communes, Comrat county, Bulgarians, Gagauzians.

În Arhiva Națională a Republicii Moldova (ANRM) se păstrează o varietate de documente, care vin în ajutorul cercetătorilor și istoricilor locali privind studierea istoriei localităților basarabene. Unul din izvoarele mai puțin cunoscute care pot să ajute în cercetarea trecutului sunt așa-numitele „Monografiile comunelor”, alcătuite în anul 1943.

Documentele de care dispunem pot ajuta la reconstruirea modului de alcătuire a acestor „monografii”. Drept un exemplu elocvent în acest sens pot servi localitățile plasei Comrat din județul Tighina. Conform izvoarelor, la 24 decembrie 1942 mareșalului Ion Antonescu a trimis ordonanță Guvernământului Basarabiei prin care se cerea ca autoritățile provinciei să întreprindă măsuri pentru a se întocmi o monografie a județelor. Termenul prestabilit pentru acest lucru era până la 20 ianuarie 1943. Administrația basarabească a informat autoritățile județene despre acest fapt [1, f. 603]. Deja la 31 decembrie 1942 prefectul județului Tighina, colonelul Petre Marinov, a trecut pe la pretu-

rile plaselor subordonate, inclusiv la cea din Comrat, cerând ca ordinul mareșalului să fie executat. Pentru îndeplinirea sarcinilor puse, pretura trebuia să întocmească „Monografia plasei”, după nota care se anexa. Se atenționa că lucrările trebuie să fie concepute și executate „cu toată atențiunea, pentru a nu se strecura lipsuri sau erori” [1, f. 603]. Se recomanda de a folosi toți oamenii competenți, îndeosebi învățători, preoți, intelectuali cunoscători ai situației. În același timp se sublinia că la data de 15 ianuarie 1943, necondiționat, lucrările trebuiau să fie aduse la prefectura județului, căreia îi rămâneau numai 4 zile pentru verificarea, centralizarea, sistematizarea și redactarea întregii lucrări, care se compune din mai multe capitole. Totodată, se menționa că însărcinarea va constitui un punct de onoare și de aprecierea personală pentru primii-pretori, atât sub raportul felului întocmirii, cât și sub acela al punctualității. La nota anexată era precizat modul de alcătuire a monografiei plasei. În ea obligatoriu trebuia să fie prezente următoarele elemente de istorie:

1. Comunele din plasă:
 - a) Așezări istorice cu descrierea diferitor momente din viața acestora.
 - b) Așezarea istorică a românilor.
 - c) Numărul românilor pe comune.
 2. Confesiuni și biserici, școli, instituțiuni, așezăminte culturale etc.
 3. Celelalte naționalități arătate numeric și separat.
 4. Viața de familie și elemente de folclor.
- N.B. Se pot anexa și hărți sau grafice explicative [1, f. 604].

După primirea ordinului, pretura plasei Comrat, la 2 ianuarie 1943, a trimis o scrisoare primăriilor subordonate cu solicitarea informațiilor despre istoricul localităților care să fie aduse la Comrat. Termenul limită era 10 ianuarie, ca pretorul să aibă timp să centralizeze datele parvenite și până la 15 ianuarie să le trimită la prefectura județului [1, f. 605].

La momentul actual am reușit să depistăm „monografiile” comunelor ce fac parte din dosarul cu nr. 1616 (*Ordonanțele Guvernământului Basarabiei despre modul alcătuirii informațiilor referitor la cauzele care au adus la prejudiciile la unele comune din plasă, legate de acțiuni de război, și monografiile comunelor ce intră în componența plasei. 27.07.1942-19.01.1943* [dosarul este microfilm], care intră în fondul nr. 112 (*Prefectura județului Tighina, preturile și primăriile subordonate*).

Volumul acestor scurte schițe (numite în documentele oficiale – „monografii”) varia de la 1 la 13 file. Ele erau semnate de primarul și notarul comunei. Din documentele anexate la dosar aflăm că nu toate comunele au reușit să execute ordinul conform condițiilor impuse. Așa de exemplu: la 9 ianuarie 1943, trimițând la Comrat informația solicitată, funcționarii primăriei comunei Abaclia precizau că ei nu au putut să execute ordinul la timpul stabilit din cauza că ordi-

nul din Comrat a ajuns la primărie abia la 9 ianuarie la ora 14.00. De aceea administrația comunei a avut la dispoziție doar jumate de zi pentru executarea ordinului. Ei recunoșteau că nu au consultat învățătorii și preoții din cauza limitei timpului și absenței din localitate a multora din ei [1, f. 627]. Unele comune au transmis „monografiile” și mai târziu. Aici putem menționa cazul comunei Avdarma, care a transmis documentul la data de 11 ianuarie [1, f. 629]. Exact la timp (la 10 ianuarie) s-au isprăvit autoritățile locale din Chirsova și Cioc-Maidan. Cele mai exemplare au fost autoritățile comunelor Ceadâr-Lunga, Gaidar, Ferapontievca, Malu-Mare și Chiriet-Lunga, care au trimis materialele la 8 ianuarie. Bașcalia a trimis materialele (13 pagini scrise de mână) la 9 ianuarie, cu precizarea că principalele izvoare pentru alcătuirea monografiei comunei erau „oameni mai în vârstă și diferite scrieri vechi” [1, f. 633]. Tot în aceeași zi au executat ordinul primăriile comunelor Comrat, Beșghioz, Dezghingea, Joltai, Tomai, Românești și Tvardița. Autoritățile locale din Tvardița precizau că nu s-a putut detalia informația, timpul fiind foarte redus [1, f. 694]. Mai ușor era celor din Comrat: alcătuitoarii schiței au folosit ca izvor datele pe care le-a prezentat preotul local Iulian Friptu. Acest cleric încă la sfârșitul anului 1942 a publicat în revista „Viața Basarabiei” un articol sub titlul „Din trecutul orașului Comrat” [6, p. 35-44]. La reședința plasei, prim-pretorul generaliza informația parvenită din primării, alcătuiind un nou document cu denumirea „Monografia plasei”, care ulterior era trimis în prefectura județului.

În dosarul pe care l-am consultat a fost găsită „Monografia plasei Comrat din jud. Tighina” [1, ff. 608-624]. Acest document are 18 pagini. Izvorul este semnat de prim-pretorul plasei Dumitru Rusu. Materialul conține informații scurte cu conținut istorico-etnografic referitor la 17 comune ce fac parte din plasa Comrat: Abaclia, Avdarma, Bașcalia, Beșghioz, Ceadâr-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Cioc-Maidan, Comrat, Dezghingea, Joltai, Gaidar, Ferapontievca, Malu-Mare, Românești, Tomai și Tvardița. Subliniem că populația predominantă în plasă o constituie bulgarii și găgăuzii. Din materialele dosarului consultat aflăm că la 11 ianuarie 1943 „Monografia plasei Comrat” a fost trimisă la prefectura județului Tighina [1, f. 607].

Totodată, menționăm că schițele inedite pe care le punem la dispoziția cercetătorilor nu trebuie să fie privite ca ultima sursă veridică privitor la trecutul istoric al unei sau altei localități. Trebuie să luăm în considerare și faptul că au trecut secole după întemeierea unor comune, s-au desfășurat multe evenimente și, evident, de-a lungul timpului memoria localnicilor s-a păstrat ca informații fragmentare. Nu excludem că, fiind limitați de timp, alcătuitoarii acestor schițe istorice au comis și erori. Nu trebuie de trecut cu vedere perioada în care au fost întocmite aceste documente, adică timpul administrației române, când în majoritatea cazurilor primării erau de origine română, fapt ce influențează

opțiunile alcătuitoarilor acestor izvoare. Despre tendențiozitatea alcătuitoarilor monografiilor vorbește faptul că aproape în toate cazurile, vorbind despre folclor, se menționează că locuitorii comunelor bulgare și găgăuze nu au un folclor propriu și ca rezultat toate cântecele, tradițiile și obiceiurile sunt împrumutate de la români. Nu negăm anumite interferențe interculturale și împrumuturile dintre români, bulgari și găgăuzi. Așa, de exemplu, în obiceiurile la bulgarii și găgăuzii se simte influența obiceiurilor moldovenești ca: „Plugușor” („Hlopka/Hăi-Hăi” la bulgari [bg.] și „Plugumaș” la găgăuzi [gz.]), Capra („Kuza” [bg.] și „Kapra” [gz.]), Steaua („Zvezda” [bg.] și „Stăva” [gz.]), Crăciun („Kolada/Koleda” [bg.] și „Kolada” [gz.]), Păzit usturoi („Vardene cesan” [bg.] și „Sarmisak beklemää” [gz.]) și a. [în acest sens vezi, de exemplu: 1; 3; 14; 11; 16; 17]. Însă nu trebuie de neglijat împrumuturile autohtone de la bulgarii basarabeni. Cercetările unor etnografi de la noi arată că obiceiul bulgar „Peperuda” a fost preluat de găgăuzi („Peperuda”) și români/moldoveni („Paparudă”). De asemenea, se evidențiază împrumuturi în obiceiul „Surva”, care la găgăuzi se întâlnește ca „Surva”, iar în unele sate moldovenești din sudul Basarabiei – „Sorcovă” [5; 7; 17, p. 63-64; 19; 21]. Cu privire la existența folclorului propriu la bulgari, menționăm lucrarea care a fost publicată de către locotenent-colonelul bulgar Gheorghii Iankov (originar din Bolgrad) în 1908. În ea coordonatorul a inclus 333 de cântece populare, pe care în anii 1892-1893 le-a înregistrat de la mama sa Elena Iankova [9]. De asemenea, această femeie a fost un izvor pentru culegerea „Cântecele populare bulgărești din Basarabia” [22]. Ediția dată include 215 cântece populare. Nu trebuie să fie trecută cu vederea și o lucrare fundamentală în două volume a lui Nikolai Kaufman, cunoscut folclorist bulgar, academician, care, începând din 1968, a acumulat un bogat material de circa 3000 de cântece ale bulgarilor basarabeni [12]. Un folclor autentic au și găgăuzii basarabeni [8; 10; 13; 16]. Nu putem fi de acord cu afirmația pe care o fac alcătuitoarii „monografiilor” comunei Ceadâr-Lunga, care au subliniat faptul că „cărțile bisericești precum și registrele stării civile, până la 1855, erau scrise în limba română” [1, ff. 610-611]. Registrele clericale care se păstrează în ANRM vorbesc despre aceea că documentația în biserică se completa în perioada vizată atât în limba română, cât și în limba rusă [1, ff. 610-611.].

Cu toate neajunsurile menționate mai sus, suntem convinși că „monografiile” comunelor vor servi drept punct de reper pentru cei interesați de istoria locală, dat fiind că acestea reprezintă un material istoric (privitor la perioada țaristă și interbelică) pentru cercetătorii trecutului localităților din sudul Basarabiei.

Note

¹ Iozocai – izvor.

² Se are în vedere războiul ruso-turc din 1877-1878, care s-a soldat cu eliberarea Bulgariei de sub dominația

Imperiului Otoman.

³ Asediul Plevnei (20 iulie – 10 decembrie 1877) a fost una din principalele bătălii în perioada războiului ruso-turc din 1877–1878.

⁴ Maestru – titlu dat în trecut profesorilor care predau în școli discipline ca desenul și muzica.

⁵ P.T.T. – Poștă, Telegraf, Telefon.

⁶ Aici, mai degrabă este vorba despre reforma agrară a lui Piotr Stolipin (din anul 1906), președintele Consiliului de Miniștri.

⁷ Muncă colectivă benevolă prestată de țărani pentru a se ajuta unii pe alții și care adesea este însoțită ori urmată de o mică petrecere, de glume, povestiri.

⁸ C.F.R. – Căile Ferate Române.

⁹ Vasile Ion Tomescu provenea dintr-o familie preoțească. Nu a avut studii seminariale. În 1812 era diacon în parohia satului Puhoi, jud. Lăpușna. În 1814, ca preot-paroh a început să efectueze serviciile divine în biserica Sf. Mihail a localității Copceac (care era predecesoarea Comratului). Din 1819 este atașat la biserica „Adormirii Maicii Domnului” din Comrat. Din 1832 este numit ca deputat și blagocin al cercului bisericesc din jud. Tighina. În registrul clerical al acestei parohii, din 1838 este indicat că la moment avea 50 de ani [3, f. 120]. A citit și a cântat în „moldovenește” mediocru, iar Catehismul îl citea și cânta „foarte bine”. Avea un comportament bun, „nu bea și nu era amendat” [4, f. 2v.].

¹⁰ O parte din locuitorii acestui Copceac împreună cu preotul Afanasie Francevici au plecat mai la sud și au format localitatea Tatar-Copceac, ținutul Ismail. În 1817 încep lucrările de construcție a bisericii „Adormirii Maicii Domnului” în localitatea Tatar-Copceac [2, f. 17].

¹¹ Nu putem fi de acord cu afirmația că dacă în biserică se slujea în „limba moldovenească”, toată populația trebuia să știe această limbă. După părerea noastră, aici în primul rând conta factorul originii etnice a preoților. Este cunoscut faptul că, în primii ani după 1812, din cauza că în multe din colonii lipseau clerici de origine bulgară, în parohiile libere se numeau preoți care deja aveau experiență în serviciul duhovnicesc [14, p. 60]. Aceștia erau majoritatea reprezentanți ai populației autohtone. Așa a fost cazul lui V. Tomescu, care înainte de a veni la Comrat a fost diacon la parohia moldovenească Puhoi: în Copceac el a devenit preot. Tot aici a fost invitat și preotul din Tigheci G. Tigheceanu. Este evident faptul că, neștiind o altă limbă decât cea română, ei pronunțau predicile și îndeplineau registrele metrice în limba română. În același timp, prezența însemnată a elementului autohton în Copceac și ulterior în Comrat a influențat aceea că în bisericile de aici predicile se rosteau de preoți în limba română [14, p. 37].

¹² Ioan Danco a fost un mic-burgez din Chișinău care a donat 10 mii de ruble pentru construcția bisericii noi în 1895 [11, p. 668].

¹³ Aici este comisă, mai degrabă, o greșeală, mai corect ar fi „1868”.

¹⁴ În „Monografia” comunei alcătuită de primărie, pe lângă cuvintele „Statul Rus”, între paranteze era prezent cuvântul „zemstvă” [1, f. 669].

¹⁵ În „Monografia” comunei alcătuită de primărie era menționat că această informație a fost dată de câțiva bătrâni [1, f. 669].

¹⁶ Cozma Lupov Macri – era starostele bisericesc. Împreună cu clopotarul Ioan Gheorghe Guzun a construit biserica din această parohie [14, p. 660].

Referințe bibliografice

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 112, inventarul 1, dosarul 1616.
2. ANRM. F. 205, inv. 1, d. 1617.
3. ANRM. F. 208, inv. 14, d. 1.
4. ANRM. F. 208, inv. 2, d. 2946.
5. Covalov A. Studiu comparativ privind obiceiurile, tradițiile și sărbătorile calendaristice ale bulgarilor din Republica Moldova. Autoreferat al tezei de dr. în istorie. Chișinău, 2016.
6. Friptu I. Din trecutul orașului Comrat. In: Viața Basarabiei. Anul XI. Chișinău, 1942, nr. 10-11 (octombrie-noembrie).
7. Soroceanu E. Ritualurile calendaristice ale găgăuzilor = Gagauzların kalendar adetleri. Chișinău, 2015.
8. Буджактан сесләр: Литература йазылары. Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.
9. Български народни песни от Елена В. Янкова. Записал Г. В. Янков. Пловдив, 1908.
10. Гагауз фольклору. Соб. и сост. Н. И. Бабоглу. Кишинев, 1969.
11. Думиника И. Храм Успения Божией Матери села Кирсово. Исторические аспекты. Кишинев, 2012.
12. Кауфман Н. Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР. Т. 1 (и 2). София, 1982.
13. Квилинкова Е. Гагаузский песенный фольклор – «грамматика жизни». Кишинев, 2011.
14. Квилинкова Е. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат–София, 2013.
15. Ковалов А. Към въпроса за заимствования в календарната обредност на българите в Молдова. In: Relațiile moldo-bulgare în епоса medie și modernă. Chișinău, 1998.
16. Покровская Л. А. Песенное творчество гагаузов. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1953.
17. Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974.
18. Сорочяну Е. С. О балканских элементах в зимней календарной обрядности болгар, гагаузов и молдаван. In: Ethnoses and Cultures on the Balkans. Vol. 2. Sofia, 2000.
19. Сорочяну Е. Пролетни празници на бесарабските българи. In: България: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишнината на д. и. н. Николай Червенков. Кишинев, 2013.
20. Сорочяну Е. Рождественское колядование бессарабских болгар. In: Бессарабските българи: история, култура и език. Кишинев, 2014.
21. Сорочяну Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1995.

22. Янков Г., Христов (Долински) Д. Български народни песни от Бесарабия. In: Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XXVII. София, 1913.

References

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 112, inventarul 1, dosarul 1616.
2. ANRM. F. 205, inv. 1, d. 1617.
3. ANRM. F. 208, inv. 14, d. 1.
4. ANRM. F. 208, inv. 2, d. 2946.
5. Covalov A. Studiu comparativ privind obiceiurile, tradițiile și sărbătorile calendaristice ale bulgarilor din Republica Moldova. Autoreferat al tezei de dr. în istorie. Chișinău, 2016.
6. Friptu I. Din trecutul orașului Comrat. In: Viața Basarabiei. Anul XI. Chișinău, 1942, nr. 10-11 (octombrie-noembrie).
7. Soroceanu E. Ritualurile calendaristice ale găgăuzilor = Gagauzların kalendar adetleri. Chișinău, 2015.
8. Budzhaktan seslär: Literatura yazylary. Khazyrl. D. Tanasoglu. Kishinev, 1959.
9. B"lgarski narodni pesni ot Elena V. Yankova. Zapisal G. V. Yankov. Plovdiv, 1908.
10. Gagauz fol'kloru. Sob. i sost. N. I. Baboglu. Kishinev, 1969.
11. Duminika I. Khram Uspeniya Bozhiey Materi sela Kirsovo. Istoricheskie aspekty. Kishinev, 2012.
12. Kaufman N. Narodni pesni na b"lgarite ot Ukrainka i Moldovska SSR. T. 1 (i 2). Sofiya, 1982.
13. Kvilinkova E. Gagauzskiy pesennyi fol'klor – «grammatika zhizni». Kishinev, 2011.
14. Kvilinkova E. Pravoslavie – sterzhen' gagauzskoy etnichnosti. Komrat–Sofiya, 2013.
15. Kovalov A. K"m v"prosa za zaimstvuvaniya v kalendarната обредност на b"lgarite v Moldova. In: Relațiile moldo-bulgare în epoca medie și modernă. Chișinău, 1998.
16. Pokrovskaya L. A. Pesennoe tvorchestvo gagauzov. Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. L., 1953.
17. Popovich Yu. V. Moldavskie novogodnie prazniki. Kishinev, 1974.
18. Soročyanu E. S. O balkanskikh elementakh v zimney kalendarной obryadnosti bolgar, gagauzov i moldavan. In: Ethnoses and Cultures on the Balkans. Vol. 2. Sofia, 2000.
19. Soročyanu E. Proletni praznitsi na besarabskite b"lgari. In: B"lgariya: metropoliya i diaspora. Sbornik po sluchay 65-godishnina na d. i. n. Nikolay Chervenkov. Kishinev, 2013.
20. Soročyanu E. Rozhdestvenskoe kolyadovanie bessarabskikh bolgar. In: Besarabskite b"lgari: istoriya, kultura i ezik. Kishinev, 2014.
21. Soročyanu E. S. Terminologiya bolgarskoy kalendarной obryadnosti v sravnenii s gagauzskoy (na materiale bolgarskikh i gagauzskikh govorov Bessarabii). Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. M., 1995.
22. Yankov G., Khristov (Dolinski) D. B"lgarski narodni pesni ot Besarabiya. In: Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis. Kn. XXVII. Sofiya, 1913.

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

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

Ivan Duminica (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: duminicaivan@yandex.ru

Anexă

MONOGRAFIA PLASEI COMRAT DIN JUD. TIGHINA

Plasa Comrat ocupă colțul Sudic al județului Tighina, fiind învecinată cu județele: Cahul, Chilia-Nouă și Ismail. Ea este situată la extremitatea sudică a județului la o distanță de 110 km. de Tighina și 103 km. de Chișinău. Plasa are un număr de 17 comune, din care 16 sunt comune rurale și una comună urbană nereședință.

Reședința plasei este în orașul Comrat.

Comunele ce aparțin plasei Comrat sunt: Abaclia, Avdarma, Bașcalia, Beș-Ghioz, Ceadăr-Lunga, Chirsova, Chiriet-Lunga, Cioc-Maidan, Comrat, Desghingea, Djoltai, Gaidari, Feraponteanca, Malu-Mare, Românești, Tomai și Tvardița.

Dăm mai jos un scurt istoric cu descrierea momentelor importante din viața acestor comune.

I. Abaclia

Comuna Abaclia sa ființat în jurul anului 1812.

Este așezată pe Valea râului Cogălnic, având o întințere de peste 3 km, din care motiv satul, în limba poporului se numește și Imprăștiați. Denumirea de Abaclia este de origină tătarască și înseamnă Valea Largă.

Populația comunei este compusă în mare majoritate din Moldoveni. În prezent comuna are un număr de 3152 locuitori, toți de naționalitatea română. Repartizați după originea lor, acești locuitori sunt: români 3134, ruși 4, bulgari 10, găgăuzi 4.

Întregă populația a comunei este de confesiune creștină ortodoxă. Comună are o biserică construită în anul 1880, pe locul vechii biserici, din lemn. Comuna are un singur local de școală construit prin anul 1890, cu două săli de clasă.

Localul de primărie este construit în anul 1911 de județ, ca reședință a judecătoriei rurale. Ulterior Judecătoria desființându-se localul a fost cumpărat de comună. Comuna este reședință de circumscripție medicală, având un local propriu pentru dispensar.

Populația comunei după cum s-a arătat în mare ei majoritate de origine etnică română, ocupându-se cu agricultura și creșterea vitelor. Viața de familie a locuitorilor urmează după preceptele Bisericii, în spiritul creștin. Elemente de folclor specific comunei nu sunt.

II. Avdarma

Satul a luat ființă cam prin anul 1563. În acel an erau

ășezați pe moșia de astăzi a comunei Avdarma, un grup de locuitori tătari, în locul numit Iozacai¹, mai la răsărit de comună, în valea cu același nume. Mai târziu au venit prin părțile acestea coloniști găgăuzi, care prin anul 1812, au schimbat locul de așezare al satului, de la Iozacai în actualul loc. Pe atunci numărul gospodăriilor era de 30. Se ocupau cu agricultura și cu creșterea vitelor. O ocupație de predilecție a locuitorilor era și vânatul. Înșuși numele comunei Avdarma, înseamnă în limbă găgăuză „a sta la pândă, la vânătoare”.

Între timp prin anii 1812–1820, au fost aduși și câteva familii de bulgari, colonizați din sudul Bulgariei, cari au fost asimilați de către băștinași, pierzându-și aproape complet limba și obiceiurile. Peste aceștia au venit în anul 1812, coloniști din Moldova, de prin părțile Hușilor, un număr mult mai redus decât băștinașii. Primele familii au fost: Petcu, Trandafil, Marin, Panciu, Ghimișliu etc. Coloniștii din Moldova au venit de pe moșia boierului Balș, întrucât li s-au dat pământ în Basarabia.

În anul 1820 comuna a fost împrumutată cu 5700 ha. În anul 1850 comuna avea 400 gospodării, care se ocupau exclusiv cu agricultură. Actualmente în comună sunt 50 suflete de Români.

Toți locuitorii din comună sunt de confesiune ortodoxă, afară de două familii de ortodocși-lipoveni. În comună există Biserica din piatră Sf. Mihail ridicată în anul 1863. Comuna are 1 școală cu două clădiri, Primărie, Post de Jandarmi, Cooperativă, Poștă rurală, Cămin Cultural.

Numărul locuitorilor pe naționalități:

Români – 50 suflete.

Găgăuzi – 2979 suflete.

Lipoveni – 6 [suflete].

Țigani – 25 [suflete].

Locuitorii duc o viață de familie pașnică și morală.

Cu toate că elementul găgăuz este preponderent, totuși cântecele, descântecul, urăturile și colinzile sunt toate românești. Marea majoritate a locuitorilor, cunosc limba română, dovadă că elementul românesc, a avut o influență mare asupra celui găgăuz.

III. Bașcalia

Comuna Bașcalia există ca așezare omenească din anul 1760, data precisă, neputându-se stabili din lipsă de acte. Primii locuitori ai comunei sunt români, veniți din Moldova. Locuitorii întemeietori ai satului aveau pământ cât puteau stăpâni și se ocupau cu agricultura și creșterea vitelor.

După anul 1775, când Austria a răpit Bucovina, partea de locuitorii de acolo și anume acei ce se ocupau de creșterea vitelor din cauza persecuțiilor ce aveau de suferit de la asupritori, își părăsesc locurile lor și se adăpostesc în părțile comunei, unde aveau întinse pășuni pentru creșterea vitelor.

Astăzi, mulți locuitori din comună au nume ca: Cernăuțeanu, Grama, Scutaru etc. nume ce se întâlnesc foarte des în Bucovina. Peste această populație, în jurul anului 1830 se infiltrează și câteva familii de bulgari, veniți din Sudul Bulgariei. Românii fiind în număr covârșitor

au deznaționalizat pe bulgari, astfel că în prezent întreaga populație a comunei apare ca un tot curat moldovenesc. Chiar locuitorii cu nume bulgăresc, descendenți ai primelor coloniști bulgari și-au uitat limba și obiceiurile lor, considerându-se români. În prezent comuna are o populație de 2000 suflete, toți fiind de origine etnică română.

Locuitorii se ocupă cu agricultură și creșterea vitelor, ocupațiunea moștenită de la moși strămoși.

Prima Biserică datează de prin anul 1790 construită din lemn. Pe locul ei s-a clădit în 1880 biserica de astăzi, din piatră. Biserica este clădită din contribuția locuitorilor. Comuna are două localuri de școli primare și local propriu de primărie.

În războiul ruso-turc din 1877² iau parte și câțiva locuitori din comună, din care doi au fost decorați de către Regele Carol I, Comandantul trupelor Româno-Ruse, cu serviciul credincios, iar trei din locuitorii comunei au căzut pe câmpul de bătaie la cucerirea Plevnei³.

Locuitorii duc o viață familială severă. Tinerii se căsătoresc până la 20 de ani. Binecuvântarea religioasă se cere pentru toate cazurile de căsătorii. Locuitorii frecventează des biserica, iar servitorii Bisericii sunt mult respectați. Elemente de folclor proprii nu există, fiind identice cu cele din alte regiuni moldovenești.

VI. Beș-Ghioz

Comuna Beș-Ghioz ia ființă către anii 1811–1812, fiind situată pe partea de Vest a dealului ce poartă denumirea de 5 ochi, pe râul Lunga, la o depărtare de 8 km. spre nord de comuna Ceadâr-Lunga. Pârâul Lunga desparte comuna în două.

Locuitorii ce au pus temelia comunei sunt veniți aici din comuna Copcui, jud. Cahul, fiind de origină română. Peste această populație au venit către anii 1819–1830 coloniști găgăuzi, veniți din părțile Bulgariei, din împrejurimile orașului Varna. Acești coloniști, ca și toți cei veniți în aceleași timpuri în Bulgaria erau de origină turcă, însă creștinați și au fugit de persecuțiile turcești.

Denumirea comunei, în traducere înseamnă 5 ochi și este dată comunei de către coloniștii veniți din Bulgaria, amintind localitatea de unde au venit ei. Din amestecul acestor locuitori: Români veniți din jud. Cahul și găgăuzii din Bulgaria a rezultat populația de astăzi a comunei, care nu sunt nici una nici alta. Toți vorbesc atât limba română cât și cea găgăuză și își revendică originea etnică după împrejurări, când pe cea română, când pe cea găgăuză.

În prezent comuna are 2774 locuitori repartizați pe următoarele naționalități: români – 680 suflete, găgăuzi – 2085, țigani – 9. Toți locuitorii sunt creștini ortodocși, sectanți nu sunt. Comuna are Biserica construită între anii 1864–1872 cu contribuția locuitorilor. În comună sunt două localuri de școli și unul de primărie.

Ocupația locuitorilor este agricultura și creșterea vitelor. Locuitorii sunt pașnici, muncitori și cerești. Viața lor familială se desfășoară în sânul familiei, sunt evlavioși. Folclor propriu nu au. Cântecele poporane, colindele și bocețele fiind împrumutate de la români. Chiar sub ocupație străină cântecele poporane erau în limba română.

V. Ceadâr-Lunga

Comuna Ceadâr-Lunga este așezată în partea cea mai Sudică a Județului Tighina, pe ambele părți ale văii, străbătută de pârâul Lunga. Regiunea, în care este situată comuna Ceadâr-Lunga, făcea parte odinioară din vechiul Bugeac, unde, până la desființarea Hanatului Tătăresc din Bugeac (1806), se perindau tătarii nomazi și seminomazi, năvălitori peste vechile așezări românești.

Satul este întemeiat după anul 1806, din informații, de câți-va veniți din satul Ceadâr jud. Cahul, care așezându-se aici pe valea Lungăi, spre deosebire de vechiul Ceadâr, i-au dat numele de Ceadâr situat pe Lunga, adică Ceadâr-Lunga. Peste acești câțiva locuitori din Ceadâr, au venit și alții, de prin județul Vaslui, Fălciu, Muntenia și chiar din Dobrogea. Găsind locuri prielnice pentru trai, populația s-a înmulțit și astăzi numără 2100 de familii cu 8200 de suflete.

De la început mulți dintre locuitorii erau români și vorbeau românește. Cărțile bisericești precum și registrele stării civile până la 1855, erau scrise în limba română. Mai apoi, când rușii au intensificat colonizarea regiunii, s-a întâmplat, că majoritatea locuitorilor aduși au fost de origine găgăuză, astfel că astăzi cea mai mare parte a populației este găgăuză, dar și mulți români trăind în mijlocul găgăuzilor și-au pierdut cu timpul graiul lor vechi și și-au însușit limba găgăuză. Numai astfel se explică că familiile ca: Chirița, Cojocar, Ciobotaru, Croitoru, Mocanu, Martinescu, Neagă, Stăncean, Sârbu, Ciobanu, Statu, Culea, Pascu etc., nu cunosc limba română. După ce au introdus limba rusă în școli și în biserică, rușii au căutat să deznăționalizeze chiar pe români, cari la început vorbeau numai românește.

După origină, populația satului Ceadâr-Lunga astăzi se prezintă astfel:

Români – 176
Ucraineni – 10
Lipoveni – 202
Bulgari – 146
Țigani – 49
Găgăuzi – 7506
Alți – 13
Total – 8200.

La întemeierea satului toată populația era de credință creștină ortodoxă. Prima grijă a locuitorilor a fost de a construi în vatra satului o clădire pentru biserică. Această au făcut-o în anul 1818, iar biserica construită a dăinuit, cu cimitir în jurul ei, până în anul 1867. În acest an, 1867, s-a construit o altă biserică mare, zidită din piatră, în numele Sf. Atanasie cel Mare. Numărul locuitorilor, mărindu-se, așezați fiind și pe cealaltă parte a pârâului Lunga, s-a simțit nevoie de a se ridica o Biserică și în acea parte a satului. Astfel, în anul 1911, s-a clădit aici, o altă Biserică, mare, tot din piatră, în numele Sf. Dumitru, după care timp și comuna s-a împărțit în două parohii, parohia Bisericii Sf. Atanasie și parohia Bisericii Sf. Dumitru, cu cler aparte. Până în anul 1854 slujbele religioase se oficiau în limba română, după cum erau și cărțile bisericești. De la această dată se introduce limba rusă ca obligatorie pentru serviciile devine.

După religie populația comunei Ceadâr-Lunga, se împarte:

Creștini ortodocși – 7985
Lipoveni – 202
Alți – 13.

Prima școală cu 4 clase primare a fost înființată în anul 1858, într-o clădire special construită în mijlocul satului. În anul 1880 s-a construit și a luat ființă o altă școală cu 4 clase în cealaltă parte a satului. Pe la 1890, s-au înființat încă două școli mixte, din care una avea clădire proprie și altă în localuri închiriate. La 1902 s-a construit un local pentru prima școală, dar cu 6 clase, din care 4 primare și două complementare (actuala școală primară nr. 1 de băieți). În 1910, s-a construit și localul școlii nr. 3 (actuala școală de fete), cu 4 clase.

Astăzi comuna Ceadâr-Lunga are:

1/ Școală primară nr. 1 (de) băieți cu 7 posturi, 6 învățători și 1 maestru;
2/ Școală primară nr. 1 (de) fete cu 5 posturi, 4 învățători și un maestru;
3/ Școală primară nr. 1 Mixtă cu 4 posturi, 4 învățători;
4/ Școală primară nr. 2 Mixtă cu 2 posturi, 2 învățători;
5/ Școală de copii mici nr. 1 cu un post de învățător;
6/ Școală de copii mici nr. 2 cu un post de învățător;
În total 20 posturi cu 18 învățători și 2 maestri.

Din anul 1922 și până în anul 1938 în comuna Ceadâr-Lunga a funcționat și un gimnaziu teoretic mixt cu 4 clase, în localul actualului Cămin Cultural, cu elevi, eleve atât din comună, cât și din satele din împrejurimi.

Administrația comunală se exercită în prezent de Primăria comunei, Secție și Postul de Jandarmi, Agenție de Percepție și Oficiul P.T.T.⁵ Până în anul 1940 comuna Ceadâr-Lunga a fost și reședința de plasă, care astăzi a trecut în or. Comrat. Din anul 1918 până în anul 1940 în comună avea reședință Ocolul Agricol. Comuna Ceadâr-Lunga, are un Cămin Cultural, „Avântul”, care funcționează din anul 1932, cu sediul, mai înainte în localul Gimnaziului, iar după anul 1938, în localul propriu (fost al Gimnaziului). Căminul are o bibliotecă de circa 1200 volume, sală pentru spectacole cu o scenă fixă și un aparat de radio. Se fac șezători culturale cu conferințe de îndrumare de către școlile din localitate, iar în zilele de sărbători naționale de către școlile în comuni și celelalte instituții comunale.

Comuna este reședința Circumscripției Sanitare, pe lângă care funcționează un dispensar medical și un spital cu 10 paturi fixe. Reședința are local propriu construit în anul 1905 și o clădire pentru spital din anul 1934. Baia comunală clădită tot în anul 1934 cu o sală comună cu 10 dușuri și una cameră individuală cu 2 dușuri. Funcționează 3 zile pe săptămână, iar în cazuri excepționale (epidemii), zilnic. Comuna are un dispensar Veterinar și o stațiune de montă cu reproducători pentru bovine și porcine. În sezonul de montă a cabalinelor, Statul trimite aici și reproducători pentru cabaline.

Viața economică

Ocupația principală a locuitorilor din comuna Ceadâr-Lunga este agricultura și creșterea vitelor. Se cultivează 5554 ha teren arabil, cu principalele culturi, porumb și

grâu de primăvară. Mai are 2400 ha izlaz comunal, 600 ha vii și o livadă comunală de 24 ha cu pomi fructiferi.

Dar comuna Ceadâr-Lunga este și un mare centru economic, unde se fac tranzacții de un mare număr de locuitori veniți din împrejurimi și chiar din mari depărțări, comuna fiind situată în mijlocul unei regiuni bogate, în produse vegetale și animale și la răspântia drumurilor comerciale. Caii din această regiune sunt vestiți în țara întreagă. Nu mai puțin este căutată lâna de la oile țigăi și șpancă, specific regiunii, iar vinurile de calitate superioară sunt cunoscute în cea mai mare parte a Țării.

Pe lângă acestea comuna este avantajată și de calea ferată, ce trece prin mijlocul ei și are o stație pentru traficul mărfurilor și pasagerilor.

După dezrobirea Basarabiei, tot comerțul și unele meserii, care erau în mâinile evreilor astăzi au trecut la creștini, veniți din restul țării și o parte la localnici. Astfel că astăzi populația comunei precum și cea din împrejurimi, este deservită de un număr de 77 comercianți de tot felul și 297 meseriași și industriași, stabiliți în Ceadâr-Lunga.

Industria comunei este reprezentată prin:

1/ O moară sistematică cu 11,5 valțuri cu o capacitate de măciniș de 6 vagoane zilnic, de construcție modernă (1938), care face fală comunei și întregului Sud al Basarabiei.

2/ O moară țărănească cu perechi de pietre.

3/ Cinci prese de ulei țărănești.

4/ O fabrică de bătut și vopsit postav.

5/ Atelier mecanic de turnătorie.

Locuitorii din această comună duc o viață austeră și patriarhală. Cinstea și munca sunt temelile vieții de familie localnicilor. Căsătoriile se fac de timpuriu, astfel că băiatul de 18 ani este și cap de familie. Cu toate acestea, toate căsătoriile se fac legal și urmate de cununii religioase. Concubinajul este reprezentat prin 0,4% față de numărul întreg al populației.

Folclor propriu nu au. Tot ce se vede la această populație este împrumutat de la alte popoare și în special de la poporul român. Astăzi se poate zice, că folclorul populației băștinașe este cel românesc.

VI. Chirsova

Comuna Chirsova ea ființă, între anii 1812-1830, fiind întemeiată de coloniști aduși din sudul Bulgariei, de către stăpânirea rusească. Denumirea inițială a comunei era Bașchioi, ceea ce înseamnă comună frunțașă, în vedere că primii coloniști primiseră întinderi apreciabile de pământ. Această denumire există și astăzi în popor. Comuna este așezată pe valea râului Ialpuș, pe o întindere de 4 km.

Populația comunei este formată în mare majoritate, din Bulgari și Găgăuzi care împart astfel satul în două părți distincte, mahalaua bulgărească și cea turcească. Repartizate pe origine etnică populația comunei se prezintă astfel: Bulgari – 3002, Găgăuzi – 2102, Români – 43. Populația de origine etnică română este venită de peste Prut, din județele Covurlui, Bârlad și Fălciu.

Populația comunei aparține confesiunii ortodoxe, afară de cinci familii care sunt bapțiști. În comună există o Biserică din piatră, clădită în anul 1867, din contribuția

locuitorilor. Comuna are, trei localuri de școli primare din care una este declarată, școală practică agricolă.

Locuitorii comunei duc o viață familiară severă, neexistând cazuri de concubinaj sau adulter. Locuitorii frecventează biserica, fiind buni creștini. Elemente de folclor propriu nu au, colindele și alte manifestări sunt împrumutate de la români.

VII. Chiriet-Lunga

Comuna Chiriet-Lunga a luat ființă în anul 1809 având la început vreo 68 capi de familie, peste ei fiind aduși un număr de 30 coloniști ruși ziși volunt[a]ri. Majoritatea locuitorilor fiind de origine găgăuză. Aceștia din urmă au fost împrumutați cam cu câte 60 desetine de pământ. După 10 ani, pe la 1819, coloniștii ruși s-au retras, unii au plecat în Rusia, iar alții în alte comune. La început comuna a primit pământ în mod colectiv și se schimba între locuitorii din 4-10 ani odată. În anul 1903⁶, prin ordinul ucazului gubernial al Basarabiei, s-a hotărât ca pământul să fie proprietatea individuală și s-a împărțit pe membri, 1214 de suflete. Aceasta venia câte 3 Ha, la un suflet. În 1924 s-a aplicat reforma agrară de Statul Român, dându-se pământ celor ce nu aveau.

Comuna nu este formată din elemente românești, este o așezare de găgăuzi printre care între timp s-au așezat și familii de români în număr de 42 suflete. Populația este de credință creștină ortodoxă. În mijlocul satului se înalță semnificativa biserică creștină, întemeiată în 1864, din inițiativa locuitorilor cu fondurile lor proprii.

Pentru luminarea poporului funcționează o școală primară în clădire proprie. În comună sunt următoarele instituțiuni: primărie, post de jandarmi, Cămin Cultural.

Celelalte naționalități arătate numeric sunt:

Găgăuzi în număr de 2699 suflete.

Ruși – 11.

Ucraineni – 6.

Bulgari – 7.

Finlandezi – 6.

Țigani – 12.

Viața familiară și elementele de folclor:

Familia ea ființă prin căsătorie, tinerii obișnuind majoritatea ca să se căsătorească de la 18 ani, băieții și 15 ani fetele. Tânăra pereche trăiește în sânul familiei paterne până își formează o nouă gospodărie sau rămâne pentru totdeauna lângă părinți. Astfel un gospodar cu mai mulți feciori, la un moment dat are o familie numeroasă. Capul familiei este tatăl, iar mama tovarășa și de viață și mai târziu capii trebuie să-l asculte în totul. Femeile pe lângă ocupația casnică în gospodărie lucrează și la câmp.

Producțiuni folcloristice caracteristice nu au fiind împrumutate de la români. Locuitorii și în special femeile cred în superstiții, descântecelor, jucând un rol mare în viața lor. Se fac șezători, clăci⁷, unde fetele și flăcăii cântă diferite cântece bătrânești și de actualitate, spun ghicitori, glume și practică diferite obiceiuri determinate de împrumutări și de sărbătorile creștinești.

VIII. Cioc-Maidan

Comuna este așezată pe traseul C.F.R.⁸ Românești –

Bârlad, pe valea pârâului cu același nume, care desparte comuna în două. Satul se întinde pe un podiș înconjurat de dealuri. Satul a luat ființă între anii 1814-1823, fiind pomenit ca așezare în registrele bisericești din acest din urmă an.

Populația comunei este venită din Bulgaria, colonizată aici de ruși, pe locuri rămase pustii, în urma plecării elementului românesc, care nu putea sta sub stăpânirea tătarilor, care înființaseră raiaua Benderului.

Denumirea comunei în traducerea ei, înseamnă „mult pământ” ceia ce concordă cu realitatea, deoarece și astăzi moșia comunei are o suprafață mare, satele învecinate fiind la depărtări de 15-20 km. Populația comunei este în număr de 4214 suflete repartizați pe origine etnică se prezintă astfel: Români – 46, Găgăuzi – 4154, Bulgari – 7, Ruși – 5, Ucraineni – 2.

Ocupația de căpetenie este agricultura și creșterea vitelor.

Comuna are biserica mare din piatră, construită din anul 1861, din contribuția locuitorilor, slujitorii bisericești fiind deasemeni plătiți din contribuția locuitorilor. Întreaga populație a comunei este creștină ortodoxă. În comună sunt două localuri proprii de școli primare și primăria.

Viața de familie a locuitorilor se desfășoară în cadrul familiei, cu prea puține manifestări în public. Locuitorii sunt buni creștini, frecventând biserica. Folclor propriu nu au, ci împrumutat de la moldoveni.

IX. Comrat

Comuna urbană nereședință Comrat, situat la marginea de Apus a județului Tighina, este de o proveniență relativ recentă. Dăm de dânsul la începutul secolului al XIX-lea, când partea de Sud a Basarabiei, așa numitul Bugeac, se popula cu elemente venite de peste Prut și mai ales de peste Dunărea.

Denumirea Comrat, pentru prima dată se găsește în actele oficiale precum sunt tablourile clericilor din localitate, în anul 1819. Desigur, Comratul, ca sălaș, exista și mai înainte, dar fiind fără nici o importanță, și având aspectul probabil al unui conac, nu se bucura de o cunoștință largă și nu a lăsat urme în acte până la 1819. Poate au fost și astfel de acte, cu dată mai veche, dar nu s-a dat peste ele.

Nu avem date pozitive, care ar arăta, originea și înțelesul cuvântului Comrat. Trebuie să fie un cuvânt turcesc, sau poate tătaresc. În regiune circulă, o legendă care ne arată înțelesul acestui cuvânt. Primii locuitori prin părți, ar fi fost tătarii, bogați în vite: cai, oi, boi și altele. Ca la toate popoarele nomade, în favoare erau caii de călărie. Se spune că un tătar bogat care pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, își avea conacul în locul unde se află astăzi orașul, avea un cal vestit în toată regiune pentru frumusețea și agerimea sa, care adusesse multă faima stăpânului său. Calul era cunoscut de toată lumea sub numele de Comur-At, ceia ce tradus în românește ar însemna cal negru. De aici se zice că s-ar trage denumirea de astăzi a orașului. Denumirea această apare, după un an arătat prima dată în actele clericale din 1819. În acel an Comratul avea o Biserică din nuiete, iar primul preot era Vasile Tomescu⁹, român, care purta registrele și actele în limba română. Pe atunci –

1819 – Comratul, avea 500-600 locuitori. Faptul că această denumire apare așa de târziu, nu presupune că înainte de 1819 nu ar fi existat un sălaș în aceste părți. Din actele oficiale, se vorbește de colonie, Copceac, care, după toate probabilitățile, ar fi existat ca așezare, la o depărtare de 3-4 km. de actualul oraș, acolo unde se văd și astăzi urmele unei vechi biserici și cruci de morminte, având inscripție în românește cu litere chirilice.

Se spune, că populația din această localitate – Copceac – fiind decimată de holeră și-ar fi schimbat sălașul, mai în vale, pe locul unde era conacul tătarului despre care am pomenit mai sus¹⁰. Această presupunere are o bază logică. Dintr-un act oficial din 1828, se vede că Comratul în anul 1827, deși la zece ani după ce apare sub această denumire, are o populație de 306 familii, două biserici, 253 case, 80 prăvălii etc. Este imposibil ca în zece ani, Comratul să fie ajuns la această stare înfloritoare. Deci rămâne stabilit, că înainte de 1819, Comratul era cunoscut sub denumirea de Copceac.

Populația Comratului, este o amestecătură de mai multe elemente: Moldoveni, Bulgari, Găgăuzi, Ucraineni, Greci și alții. Grosul populației îl formează elementul venit de peste Prut și Dunărea – Găgăuzii și Bulgarii. Unii au venit din Bulgaria, aduși ca coloniști, alții au venit din Bugeac unde se stabiliseră mai înainte. Este cunoscut că, în secolul al XIX-lea elementul tătaresc, care a viețuit aici, câteva secole, ca nomazi, părăsește Bugeacul emigrând în Crimeea. Golul rămas prin plecarea tătarilor se complectează cu elemente românești venite din Nord și de peste Prut, cum și cu coloniști Bulgari și Găgăuzi aduși de ruși din Sudul Bulgariei și din regiunea Varna.

Îndeletnicirile locuitorilor a fost agricultura, creșterea vitelor și mica industrie. În anul 1827, erau în Comrat: 80 prăvălii, o moară de apă pe Ialpu[g], 7 mori de vânt.

Limba populației din primele începuturi, este cea română. În cele mai vechi acte clericale din 1819 se observă că limba Română era limba în care se slujea în Biserică și se vorbea în popor. Desigur că sub Ruși, limba oficială era cea rusească și desigur că elementul bulgăresc și găgăuz vorbea în limba lor, dar din faptul că în Biserică se slujește în limba moldovenească rezultă că limba moldovenească era cunoscută de toată populația¹¹.

Acest fapt capătă tăria prin aceia că primele așezăminte s-au stabilit în mahalaua borăgănească, care era locuită de populația curat moldovenească, așa cum este și astăzi. Limba moldovenească s-a menținut și mai târziu după ce au fost aduși coloniști Bulgari și Găgăuzi în număr mai mare. Sub stăpânirea rusească ea s-a menținut cu aceeași tărie, astfel că toată populația Comratului, bătrâni și tineri au vorbit și vorbesc limba română.

Evenimentele mai însemnate din viața Comratului au fost înființarea a celor 2 licee de băieți și fete. Primul s-a înființat în 1888. A fost un fenomen excepțional, deoarece pe atunci erau orașe în Rusia, care nu avea[u] școli secundare. Liceul de fete a luat ființă în 1910. Istoria acestui Liceu este interesantă și a făcut mare senzație în toată Rusia. Liceul s-a născut în urma unei prinsori între bogătașul din localitate Țancu Călcic și Maxim Colibaba, șeful Plășii (zemschii nacealnic). Acesta din urmă s-a prins să coseas-

că personal cu mâinile sale 8 ha de orz, dacă Țancu Călcic dă mijloace pentru deschiderea liceului. Pariul a fost pierdut de Țancu Călcic și liceul a luat ființă, astfel. Ambele licee au avut rol important în viața orașului și a regiunii prin aportul la răspândirea culturii generale și prin elemente ce a dat. În prezent ambele licee au fost transferate în gimnazii: Liceul de băieți în Gimnaziul Tehnic-Agricol, cel de fete în Gimnaziul Industrial. În afară de aceste școli în Comrat sunt 7 școli primare și doi de copii mici.

Comratul are două biserici, Biserica mică construită în 1839 și Biserica Catedrală, în 1856. Primul preot a fost Vasile Tomescu din 1819 – român, care făcea serviciul religios în limba română conducând și registrele metrice în limba română. În anul 1822 erau doi preoți, ambii români, iar în 1830, vine al treilea preot Slavoglo Vasile, bulgar, se vede că a venit cu coloniștii bulgari și găgăuzi, veniți din acele timpuri.

Populația actuală se ridică la 12.213 suflete, din care 1280 români, 9716 găgăuzi, 1010 bulgari, 110 ruși, 9 ucraineni și 88 de alte neamuri: țigani, greci, polonezi.

Astăzi Comrat este centru important, al doilea din județ după Tighina. Din 1926, este comună urbană nereședință.

Pe lângă școlile și bisericile descrise mai sus, astăzi avem în Comrat: Pretură, Primărie, Judecătoria, Oficiul Agricol și Silvic, Ocol Sanitar și Veterinar și Serviciul Tehnic și Poliție.

În ceea ce privește viitorul acestui oraș, el nu apare în culori vii. Nu se văd perspective care ar promite o înflorire a orașului. Așezat departe de calea ferată, rămâne un centru mort, depășit de acele centre ce sunt situate pe liniile [de] comunicație, ca Ceadâr-Lunga și Românești.

X. Desghingea

Comuna este înființată în jurul anului 1792, pe locul numit Satul Vechiu, așezat la limita între hotarul județelor Cahul și Tighina. Pe la anul 1812 la ființă satul așezat pe locul unde există astăzi, fiind colonizat cu locuitori aduși din Bulgaria de origine bulgară și găgăuzi. Cu timpul populația găgăuză i-a deznaționalizat pe bulgari astfel că astăzi, apar toți ca, găgăuzi. Românii sunt în număr foarte redus de 56, veniți după 1820, din satele județului Cahul, atrași de pământul ce-l puteau ocupa în întinderi mari.

Populația comunei se ridică la numărul de 5538, iar pe origine se prezintă astfel: români – 56, bulgari – 12, ruși – 22, găgăuzi – 5448. Repartizați pe confesiuni, marea majoritatea o formează creștinii ortodocși. Un număr de 52 suflete sunt adventiști, cari nu au putut fi readuși la biserica ortodoxă. Comuna are Biserica construită între anii 1867–1870, din piatră. Locuitorii sunt buni credincioși. În comună sunt trei localuri de școli primare și local propriu de primărie.

Viața locuitorilor decurge în liniște. Ocupația principală este agricultura și creșterea vitelor. Elemente de folclor nu există proprii ci împrumutate de la români.

XI. Djoltai

Comuna Djoltai este așezată la Sud de un deal cu denumirea de pietrărie. Comuna este străbătută de două

părae din care cauză s-au format două râpi mari ce taie în două satul. Terenul de pe moșia acestei comuni este foarte slab și galben din care cauză i s-a dat denumirea de Djoltai, tradus din turcește „pământ galben”.

Așezările omenești sunt de 334 gospodării cu 380 capi de familie și în total 1737 suflete. În comună sunt 9 români și restul găgăuzi – 1728, toți de religie creștini ortodocși, fără a exista vreo sectă. În comună există o Biserică construită în anul 1847 de către un proprietar român, anume Dancu¹², cum și două școli, una construită în anul 1906 și una în anul 1768¹³, de către Statul Rus¹⁴, un local de primărie vechi, ruinat și nelocuit.

Comuna Djoltai este înființată în anul 1765, locuitorii care au pus primele temelii acestei comuni, erau veniți o parte din Dobrogea și o parte din Moldova¹⁵. Primii locuitori veniți s-au așezat pe moșia comunei Tarutino, iar apoi convenindu-le terenul ca adăpost pentru vite s-au retras și s-au așezat la un adăpost de deal convenabil pentru adăpostitul animalelor întrucât pe atunci se ocupau numai cu creșterea vitelor.

Terenul de pe moșia acestei comuni fiind foarte slab[,] locuitorii sunt săraci. Toți locuitorii sunt pașnici, evlavioși și frecventează regulat biserica.

XII. Gaidari

Comuna este așezată pe pârâul Lunguța, în parte de Răsărit în apropierea vărsării pârâului „Caraculac” (urechea neagră) astăzi „Caraslac” (copacii negri). Comuna a luat ființă dintr-o colonie formată din 28 familii corciturii bulgari-găgăuzi, fugiți de peste Dunăre, de despotismul turcesc în anul 1818 și care s-au așezat la început prin satele moldovenești de pe malul Prutului, după care s-au stabilit treptat până la anul 1830, formând satul (colonia) pe vatra unui trib tătăresc de neam nogai luând denumirea de „Haidar”, de la numele unui conducător de trib tătăresc Haidar-Aga.

Colonia era formată de două neamuri tucani și găgăuzi. Tucanii vorbeau limba slavonă și găgăuzii limba turcescă. Vatra satului în acel timp era înconjurată de păduri, cari astăzi nu mai sunt. Între tucani și găgăuzi se iscau dese certuri, găgăuzii spunând tucanilor „tuca-tuca” și tucanii găgăuzilor „ga-ga” (După metrica bisericească din anul 1841).

În comună sunt vreo câteva familii de origine moldovenească veniți din județul Lăpușna, la începutul secolului al XIX-lea, urmașii cărora, fiind în mijlocul găgăuzilor și-au pierdut limba. În comună nu sunt locuitori români în afară de funcționari, în număr de 8. Coloniștii stabiliți în comună au venit creștini ortodocși. În 1820 au început construcția unei biserici din nuiele împletite, bătute cu lut, pe locul acelei biserici se află astăzi Sfântă Masă. Biserica s-a făcut cu cheltuială parohianului Cozma Luca Macri¹⁶, purtând hramul „Adormirea Maicii Domnului”. Biserica actuală este începută în anul 1905, din stăruința și obolul locuitorilor.

Comuna are două școli, una construită în anul 1851 și cealaltă în anul 1906, precum și local de primărie, construit în 1889. Alte instituțiuni sau așezăminte culturale nu sunt. În comună sunt 3383 locuitori de origine găgăuză și

trei ruși. Morala în familie este la înălțime, se căsătoresc de tineri și sunt foarte religioși. Caracterul ascuns și neîncrezători. Cântecele originare nu sunt, la Sf. Lazăr umblă cu șervete pe cap și coșuri în mână, cântând „Lazăre-Lazăre”. La Sf. Toader, întrecerea cu cai, la Sf. Andrei, fac focuri, „curbanuri”, mese comune, sărbătoresc „hramul bisericii” și umblă cu colinde moldovenești.

(Sursa: ANRM. F. 112, inv. 1, d. 1616, ff. 608-619).

La transcrierea documentului au fost păstrate particularitățile limbii documentului, nealterându-se modul de exprimare. Conținutul este publicat integral, fără prescurtări.

(Va urma)

András MORAUSZKI

CONCEPTUALIZING ETHNIC CIVIL SOCIETY CASE STUDIES OF KOŠICE, PÉCS AND TIMIȘOARA

Rezumat

Conceptualizarea societății civile etnice. Studiul de caz din orașele Coșice, Pecs și Timișoara

Articolul de față contribuie la discuția despre societatea civilă și în special despre societatea civilă etnică, deoarece se face o analiză a felului cum reprezentanții organizațiilor etnice utilizează termenul „societatea civilă” sau „societatea nonprofit”, la fel și termenul „organizație a minorităților” (germană, croată, romă). În baza unor interviuri calitative cu reprezentanții organizațiilor etnice din Coșice (Slovia), Pécs (Ungaria), Timișoara (România) s-a reușit identificarea a patru criterii determinative a termenului „societatea civilă”: independența, motivarea liderilor și membrilor, finanțarea de stat și relațiile cu societatea. Termenul „organizație minoritară” s-a bazat în primul rând pe activismul organizației cu caracter etnic nedeterminat, axată de exemplu pe patrimoniul cultural, istorie, ridicarea nivelului de trai etc. Celelalte aspecte nu sunt la fel de importante, dar pot fi la fel de relevante, precum limba de lucru, competența grupului țintă, calitatea de membru și lider.

Cuvinte-cheie: societatea civilă, organizație publică, minorități etnice.

Резюме

Концептуализация этнического гражданского общества. Тематическое исследование, проведенное в городах Кошице, Печ и Тимишоара

Статья касается дискуссии о гражданском обществе и, в частности, об этническом гражданском обществе. В ней дан анализ того, как представители этнических организаций используют термины «гражданская организация» или «некоммерческая организация», а также термин «организация меньшинства» (немецкого, хорватского, ромского). На основе интервью с представителями этнических организаций в Кошице (Словакия), Печ (Венгрия), Тимишоара (Румыния) удалось выявить четыре определяющих критерия, лежащих в основе термина «гражданская организация»: независимость, мотивация лидеров и членов, государственное финансирование и контакты

с общественностью. Термин «организация меньшинства» предполагает такую характеристику, как активность организации, имеющей расплывчатый этнический характер, например, занимающейся культурным наследием, историей. Другие аспекты в деятельности группы важны не в такой степени, но также могут быть актуализированы, например, рабочий язык, состав целевой группы, членство и лидерство.

Ключевые слова: гражданское общество, общественная организация, этнические меньшинства.

Summary

Conceptualizing ethnic civil society. Case studies of Košice, Pécs and Timișoara

The paper aims to contribute to the discussion on the topic of civil society in general and ethnic civil society in particular by analysing the ways in which the representatives of ethnic organisations use the terms ‘civic organisation’ or ‘non-profit organisation’ and the term ‘minority (German, Croat, Roma, etc.) organisation’. Based on qualitative interviews made with the representatives of ethnic organisations in Košice (Slovakia), Pécs (Hungary) and Timișoara (Romania) we were able to identify four defining criteria for the term ‘civic organisation’: independence, motivation of leaders and members, state-funding and contact with the community. The term ‘minority organisation’ was primarily based on one characteristic: the activity of the organisation having a vaguely defined ethnic character: e.g. focuses on the cultural heritage, history, engages in community building, or in the case of the Roma social welfare activities. Other aspects are not as important, but may also have relevance, such as the language of operation, the composition of the target group, membership and leadership.

Key words: civil society, non-profit organisations, ethnic minorities.

Civil society, voluntary organisations, non-governmental organisations (NGOs), non-profit organisations (NPOs), social movements, non-profit, community, civic or third sector are all concepts used in the formal

and professional discourse to describe more or less the same phenomenon. These terms emphasize different aspects – e. g. voluntariness, autonomy – of more or less the same set of organisations, usually falling into the legal categories of associations or foundations. The dominant terms vary across countries and languages. Some are more widespread, while others are used less often. Some of these are more straightforward, and enjoy a general consensus regarding their meaning; others are more problematic or even contested.

Among these concepts, present paper mainly focuses on two concepts: 'civil society organisations' and 'non-profit organisation', the first being the dominant term in Hungary and in the ethnic Hungarian communities in Central Europe¹, the other is the typical term used in Slovakia². As a result, these were the terms our respondents, the representatives of ethnic organisations typically identified with. The paper tries to contribute to our better understanding of ethnic civil societies by looking at the ways in which the representatives of ethnic civic organisations conceptualise these terms. The way in which these terms are used by them tells us how they perceive their role in modern societies, their relationship with other kinds of institutions, and as we will see also tells us about the conditions of their operation.

We will proceed by taking a look at the literature on civil society and the non-profit sector. Then after a short review of the methods and locations of data collection we will present the main findings. Based on the interviews we identified four main components of the definition of 'civil society organisations' and 'non-profit organisations': independence, voluntariness, being grant and state-funded, and contact with community; we also identified two contrasting terms to those mentioned above: 'fake civils' and 'institutions', and found, that the concept of an 'ethnic/minority organisation' is based primarily on one deciding attribute: the activity of the organisation having a relatively vaguely specified ethnic character, while other attributes may also contribute, but are not perceived necessary.

Theories of civil society, non-profit sector and minority organisations

As Edwards pointed out, due to the several different definitions "civil society is [...] a confusing and contested concept" [3, p. 3]. Seligman and Keane identify three ways in which 'civil society' is understood. Of course, it may be used in an *analytical* way to describe societal processes; one may examine its origin, development and different forms. But it is also used as a *political tool* by parties and movements to achieve specific political goals. And 'civil society' is also used as a *normative philosophical concept* to denote the „good society”, in which state and civic organisations are separated, and the autonomy of the latter and the media is guaranteed, discussion, representation and the control of the state is made possible [12; 8]. As a result, the concept of civil society is not only confusing, but potentially loaded

with different expectations towards these organisations. But even if used as an analytical term, it can still mean either a *part of the society*, usually the voluntary organisations; a *type of society* in which specific norms are in effect; but also the *public sphere* of voluntary activity and engagement [2; 3].

In the literature civil society is most often conceptualised as part of society, which usually means the non-profit organisations, the so-called third sector [2; 11], that is organisations that are (1) institutionalised to some extent, (2) private, institutionally separate from the government, (3) non-profit-distributing, (4) self-governing, able to control their activities (5) voluntary, i.e. non-compulsory and including some meaningful degree of voluntary participation [13]. Others also emphasize the relatively high level of voluntariness and autonomy as an important attribute of civil society [5].

Concerning its relationship with other sectors and spheres, the literature stresses on one hand, the analytical distinction of the civil society or the non-profit sector from the political and economic society, but also the sociocultural lifeworld [1]. On the other hand the literature shows, that it is also a mediating sphere between the lifeworld and the system, which can gain influence over political and economic processes [1], an intermediate area of complex interaction [4], that connects the state, the economy and the informal sector (the households). When looking at the non-profit sector through this lens, the cooperation with the state, adaptation of practices from the economic society and the formalization of subcultural interests coming from the informal sector comes into focus [4].

However, when it comes to ethnic organisations, several scholars warn us, that the mainstream theories of civil society and the third sector should be treated with caution. Károly Tóth points out, that while the operational definition of civil society organisations rests on formal and legal criteria, the self-definition of minority organisations is based primarily on ethnic and ideological criteria, the above mentioned formal attributes are secondary from the organisations' point of view, most of these are not even officially registered [14].

Dénes Kiss also questions the validity of mainstream theories as they may lead to misleading conclusions, and makes some important remarks regarding minority institutional systems [9]. Kiss points out, that in the context of ethnic minorities, the non-profit sector gains an ethnic character: in contrast with the state, which is associated with the majority, the non-profits are associated with the minority. Also, as he points out, the mainstream theories fail to take into consideration the power relations within minority non-profit sectors. Similarly to Tóth, Kiss also argues that the non-profit character, that is the formal and legal characteristics, of an organisation are secondary – in his model – to their belonging to a specific institutional sub-system, which is based on their field of activity and pursued goals³. For-

mally, most of these organisations are civic-non-profit, but in practice they often function as analogous organisations to the public institutions of the majority, and are established by the minority elites to substitute for these public institutions. These public institutions cannot be used to promote specific minority interests, which results in the high proportion of non-profits within minority institutional systems. Kiss states, that the proportion of actual civic organisations is smaller, than the proportion of non-profits. One of the aims of present paper is to contrast this theory with empirical data.

Another important remark of Kiss is, that the organisations form fields, network-like entities, which are connected to the respective majority and – if there is such – the kin-state's respective field and operate in the intermediate space between these two majority fields with varying autonomy. This leads to the potential doubling of financial resources on one hand, but the adaptation to the logic of both linked fields may prevent the forming of consistent rules governing the field [9].

Fennema makes important remarks regarding the state-funded ethnic organisations. Fennema considers these professional organisations, created for lack of autonomous ethnic organisations, which are as a result dependent on the state, but may facilitate the formation of the ethnic civic communities [5]. As we will see from the interviews state funding has indeed an important role in the functioning of the ethnic non-profit organisations, however the high level of professionalization is usually not true for them.

The scholars also offer some criteria for the operationalization of ethnic organisations, and which are typically not all met, but in order to qualified as ethnic organisation, at least some have to be met [5; 9; 14].

Methods and locations of data collection

Present paper is based on semi-structured qualitative interviews made with the representatives (mostly leaders) of ethnic non-profit organisations in three localities: Košice (Slovakia), Pécs (Hungary) and Timișoara (Romania). These three cities have been selected because of their regional importance and multi-ethnic character. These cities also serve as regional centres for many national and ethnic minorities.

In Košice according to the 2011 census from the total population of 240,688, the largest ethnic groups were the Hungarians (2,65%) and the Roma (2%), followed by Rusyns (0,68%), Czechs (0,65%), Ukrainians (0,3%) and Germans (0,13%), but there were other smaller national minorities (Bulgarian, Polish, etc.) as well. The total population of Pécs in 2011 was 146,990. The largest communities were the Germans (4,47%), Roma (2,14%), and Croats (1,31%). Other nationalities included the Serbs, Romanians, Russians, Arabs, Poles, Bulgarians, Greeks and others. In Timișoara, from the 319,279 residents 5,12% were Hungarians, 1,37% Germans, 1,3% Serbs, 0,69% Roma, the other nationalities were the Ukrainians, Slovaks, Jews and others.

Besides their civic organisations, several ethnic minorities have other important cultural institutions (theatres, libraries, etc.), media (radio, newspapers) and schools (both primary and secondary) in these cities. All three cities are also important regional centres: of Eastern Slovakia, Baranya and Banat.

Currently interviews with 31 persons representing 34 organisations are available for the purpose of the analysis: 4 interviews have been conducted in small groups of 2 to 4 people, in the interview with Hungarians in Košice had 7 participants, in Timișoara 10 participants, and there were 3 individual interviews as well. In Košice we had the opportunity to interview representatives of Hungarian, Roma and German organisations, as well as one interethnic organisation. In Pécs the representatives of some Croat, German and Roma organisations responded to our questions. In Timișoara only the representatives of Hungarian organisations participated. The interviews were ethnically homogeneous, except one which was made with one representative of two German organisations in Košice and the representative of the mentioned interethnic organisation. In Pécs all interviews were in Hungarian, and this was the language of the interviews with the Hungarian organisations is Košice and Timișoara, too. The other interviews in Košice were in Slovak language⁴.

The goal was to explore the relevant standing-points, attitudes and opinions of the operators of minority organisations in relation to the role of ethnic and civil society organisations in the society, their activities and resources. Some of the main questions were the organisations' relationship with politics, the represented community, the role of voluntary work, their comparison with institutions and the effects of funding on the operation. The leaders have been asked to participate, as presumably they have the most information about and the strongest influence on the operation of the organisations. If the leader could not attend it was possible to send someone else as a substitute.

Main results

A central part of the interviews was how the respondents define the terms 'civil society organisations' or 'non-profit organisations' and 'minority (Croat, Hungarian, German, Roma, etc.) organisations', what are the most important criteria for an organisation to qualify as 'civic' and 'minority'. As we will see, the typical answers are strongly interconnected with each other and with the organisations' actual conditions of operation and they can be treated more like a set of autostereotypes on ethnic civil society than some definition.

The most important aspects of a civil society organisation fall under four main topics: independence, motivation, finances and contact with the community. As we can see, these are connected to the aspects that are identifiable from the literature: relationship with the political society, economy, lifeworld, autonomy and voluntariness.

Independence

According to the respondents, the main feature of civil society organisations is their independence, primarily, but not only from politics. This was expressed by most of our respondents as first characteristic.

“Well, by all means, that it is independent, that is why it is a civic organisation, so of course, politically, in every aspect it has to be independent” (Roma organisation, Pécs, welfare).

“I see and appreciate in civic organisations their independence, which they should have, in every aspect” (Interethnic organisation, Košice, cooperation).

Even if the representatives of the organisations accept, that to have opinion on minority issues and human rights may have political relevance and to express them and pursue the interests of the community is a political act, in the interviews they usually tried to distance themselves from politics, and their political role was presented as undesired but inevitable.

“...we mustn't engage in politics, yet we have to engage in politics” (Roma organisation, Pécs, women).

One aspect of being independent from politics is that civic organisations and political parties work according to different principles and logic.

“These are political standing-points, and we don't assume political standing-points, in our minority, not politics, but minority activity we don't work according to political principles, but identity and some cultural principles” (German organisations, Košice, culture and economic development).

The other aspect is that the organisations have to avoid being tied to any political party. The representatives of these organisations stress the neutral, nonpartisan nature of their activity, they stress, that a civil society organisations may not engage in party politics and cannot be tied to any political party, neither governing nor opposition:

“The leaders are clever enough, not to be open to any side, or rather to be open to both sides [of the political spectrum], because one may never know” (Roma organisation, Pécs, welfare).

Being nonpartisan is on one hand a necessity for these organisations, as they don't want to lose financial or moral support of the other side of the political spectrum. As we will see in the part discussing finances, these organisation are mostly financed by grants from the government, so they have to be careful.

“It would be ideal, if civic organisations didn't have to engage in actual national politics, as they can't afford to stand left or right... If they do so, they only get support, financial or moral, if that side is in power” (German organisation, Pécs, coordination).

“If they choose the wrong side, it may have consequences and cause problems for the functioning of the organisation” (Roma organisation, Pécs, welfare).

Most of the respondents were optimistic about the chances of maintaining neutrality. But there are some

others, who argue, that political engagement and the representation of their own interests in itself inevitably leads to choosing sides, and that this is – despite being unhealthy – unavoidable and necessary.

“Ethnic organisations have to engage in politics, they can represent their interests only this way, so it is hypocritical to say that they shouldn't, every civic organisation leans either left or right” (German organisation, Pécs, coordination).

But also, the contrast to political parties has another, somewhat less emphasised, but relevant aspect: moral superiority. In contrast to these, the members and leaders of civil society organisations are presented as acting without self-interest, for the sake of the community.

„Because political parties have emerged, which, in my opinion, are rather based on individual ambitions, than really trying to further the interests of the Hungarians in Slovakia. Petty fights between the parties, between persons, and the important things are completely forgotten” (Hungarian organisation, Košice, culture).

Another explanation might be the internalisation of the debate on the politicisation of civil society and try to affirm their independence to avoid being labelled “fake”⁵. All this of course raises the question of membership of politicians in civic organisations. Members of civic organisation may decide to further the interests of the community in local or national politics either as independent candidates, but often on some party list. We may know of such cases from the media, but several instances were mentioned in the interviews, too. Although the respondents find this natural, they stress, that in these cases one has to separate politics from his engagement in the work of the civic organisation, as otherwise it could politicise the activity of the organisation, which as we have seen, may lead to negative consequences and therefore has to be avoided by all means. In other cases respondents stated, that it is not at all typical for someone to be active in politics and civil society at the same time, one has to choose one way, in which one wants to work for the ethnic community.

“A civic organisation may not be only a mouthpiece of a political party. To have them [politicians] as members, as normal members, it's completely normal. As people, as civilians... but to take over the leadership, that's unhealthy” (Hungarian organisation, Košice, culture).

Of course, cooperation with politicians is possible:

“Now the politicians of Fidesz make all the decisions. Therefore we shouldn't have a relationship with them? The main thing is, if they take their work seriously” (Roma organisation, Pécs, women).

Another question is, whether organisations perceive a threat from political parties to try to influence civic organisations, to gain their support as means to strengthen legitimacy for instance or gain more votes in elections. We know from the literature, that there have

been such cases in the past, for example in Slovakia [10; 14], but our respondents denied, that such things happened with them, and stated that the parties are not interested in them, due to the communities being small.

As we have shown above, typically the representatives of the organisations tried to distance themselves from politics, there were only a few exceptions, who stated otherwise:

“... It would be great to have a role that was more visible after 1989. Their [the civic organisations’] role was explicitly a social movement role, which, if necessary showed itself in public life. And it was not necessarily party politics” (Hungarian organisation, Košice, coordination).

“First we have to protest, secondly we have to propose or try new alternatives. To have an effect on political parties. The most important role is to control the political parties” (Hungarian organisation, Košice, coordination).

Bud independence has another dimension as well: that a civic organisation can decide about its activities freely and try alternative solutions that other institutions do not, because they are potentially unprofitable, or target social groups that are less accessible by public institutions. Yet, as we will see in the part discussing finances, this free choice may sometimes mean only free choice among activities that get funding.

Motivation

The second main topic was that of the motivation of the members, and especially leaders of the organisations. Civil society organisations are characterized by voluntary activities, that the leadership and membership is doing its work „for free”. Interestingly even organisations with paid employees emphasised some degree of voluntarism and the importance of enthusiasm and selflessness, as working for an NGO is not as well paid as other jobs.

When asked, what motivates these voluntary activities, the answers most often emphasized character and socialisation, and – especially Roma respondents – solidarity with the less fortunate members of the ethnic community. As already mentioned above, this shows signs of moral superiority of civil society in comparison with politics and the economy.

“For civic organisations voluntary work is the most characteristic. There is no reward, actually, only that yes, we have achieved something, shown something, but usually we do all this as voluntary work” (Hungarian organisation, Košice, culture).

“Evidently such people go to work for a civic organisation, and these associations, foundations are established by people, who are committed, or at least we hope so. This should be like this, even if there are often civic organisations that are accused to work only for the money” (Roma organisation, Pécs, welfare).

“My life goes reasonably well, but I see the problems in the community” (Roma organisation, Pécs, women).

“But nothing is lost, because we both are such optimists, if we weren’t optimists, then we basically wouldn’t do this. You need an awful lot of energy, optimism and faith. If you have a clear goal that you want to achieve, it is so much easier to work. Because you pursue that goal... We don’t go from project to project after the money, but after specific goals. You put into it an awful lot of energy, work, personal energy, family life, I don’t even mention, because the whole family is subordinate, but you know, why you’re doing it, and it is super, if your family is supportive and understands, that you like to do it, because to work for the community is such, that you have to love it” (Roma organisation, Košice, media).

But, especially among representatives of youth organisations, another kind of motivation was mentioned as well: doing voluntary work may also be a hobby; one may be a member of an organisation to have a good time and to meet people with similar interests. But this was not universal among youth organisations, the respondents often emphasised commitment to the interests of the community, too, and as its source socialisation and character.

“I like to do this, and I spend the most of my spare time on this, because this way I spend it in a useful way. And it has its results, too” (Hungarian organisation, Košice, youth).

“I would like to return what I have got and besides I enjoy what I’m doing” (Hungarian organisation, Košice, youth).

“Besides, as in hockey and football teams... You have to belong somewhere. If one can use this to his advantage, one can gather other people under one’s banner, but the most important factor is, what Peter mentioned, to have a charismatic leader, someone committed” (Hungarian organisation, Košice, youth).

This reliance on voluntary work, of course, has its consequences: it is not always easy to recruit new volunteers, and even in case of members, the organisation has to do without financial motivation and coercion. These organisations are therefore usually not hierarchical and centred around a small group of active people surrounded by inactive members who are satisfied with the actual or symbolic benefits of paid membership in an ethnic civic organisation. As membership fees mean financial resources for the organisation, it is still a mutually advantageous situation. When it comes to recruitment, the data suggest a shift: the older generations emphasised the role of family, especially parents, and their example, while for the younger generations the youth organisations and minority schools were at least as important.

Finances

Even if the organisations rely on voluntary work, the financial support was an important topic in the discussions, and proved to be one of, if not the most important factor shaping the ethnic civil societies. Interestingly, one of the most important attributes of non-

profits, based on the interviews is, that – except a small group of organisations that can access EU funds – they are financed from grants from the government or – if there is one – the kin-state. The data confirm, what Kiss stated about the potential doubling of sources. If there is a kin-state grant system, the organisations try to access that as well. This is especially true for ethnic Hungarians as Hungary is especially active as a kin-state.

“We are not an enterprise; we don’t earn money, so to say. From grants, a non-profit organisation gets money from grants” (Hungarian organisation, Košice, culture).

This reliance on grants may, of course, question the organisations’ independence. Still, the situation is rarely perceived as a problem. There was only one case, when the respondent said, that civil society should look for other sources of funding. In fact, if a problem is identified, it is more often the small amount and uncertainty of funding, not the lack of autonomy, and the proposed solution is some kind of normative funding, which would probably mean even smaller autonomy.

“Those, who have proven themselves for years, those could be given normative funding” (German organisation, Pécs, advocacy).

“Well, as a matter of fact, the civic community is expecting state funding. That is, all kinds of state, not literally, but through foundations or I don’t know what, since the nineties the system has been functioning this way. The system is like this. So, but a real civic system doesn’t work like that. It works, that there are twenty of us, who like to play football barefooted, and we establish an association and put energy, money, et cetera into it. So we don’t get the money from elsewhere. After that we can, of course, get more money, but in my opinion, the civic sphere should work like this. [...] So we always expect, in Hungary it is always like that: we associate, and someone will give the money” (Croat organisation, Pécs, culture).

Based on the interviews, most represented organisations can be characterized by financial instability. However, as visibility seems to be important source of legitimacy, this unstable financial background may lead to a pressure to apply for funding, whether the call is compatible with the organisations’ mission or field of activity or not.

“We have been forced into it, because we have to produce something each time, to get some grant next year” (German organisation, Pécs, youth).

“We have applied everywhere possible [...] We applied for every bullshit (sic!) there has been a call for” (German organisation, Pécs, advocacy).

“In the first couple of years we have applied to every possible call that was published, to ensure survival” (Roma organisation, Pécs, women).

As we see, the constant financial instability of some organisations forces them to be flexible but may prevent specialisation. There is evidence that often the non-

profit form of the organisation itself comes out of necessity: being a registered non-profit entitles you to apply for funding, but the reliance on the voluntary work of a smaller group of committed people makes it possible to tide over certain time periods without funding.

“For us it is easier. A civic association, that in 99 percent of the cases does not employ people, doesn’t have to pay contributions; there is no financial burden of operation for a civic association. I apply each year; the association applies to different ministries, institutions for grants. No one is entitled to get them, but if one gets them, one realises a project” (Roma organisation, Košice, culture).

As visible, the financial grant system has a strong influence on the activities of the organisations. Although the system matches the needs of the existing – cultural or in the case of the Roma cultural and social welfare – organisations, by funding these activities it also reinforces the status quo.

“Of course, most organisations are cultural, that’s for sure, and this might also be because culture is what you can get funding for” (Croat organisation, Pécs, culture).

“This is a forced path: the system pushes you this way” (Croat organisation, Pécs, culture).

It was also criticised by the Croats in Pécs, that as there is a separate grant system for the ethnic minorities, they are excluded from other sources. Others did not mention this problem, if there have been criticism, it was on the size of these grants. As we have mentioned, in Slovakia the grant system often gets criticised for being politicised and biased towards certain organisations, but this was not mentioned in the interviews. However, while some grant systems (Norwegian Fund and EU Structural Funds were explicitly mentioned) encourage cooperation and the pooling of resources, the general grant systems for the support of minorities seem to discourage it. Kin-state support was explicitly mentioned by all groups that have a kin-state: German organisations both in Košice and Pécs, Hungarian organisations in Košice and Timișoara and Croat organisations in Pécs mentioned that they get financial support from this source.

Contact with community

Interestingly this last aspect of civil society got the least emphasis. It was almost exclusively mentioned by Roma organisations, both in Košice and in Pécs. This may, of course, also be explained by the great interest in Roma issues: there is a competition – that was also explicitly mentioned by the respondents – among Roma and non-Roma organisations active in the field for the social welfare programmes and grants. Emphasising their direct contact with the community can be understood as a way to gain advantage in this competition. This of course raises the question, if they are also accepted as representatives of the community by the latter. However, our data are unfortunately insufficient to

answer this question.

“But the third sector is known to help and solve issues in places outside of the reach of the state, which also lacks information from the field, and non-governmental organisations are very much needed and social work...” (Roma organisation, Košice, media).

“And indeed, a civic organisation, that is really active and effective, surely has contact with the target group on more levels, and the people are more direct, and open up more easily, as for people and social workers sent by an official body. Besides I see that many people are disappointed about politics, so minority, Roma self-governments don't have as much credibility, and they are needed, as they can lobby, but the civic organisations are those who carry out the projects” (Roma organisation, Pécs, welfare).

“And I would like to add, that being a Roma organisation is strange. For me it is laughable, that an organisation from Bratislava, often non-Roma, or those that have access to these amounts of money, and they don't have an idea, don't know the localities, but they have the money. [...] And it is sad, because when their projects are over, they leave. Often they do a lot of harm, harmful activism, infect the people, and ruin the communities, and then leave, because they reorient themselves on another project” (Roma organisation, Košice, media).

“It is not necessary, that only Roma organisations would do this, but if there are Roma organisations in the area, they should be involved in solving the problems” (Roma organisation, Pécs, women).

Another kind of contact with the community is that envisaged by one of the Hungarian respondents in Košice, who said, that as a civic organisation, it would be their role, to “guide the community somehow”. Otherwise the ethnic community was rarely mentioned in the interview.

Contrast: Fake civil and institutions

In the interviews civil society organisations were most often contrasted with the “fake civils” and the “institutions” and in Hungary the organisation were often compared to the minority self-governments. “Fake civils” can be shortly defined as those who do their activity for the money and are willing to sacrifice their political autonomy and maintain strong connections with certain politicians or parties for the sake of funding.

“But one has to say, that 25 years have passed since 1989, and such a situation evolved, that certain civic organisation are tied to the apron strings of the power structure” (Hungarian organisation, Košice, coordination).

Institutions were mentioned first and foremost in relation to the finances as some ideal status, that can be characterised by normative funding and, as a result, stable operation. Several organisations, ranging from a German identity organisation, through Hungarian cultural organisation to Roma media have expressed the need to have more normatively funded institutions to

ensure the continuity of their operation. This confirms Kiss' assumption, that even though most of the organisations are formally non-profits, in fact these are established to substitute for public institutions. The only advantage of civic organisations compared to institutions mentioned was their flexibility, their operation is less bureaucratic.

“Well, as I see that, basically the biggest problem of the Hungarians in Slovakia is that there is no functional institutional system. [...] In the past Csemadok seemed like that, while it was getting regular funding from the state...” (Hungarian organisation, Košice, culture).

“The lack of institutions leads there that civic organisation substitute them and do what should have been done by institutions” (Hungarian organisation, Košice, coordination).

„1st Respondent: But [name of organisation] is basically a cultural centre.

2nd Respondent: Well, not exactly.

1st Respondent: Its activity... A cultural centre, but without the budget.

2nd Respondent: That's just it” (Hungarian organisations, Košice, culture and coordination).

“Unless the institutions that would deal with the community will be established the situation wouldn't improve. [...] For years we are requesting a system, a system of funding of the Roma media, because Roma media shouldn't and cannot function as a project” (Roma organisation, Košice, media).

The minority self-governments were mentioned as potential partners and sources of funding for the organisations. The respondents consider the MSGs more suitable for lobbying, but should not necessarily organise own events, instead they should help finance the organisations' events. In the case of the Croats, there is a strong connection, intensive cooperation and the pooling of resources among the civic organisations and the local, county and national Croat MSG, thanks to the overlapping membership and leadership.

Ethnic organisations

Finally, the respondents were also asked what they find necessary for an organisation to be considered ethnic (Hungarian, German, Roma, etc.) organisation. The mentioned criteria matched those mentioned in the literature review: language, target group, composition of membership and leadership, however, the most emphasis was on the ethnic nature of the activities: this can mean cultural events, lectures on history, but also welfare programs in the case of the Roma.

“Primarily culture, history, traditions” (Hungarian organisation, Košice, culture).

“For example, we also publish our catalogues in two languages, and there are Slovaks on our events, sometimes the presentation is in both languages, but the topic is Hungarian. Related to Hungarians. Our goal is to present Hungarian history, important persons” (Hungarian organisation, Košice, culture).

The aim of most of these organisations is to strengthen the community, the sense of belonging, the ethnic solidarity and identity, and they try to achieve this by presenting opportunities for the members of the community to meet and to get to know their heritage.

“Our main field of activity is to hold the German youth living in Hungary together. [...] We would like to strengthen the young German people’s identity, the sense of belonging to the German nationality” (German organisation, Pécs, youth).

Due to the different social positions of the Roma, this cultural and identity aspect is less emphasised, but not entirely neglected, in the case of the Roma organisations. These focus more on the social welfare and the empowerment of the Roma communities. But there are also Roma media organisations, that inform the public and the Roma community about news concerning the Roma and cultural organisations, too.

The target group may sometimes be the majority: events and media are not only to meet the cultural needs and inform the community, but also to present the ethnic community to the majority. The composition of the members and leaders is often necessary for an organisation to qualify as minority organisation, but it is not enforced, the organisations usually don’t exclude anyone, but it is important that there are members and leaders from the ethnic community. Language is also not universally emphasised: e.g. a significant proportion of Roma are Hungarian- or Slovak-speaking, and there are such Germans as well, who don’t speak the German language fluently and in everyday interaction use the Hungarian language instead. However, it seems to be of utmost importance for the Croats and Hungarians in Timișoara and Košice, and this language-preference often discourages interethnic cooperation.

“The fate of these common institutions is, that the working language will be Hungarian. But it is important for the nationality’s language to be used. [...] It is not good, if the Hungarian language comes into picture. Of course they have to speak Hungarian, but the most important about these institutions, workshops is to cultivate the mother tongue, this mixing of the nationalities is not necessarily a good idea” (Croat organisation, Pécs, culture).

Conclusions

In our paper we aimed to contribute to the discussion regarding the use of the term civil society in the case of ethnic minorities. As we have seen, scholars warn us, that the unreflected use of the term civil society organisation for the non-profits of ethnic minorities may lead to false conclusions regarding these organisations. In our paper we explored, in what ways the representatives – primarily leaders – of the non-profit organisations of autochthonous ethnic minorities use the terms of ‘civil organisation’ or ‘non-profit organisation’ and the term ‘minority organisation’. We made interviews in three Central European cities: Košice, Pécs and Timișoara.

The interviews also touched upon the perceptions of these representatives about the role of ethnic and civic organisations in the society and the conditions for their operation. The criteria mentioned were interconnected and also strongly connected to these conditions.

Based on the qualitative content analysis of the interviews we identified four defining criteria for civic organisations: independence, the motivation of members and leaders, state-funding and the contact with the community. Based on the interviews we may conclude, that these organisations are usually characterised by a low level of professionalization and financial instability: they most often rely on the voluntary work of a relatively small group of committed people, who sacrifice part of their spare time to operate the organisation, and are mostly financed from governmental grants and by the kin-states. Even if the organisations had paid employees and an office, they reported that their financial background is uncertain. We can agree with Kiss’ remark, that most of these organisations try to substitute for the lacking public institutions, and the non-profit form may often be a necessity: it is a way to get funding for these activities and it is suitable to tide over time periods without external funding. The funding also explains, why organisations stress that they are apolitical, but at least do not engage in party politics. Only a few operators of ethnic civil society think that civic organisations should be able to control the parties and influence political processes. The contact with the community is also ambivalent. There are organisations that emphasise their closeness to the represented community, possibly as a way to gain advantage in competition, while others don’t mention this aspect of civil society at all.

Notes

¹ In Hungarian these organisations are usually called ‘civil szervezet’ (civil society organisation).

² In Slovak the organisations are usually called ‘nezisková organizácia’ (non-profit organisation). Another term, which is used is ‘mimovládna organizácia’ (non-governmental organisation).

³ Kiss based on the pursued goals of the organisations identifies six sub-systems within minority institutional systems: administrative, educational-scientific, religious, political, cultural and economic sub-systems. Except the last one, which consists of businesses, all other consist of both public institutions and non-profit organisations.

⁴ Although the organisations of other ethnic minorities in Timișoara have been contacted by my partners, they were unwilling to participate. The interviews were made and transcribed in Hungarian and the selected quotes translated into English by the author.

⁵ For the analysis of the Hungarian debate on the so called „fake” civils [7]. and a selection of short articles on the subject in Gerencsér et al. 2013. In Slovakia these debates are often, but not exclusively centered on Csemadok (e.g. Lajos P.J. (2016, January 20). A Csemadok az MKP oldalán áll [The Csemadok is on the side of the Party of

the Hungarian Community]. Új Szó. Retrieved from <http://www.ujso.com>), and arise especially around elections (e.g. Finta M. (2016, January 25). Hol ér össze a civil szektor és a politika? [Where does the civic sector and politics meet?] Retrieved from <http://www.trafik.sk>) and in connection to the Slovak and Hungarian grant system (e.g. Round Table of Hungarians in Slovakia (2013, February 21). A problémás támogatások mutatják: rendszerszintű megoldás kell. [Problematic grants show: a solution on the level of the system is needed] Retrieved from <http://www.kerekasztal.org>)

Bibliography

1. Cohen J. L., Arato A. Civil Society and Political Theory. The MIT Press. Cambridge, MA–London, 1994.
2. Edwards M. Civil Society. Polity Press, Cambridge, 2004.
3. Edwards M. Introduction: Civil Society and the Geometry of Human Relations. In: Edwards, M. (ed.): The Oxford Handbook of Civil Society. Oxford University Press, New York, 2011, p. 3-14.
4. Evers A. Part of the Welfare Mix: The Third Sector as an Intermediate Area. *Voluntas*, 6(2), 1995.
5. Fennema M. The Concept and Measurement of Ethnic Community. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(3), 2004.
6. Gerencsér B., Oprics J., Seregély Á. Ki a civil? Mi a civil? *Civil Szemle*, nr. 10(4), 2013.
7. Gerő M., Kopper Á. Fake and Dishonest: Pathologies of Differentiation of the Civil and the Political Sphere in Hungary. In: *Journal of Civil Society*, 9(4), 2013.
8. Keane J. Civil Society. Old Images, New Visions. Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1998.
9. Kiss D. Az erdélyi magyar civil szféráról. In: *Civil Szemle*, 3(2), 2006.
10. Kováts B. Szlovákiai magyar civil önszerveződési törekvések 1989 után. In: Kötél E. – Szarka L. (eds.): Ha-

tárhelyzetek II.: Kultúra, oktatás, nyelv, politika. Balassi Intézet Márton Áron Szakkollégium, Budapest, 2009.

11. Salamon L. M., Sokolowski, S. W., List R. Global Civil Society. An Overview. In: The Johns Hopkins Center for Civil Society Studies, Baltimore, MD, 2003.

12. Seligman A. B. The Idea of Civil Society. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995.

13. Tice H. S., Salamon, L. M., List R. A. Finding a Sacred Bard: Portraying the Global Nonprofit Sector in Official Statistics. In: Working Paper Series No. 19. The Johns Hopkins Center for Civil Society Studies, Baltimore, MD, 2001.

14. Tóth K. Szlovákiai magyar kulturális intézmények? In: Csanda G., Tóth K. (eds.): Magyarok Szlovákiában III. kötet, Kultúra (1989–2006). Fórum Kisebbségkutató Intézet-Lilium Aurum Könyvkiadó, Somorja–Dunaszerdahely, 2006.

Other references

Lajos P. J. (2016, January 20). A Csemadok az MKP oldalán áll. Új Szó. Retrieved from <http://www.ujso.com>

Finta M. (2016, January 25). Hol ér össze a civil szektor és a politika? Retrieved from <http://www.trafik.sk>

Round Table of Hungarians in Slovakia (2013, February 21). A problémás támogatások mutatják: rendszerszintű megoldás kell. Retrieved from <http://www.kerekasztal.org>

Andras Morauszki (Budapest, Ungaria). Cercetător științific, Institutul pentru Studii a Minorităților, Centrul Științelor Sociale, Academia de Științe a Ungariei.

Андрас Мораушки (Будапешт, Венгрия). Научный сотрудник, Институт исследований меньшинств, Центр социальных наук, Венгерская академия наук.

András Morauszki (Budapest, Hungary). Researcher, Institute for Minority Studies, Centre for Social Sciences, Hungarian Academy of Sciences.

E-mail: morauszki.andras@tk.mta.hu

Table 1. Definition criteria of ethnic organisations

Tóth, 2006	Kiss, 2006	Fennema, 2004
self-definition as ethnic organisation	target group	target group (based on mission statement)
ethnic composition of membership	ethnic character of goals and activities	ethnic composition of membership
language used	ethnic composition of leadership	ethnic composition of leadership
operate in the area, where the ethnic group lives	language used	
target group		

ELECTIONS IN A NON-TERRITORIAL AUTONOMOUS SETTING: THE MINORITY SELF-GOVERNMENTS IN HUNGARY¹

Rezumat

Sistemul electoral în cadrul Autonomiilor Non-Teritoriale: Modelul ungar de autogovernare a minorităților

Autorul abordează subiectul participării minorităților în cadrul procesului de luare a deciziilor la nivel local în baza principiilor stabilite de sistemul electoral democratic. În mod special este analizat modelul implicării participative a comunităților etnice minoritare în cadrul Autonomiilor Non-Teritoriale (ANT). Lucrarea explorează modelele generale ale procesului autogovernării locale din cadrul a 5 țări din Europa Centrală și de Sud-Est: Ungaria, Estonia, Croația, Serbia și Slovenia, contribuind la o mai bună înțelegere a rolului implicării minorităților etnice în contextul alegerilor locale. În plus, sunt analizate funcțiile principale ale alegerilor: libertatea de exprimare în cadrul procesului electoral, concurența, prezența alegerii alternative, legitimitatea, responsabilitatea, mobilizarea participativă etc.

Cuvinte-cheie: Ungaria, autonomie non-teritorială, autogovernarea minorităților, procesul electoral.

Резюме

Избирательная система в рамках нетерриториальных автономий: венгерская модель самоуправления меньшинств

Автор статьи рассматривает участие этнических меньшинств в принятии решений при управлении на местном уровне на основе принципов, установленных демократической избирательной системой. Анализируется модель участия этнических меньшинств в составе нетерриториальных автономий (НТА). Представлены общие модели местного самоуправления в пяти странах Центральной и Юго-Восточной Европы: Венгрии, Эстонии, Хорватии, Сербии и Словении. Эти модели способствуют участию этнических меньшинств в местных выборах. Анализируются главные функции выборов: свобода выражения в избирательном процессе, конкуренция, возможность альтернативы, легитимность, ответственность и др.

Ключевые слова: Венгрия, нетерриториальная автономия, самоуправление меньшинств, избирательный процесс.

Summary

Elections in a non-territorial autonomous setting: The minority self-governments in Hungary

The author addresses the subject of minorities' participation in the process of taking the decisions on the

local level on the basis of principles established by the democratic electoral system. In particular is analyzed the model of the participatory involvement of ethnic minorities' communities within the Non-Territorial Autonomies (NTA). The work explores the general models of the process of local self-government within 5 countries from Central and South-Eastern Europe: Hungary, Estonia, Croatia, Serbia, Slovenia, contributing to a better understanding of the role of ethnic minorities' involvement in the context of local elections. In addition there are analyzed the main functions of the elections: the freedom of expression within the electoral process, the competition, the presence of alternative choice, the legitimacy, the responsibility, the participatory mobilization etc.

Key words: Hungary, non-territorial autonomy, minorities' self-government, electoral process.

1. Introduction: The Theoretical Challenges of Minority Elections

Neither the claim for autonomy by various regional and ethnic groups or the regional and minority autonomies, and in particular the European autonomy arrangements are a new phenomenon, nor have they been understudied. There exists an extensive literature regarding autonomies, including seminal works [3; 11; 20; 35; 40; 44; 46] but the primary focus of the studies has been on the issues of territorial autonomies. Although, more recently, there has been an emerging literature on non-territorial autonomies (NTA) [38; 24; 25; 27; 28; 39], much less attention has been paid to this model of which – with its strong focus on individual participation – may be suitable for territorially dispersed minorities in particular. As an inevitable consequence of the dissolution of the former dynastic and multi-ethnic empires and communist multi-national federations, a considerable number of such minority communities live in Central and Eastern Europe despite the homogenization policies of the last century.

Since this kind of autonomy aims to cover those who belong to a certain group irrespective of its place of residence and size, there needs to be at least one institution that unites and organizes members of the group [41, p. 249] – an institution established in public or private law. In creating their autonomy frameworks several countries in Central and Eastern Europe (Kosovo, Latvia, Macedonia, Montenegro, Russia, Ukraine), most prominently Russia, refer to the notion of NTA in their legislation and policies, and in public opinion this implies that special associations must be endowed with such public functions as maintaining educational

and cultural institutions. In practice, this idea has been barely implemented in the Russian case (30). Similarly, in Latvia, pursuant to the 1991 law on cultural autonomy, the so-called national societies have the right to develop their own educational institutions². Besides, since membership in an association is voluntary, such an approach immediately poses the question of legitimacy in at least two ways: for a voluntary organization it is more difficult to reach the less active and committed members of the group; further, the great number of associations might easily undermine the potential for the autonomous organizations to represent the minority in interactions with the state authorities [6, p. 27].

Other countries, namely Estonia, Hungary, and some of the former Yugoslav republics, namely Croatia, Serbia, and Slovenia, represent a different model, whereby registered minority voters are granted the right to establish new types of institutions by direct or indirect elections. Elections are not only a major component of democratic political systems but they, furthermore, may play a key role in certain NTA arrangements, and they were central to the process of establishing non-territorial cultural autonomy for the Austro-Marxist theorists of NTA – both Otto Bauer [2, p. 281] and Karl Renner as well [34, p. 26].

The few findings that have been published regarding the non-territorial model in Central and Eastern Europe underscore the controversy between the continued dominance of the nation-state model, the large extension of state control on minority issues and interethnic relations, and all those positive expectations that led to the spread of various NTA regimes in the region. Thus, they suggest that these institutional examples were more likely created top-down in favour of imposing symbolic and apolitical, such as educational and cultural issues on minority groups, thereby preventing and neutralizing any potential territorial claims. This may be especially true for Roma, one of the largest ethnic groups in the region, especially if less effort is put in improving their socio-economic inclusion. Yet surprisingly little research has been devoted to assessing the extent to which these regimes meet minority demands, the findings by pointing out how the implementation and practice as well as the competences of these NTA organizations vary by state, emphasize also the need to support bottom-up activities and to strengthen democratic accountability and effective representation – such changes can be described as a shift to governance, too [30; 31; 36, p. 84-102; 37, p. 27-55]. From the above they argue that there needs to be a closer look on practices, and that more research has to be done to explore how both minority members and minority representatives perceive and use their own, above described, autonomy organizations in everyday reality, as well as how they view themselves, their identities and their role within the organizations, particularly in the context of the unfinished nation- and state-building processes. This argumentation gives prominence to minor-

ity elections as a potential tool to identify and critically assess the intra-group dynamics.

While a growing body of mostly Hungarian literature, predominantly from legal and sociological point of view, has examined the functioning of the NTA regime in Hungary, the so-called minority self-governments (MSGs), their capacities [4; 7; 18; 43], as well as the relevant legislation, the electoral rules and abuses [12; 13; 23, p. 205-228], or elite dynamics [42, p. 393-436] other aspects of elections remain understudied [32, p. 112-132; 33, p. 77-90].

This is highly remarkable, especially when considering that all electoral systems, including the above NTA cases and their elections, in this respect, have to be both understood as political institutions, products of the political process, a complex set of structuring factors that provides opportunities and creates institutional barriers to alternatives [22, p. 41]. Electoral systems and rules are per se not democratic and are in fact far from neutral; all of them have a political or social bias, favouring certain groups over others at a given time. The issue is particularly important, since many scholars have pointed out that choosing an electoral system is not only about the electoral process, but also about competing normative values. As such, the decision is one of the most important in a democracy. It is not only about distinguishing or combining, and adopting majoritarian and proportional electoral formulas, but there seems to be an agreement that in every democratic political setting, the function of elections goes beyond simply filling posts with candidates, although the relevant literature usually emphasize only a few of them [5, p. 302-306; 9, p. 21-38; 10, p. 201-220; 14; 15, p. 1-18; 16, p. 115-127; 17; 45, p. 25-38]. Accordingly, elections, both in theory and practice, may fulfil various different functions, and these are highly context dependent, depending foremost on the regime type³, the nature of the elected body (collegial or singular character, level of elections, competences, resources etc.), and the adopted electoral formula, and the relative importance and impact of the potential functions may change over time and vary from one political setting to another, too [45, p. 26].

While there has been a consensus emerged throughout the 20th century regarding the minimal conditions under which general elections must take place in democracies, and both the institutional design and the policy consequences of electoral systems have been the dominant focus of comparative research, little is known about the role played by NTA elections in intra-community relations of minorities. Moreover, the key guiding questions are whether and how the functions and logic of regular parliamentary and municipal elections can be conceptualized in these special minority contexts, which of the possible functions of elections make sense, take particular relevance at this level, in these minority elections, and whether and how the major findings of the electoral literature can be applied to these special configurations.

To address the issues above, after a brief overview of the institutional aspects of the minority autonomy, the paper seeks to explore both theoretically and in practice, the general patterns of elections of the minority self-governments in Hungary, one of most prominent cases of the five countries concerned, and aims to contribute to the better understanding of the role of elections in minority contexts. It uses the major goals and functions of elections as analytical tools to assess whether and how the elections of the recognized minorities in Hungary perform these major functions and meet the requirements of democratic elections. In sum, it examines whether and how the main functions of elections – freedom of voters, competition, choice from alternatives, legitimacy and accountability, mobilization for participation – as well as the main features of the electoral system, the adopted electoral formula, can be conceptualized and understood in special minority elections.

2. A Brief Overview of the Hungarian Model of NTA

In addition to the aforementioned Baltic countries, Hungary with its 1993 law on the rights of national and ethnic minorities⁴ and the system of minority self-governments was one of the first and classic examples of NTA arrangements in the region following the fall of the communist regimes. A growing number of scholars, however, by focusing predominantly on implementation, have accepted the argument that granting extended minority rights and non-territorial autonomy for thirteen officially recognized minority groups have been especially motivated by the concern to set an example abroad and to put pressure on the neighbouring countries, having regard to the situation of the more numerous Hungarian minorities abroad. They tend to ignore some other explanatory factors behind the Hungarian model but they are right in pointing out that minorities generally have not been politically mobilized in large numbers along ethnic lines, the ethnic, almost exclusively Roma parties were, without exception, unsuccessful at the parliamentary elections. According to the latest census data, between 2001 and 2011, the percentage of persons belonging to the 13 officially recognized minorities grew from 5 percent to 6.5 percent of the population (ca. 650 thousands of people, see Table 1).

However, the fact alone that the estimated number is sometimes twice as high reveals the relatively high level of uncertainty surrounding minority identities in Hungary. Census results at first glance show a growing level of minority consciousness but others remain sceptical, due to the comparability of the two subsequent censuses, and particularly since the vast majority of them declared themselves to be Hungarian, too. So with the exception of Roma and Germans it is still questionable whether any kind of dissimilation in most of the cases could be observed. Minorities, furthermore, are mostly at an advanced stage of linguistic assimilation, clear-cut ethnic boundaries can be hardly defined. Sev-

eral minorities have dominantly Hungarian-speaking subgroups (Roma⁶, Armenians), and the vague nature of ethnic identities has often given rise to debates over the complexity of belongings and the so-called “ethnobusiness”. In addition, minority communities live dispersed throughout the country: according to census data out of the almost 3200 municipalities ca. 2500 had minority inhabitants, and ca. only in 50 settlements they formed local majorities, and the even more considerable extent of growth of diasporas almost preclude any possibility of territorial autonomy arrangements. Over the past decades, since the first 1994 minority elections the quite complex structure of minority self-governments has gone under significant changes as a result of the 2005 overall amendment of the 1993 law and the new 2011 minority law⁷ (see Table 2).

Until 2006 the law distinguished three types of MSGs at local level, including the districts of the capital city. The most prevalent was the one that was directly elected through a majoritarian system in which voters had as many votes as there were candidates to be elected. The candidates with the highest vote totals won the seats. Similar electoral systems were chosen for both the territorial and national levels. However, creating legitimate, autonomous bodies within a NTA model has been closely associated with the challenging issue of defining community boundaries in Hungary. Whereas minorities originally refused any kind of registration of persons with minority background, and given the uncertainties around identities and the differences between census results and estimates, at the elections, however, there were understandably difficulties encountered in implementing and enforcing those provisions that declared the minorities’ right to establish MSGs and that minority rights could be applied only to Hungarian citizens. As a consequence, until the 2005 overall amendment every adult Hungarian citizen had the right to vote and be elected at MSGs and non-citizens established in Hungary thereby also could vote but they could not be elected. Minority elections took place on the same days as local elections.

The number of MSGs increased from cycle to cycle (from 814 in 1994–1995 to 2,315 in 2010) which could be due to growing consciousness on one hand, but to another less favourable phenomenon on the other hand. As one result, the number of votes casted was mostly beyond even the estimated number of minorities, and that “sympathy-votes” from the majority introduced serious distortions in minority public life. In relation to candidates it was even more serious and posed a threat for the entire model that such persons tended to be elected, too, who presumably or obviously did not belong to that specific community. Since mostly local minority representatives elected indirectly the MSGs at capital and national levels those could also be affected by abuses.

In order to reduce the possibility of abuses, pursuant to the 2005 law, only those Hungarian citizens had

Table 1: the censuses of 2001 and 2011 regarding national and ethnic minorities in Hungary⁵

Minority	Nationality (ethnicity)		Native language		Language used among friends, in family		Affinity with cultural values, traditions	Persons	
	2001	2011	2001	2011	2001	2011		2001	2011
Bulgarian	1,358	3,556	1,299	2,899	1,118	2,756	1,693	2,316	6,272
Roma	189,984	308,957	48,438	54,339	53,323	61,143	129,259	205,720	315,583
Greek	2,509	3,916	1,921	1,872	1,974	2,346	6,140	6,619	4,642
Croat	15,597	23,561	14,326	13,716	14,788	16,053	19,715	25,730	26,774
Polish	2,962	5,730	2,580	3,049	2,659	3,815	3,983	5,144	7,001
German	62,105	131,951	33,774	38,248	53,040	95,661	88,416	120,344	185,696
Armenian	620	3,293	294	444	300	496	836	1,165	3,571
Romanian	7,995	26,345	8,482	13,886	8,215	17,983	9,162	14,781	35,641
Ruthene	1,098	3,323	1,113	999	1,068	1,131	1,292	2,079	3,882
Serb	3,816	7,210	3,388	3,078	4,186	5,713	5,279	7,350	10,038
Slovak	17,693	29,647	11,817	9,888	18,057	16,266	26,631	39,266	35,208
Slovene	3,025	2,385	3,180	1,723	3,119	1,745	3,442	4,832	2,820
Ukrainian	5,070	5,633	4,885	3,384	4,519	3,245	4,779	7,393	7,396

Table 2: Major elements of the Hungarian system of NTA

	MSG elections in 1994, 1995, 1998, and 2002	MSG elections in 2006 and 2010	MSG elections from 2014
Personal scope of the law	Freedom to choose identity	Freedom to choose identity, registration	Freedom to express identity, registration
	Minority definition and expandable lists of 13 recognized minorities and their native languages	Minority definition and expandable lists of 13 recognized minorities and their native languages	Minority definition and expandable lists of 13 recognized minorities and their native languages
	Elections: every Hungarian voter, and de facto non-citizens	Elections: minority Hungarian citizens, at least 30 registered voters. Additional requirements for candidates	Elections: registered minority Hungarian citizens and non-citizens (until 2019), at least 25 persons (30 from 2024) according to census data. Additional requirements for candidates
Local level	Three forms of MSGs Direct, majority system, Block Vote	One form Direct, majority system, Block Vote	Two forms Direct, majority system, Block Vote
Territorial level	Only in Budapest Indirect, majority system, Block Vote	Every county and Budapest Indirect, proportional, List PR, d'Hondt method	Every county and Budapest Direct, proportional, List PR, d'Hondt method
National level	Indirect, majority system, Block Vote	Indirect, proportional, List PR, d'Hondt method	Direct, proportional, List PR, d'Hondt method

the right to vote who belonged to recognized minorities and declared their affiliation by previously registering in minority electoral rolls that were held by the head of local electoral offices who, however, had no competence to assess the presence of minority belonging. Whereas it simplified the system by reducing the number of local types the election of the only remaining form could be held if the number of registered voters of a given minority at a municipality reached 30 by the established deadline. The law imposed further requirements on minority candidates: only certain minority associations had the right to run candidates who were furthermore

obliged to state that they knew the native language, minority culture and traditions, and were not earlier member of MSG of any other minority. Despite the restrictions both the results of the latest elections and repeatedly some local scandals raised further doubts that the modification achieved its goal. Taking into account the needs of larger minorities the 2005 law created the county-territorial level of MSGs that existed only in Budapest before. Regarding their electoral system as well as of national ones there was a shift from majoritarian to proportional type in which each minority presents a list of candidates and they receive seats in proportion to

their overall share of the vote. This three-level structure has been remained since the new 2011 law on the rights of minorities has come into force but the elections of territorial and national MSGs have become also direct since the latest 2014 minority elections.

3. The Analysis of the Functions of Elections

The following section aims to review the major key functions of elections as stressed by the relevant literature, and in each aspect it addresses the question whether and how these requirements can be conceptualized in these special minority contexts and further, it explains and illustrates the theoretical problems with some country experiences. Taking the types and different levels of elections into account, the crucial questions are that how and to what extent the minority elections increased legitimacy and accountability, contributed to the channelling of debates, to the creation of effective representative structures, and to the selection of representatives and whether they encouraged voter participation, also need to be addressed. The analytical point of departure is the well-known and complex condition of “free and fair elections” in democratic political settings, referring basically on one hand to the freedom of voters that every eligible adult citizen shall have the right to vote and be elected on a non-discriminatory basis, and on the other hand to the possibility of choice, the competition between parties and candidates (15).

As to the first, voter dimension, however, this kind of institutional setting almost inevitably raises questions and dilemmas, both in theory and in practice, about community boundaries [1], more precisely who belongs to the given minority and who does not, and, secondly, how this should be appraised, whether and how group members have to be defined and registered⁸. In this regard, the data presented in Table 3 shows that in Hungary, at the previous elections, the number of registered minority voters was constantly much below the number of those who declared themselves as persons belonging to the officially recognized minority communities at the latest censuses and even below their estimated numbers. In addition, these data seem to demonstrate that by further modifying and restricting the electoral rules especially on the basis of the struggle against ethno-business, the recent Hungarian legislation has gone to the other extreme and has a demobilizing effect, even discouraging voters from participating at minority elections.

The second crucial aspect means that by delegating political representation and power from voters to representatives in order to make more efficient decisions, the voters shall have the option not only to elect but to select their representatives with appropriate skills and with whom they share some common views and values. This requirement is based on the assumption that voters have the possibility to choose from alternatives, different objectives, and various rival candidates and parties. Minority elections, moreover, enable to map the power relations in a given community [19, p. 18].

In this regard, the crucial question is whether real competition can be expected at all from the main subjects of the NTA regimes, the relatively small and dispersed minority groups being often at an advanced stage of linguistic and cultural assimilation? When examining the extent of electoral competition, Graph 1 below shows that for instance in 2010, when the number of representatives to be elected to a local MSG was four, real choice among different, contending organizations and candidates could only be observed in the fairly divided communities, like Roma or Romanians.

As to a further and crucial function, it is widely assumed that elected systems of NTA increase legitimacy, and provides democratic legitimacy to those elected to power. Although it is evident that the formal electoral procedure itself lends some legitimacy to the elected bodies (and the need for a legitimate leadership was an important concern in choosing this institutional form), ensures the peaceful shift of power, the term ‘legitimacy’ nevertheless gains an additional meaning in its application to community legitimacy in the minority context. This also relates to how and whether minority constituents perceive their representatives as legitimate. Taking into account also that this part of the continent offers various cases in which identities and group boundaries are contested and even the small and scattered groups perform a high level of internal diversity especially in the context of parallel and often rival nation-and state-building projects of the region. The issue of group legitimacy was especially striking and significant in the Hungarian case, in which, as noted above, until 2006, every Hungarian voter had the right to vote and be elected to MSGs, and as a result, on one side, the number of votes casted was even above the estimated number of the respective number (see Table 4), and on the other side, such persons were also successfully elected who obviously or presumably did not belong to the specific group, a phenomenon commonly referred as “ethno-business” seriously tended to erode the community legitimacy of the minority bodies.

The function of providing legitimacy is closely related to other aspects such as granting control over those elected and since many view representation as an ongoing process of three key elements, authorization, representation, and accountability, enforcing political accountability, therefore, is also a crucial, yet usually the weakest component of elections. Unlike appointed representatives or voluntary organizations, these minority bodies are more accountable to the people, thus, they are deemed to be more democratic. Both legitimacy and accountability are closely intertwined with the assumption that voters are encouraged and required to participate at the elections by casting their votes. The idea is that elections may create more accountable, effective, transparent, and potentially more visible organizations that have the potential to unite and mobilize communities as much as possible. In practice, however, data show

decline from one election to another (Graph 2).

Voters' behaviour are certainly influenced by a number of factors, and firstly there is the need to assess how electoral systems affect them, to examine how institutions constrain it, with special emphasis on the procedures of electoral registration and the perceived efficacy, the meaningfulness of voting (voter turnout) as well as on the impact on both large- and small-party supporters. In all cases, it is also of crucial importance how community leaders, ethnic activists, and minority organizations, parties seek mobilize and integrate less committed members.

Last but not least the formulation and main features of the electoral systems, the extent to which elections reflect voters' preferences and patterns of potential internal cleavages, the configuration of minority parties, organizations also need to be carefully analysed. It not only involves that in case of scattered minority groups, the assessments whether and to what extent election results reflect accurately the territorial distribution, but first and foremost the adopted electoral formula, majoritarian, proportional or their combination is a serious matter. For instance, the majoritarian elections at national level between 1995 and 2006 resulted in highly disproportionate minority bodies in which, by the fairly divided communities, such as Roma, relatively large segments of the civil society and influential organizations could only gain few seats or none at all, as it is demonstrated by the Loosemore-Hanby index¹⁰ (Graph 3).

Since the type of the electoral system is significantly related to the development of party systems, there is also a need to evaluate how it affects the parties' behaviour, how proportionality/ disproportionality, competitiveness affect efficacy, voter turnout, how they influence the number of competing and elected par-

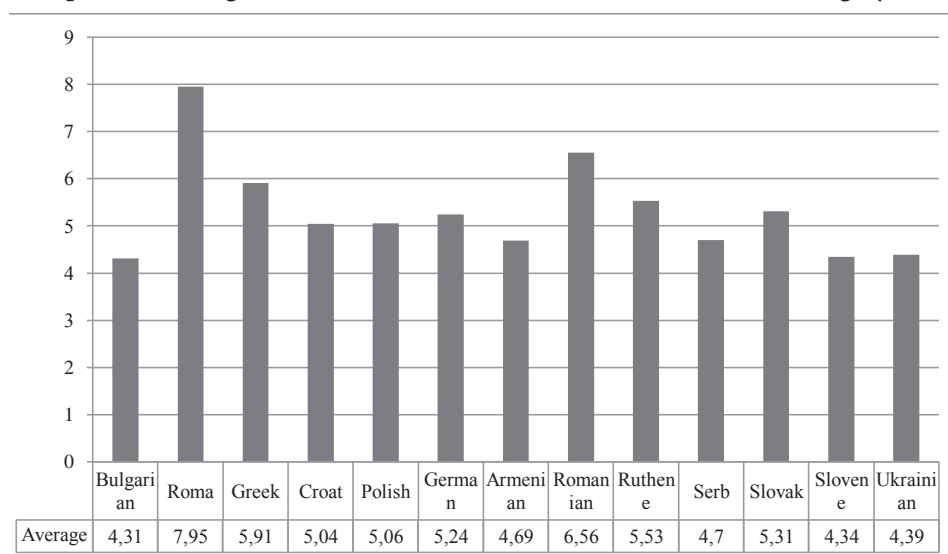
ties. To analyse whether and how the electoral systems force parties to express or aggregate diverse opinions, strengthen partisan attachments, offer greater choice, whether they lead to more fragmented party structures and electoral results, and whether they benefits more entrenched parties and foster durable coalitions.

4. Conclusions

The present paper aimed to address and highlight the question of whether and how some of the main functions elections can be conceptualized and understood in these special minority contexts in Hungary. Concerning the existing elected non-territorial or mixed autonomies of Central and South Eastern Europe, very little research has been carried out to explore other important and closely intertwined aspects and effects of minority elections, the logic and process of candidate selection, the relationship between minority constituents and representatives, the impact of the electoral system and voter registration on intra-community dimensions and dynamics, while taking into consideration the sensitive nature of the ethnic data, the varying levels of assimilation and alienation, and the internal democracy of the minority communities. Moreover, there is a significant lack of research data on how the electoral system and its incentives shape voting behaviour, on voters' perceptions of the electoral system, on whether it generates a more stable or divided leadership and moderates or encourages competition and internal rivalry. Future areas of research also need to address the issue of whether proportional electoral systems are more representative and can more effectively reduce intra-community rivalries or whether, on the contrary, they foster differences among subgroups [29]. Overall, these factors have crucial influence on both the effective participation as well as on the future prospects of the minority communities.

Table 3: Number of persons belonging to national and ethnic minorities in Hungary at the censuses of 2001 and 2011, and the number of registered minority voters at the 2006, 2010 and 2014 MSG elections and at the 2014 parliamentary elections⁹

Minority	Minority persons according to at least one response out of the four census questions		MSG elections			Parliamentary elections
	2001	2011	2006	2010	2014	2014
Bulgarian	2,316	6,272	2,110	2,088	654	104
Roma	205,720	315,583	106,333	133,492	57,824	14,271
Greek	6,619	4,642	2,451	2,267	675	140
Croat	25,730	26,774	11,090	11,571	7,231	1,623
Polish	5,144	7,001	3,061	3,052	1,148	133
German	120,344	185,696	45,983	46,629	30,526	15,209
Armenian	1,165	3,571	2,361	2,357	615	184
Romanian	14,781	35,641	4,404	5,277	2,350	647
Ruthene	2,079	3,882	2,729	4,228	1,213	611
Ukrainian	7,393	7,396	2,143	2,432	840	349
Serb	7,350	10,038	15,049	12,282	8,248	1,317
Slovak	39,266	35,208	991	1,025	519	199
Slovene	4,832	2,820	1,084	1,338	671	502

Graph 1: the average number of candidates for local MSG elections in Hungary, 2010**Table 4: the elections of MSGs in Hungary, 1994–2002**

Minority	Number of MSGs elected in 1994–1995	Number of votes in 1994 and 1995	Number of MSGs elected in 1998	Number of votes in 1998	Number of MSGs elected in 2002
Bulgarian	4	2,882	15	21,998	31
Roma	477	888,279	768	1,092,044	999
Greek	6	10,635	19	61,605	31
Croat	57	98,005	75	102,956	108
Polish	7	3,220	33	82,743	51
German	162	560,620	272	966,324	341
Armenian	16	32,052	25	72,725	31
Romanian	11	19,844	33	36,430	44
Ruthene	1	1,323	10	7,117	32
Serb	19	37,319	35	34,642	44
Slovak	51	114,460	76	163,110	115
Slovene	6	5,660	10	9,558	13
Ukrainian	0	0	5	6,670	13
Total	817	1,774,299	1,376	2,657,922	1,853

Notes

¹ The research was supported by the National Research, Development and Innovation Office of Hungary (NKFIH), project Nr. PD116168. An earlier version of the paper was presented at the international conference 'Cultural Heritage. Research, Valorisation, Promotion' at the Institute of Cultural Heritage within the Academy of Sciences of Moldova (31 May – 2 June 2016, Chisinau, Moldova).

² Act of 19 March 1991 on the unrestricted development and right to cultural autonomy of Latvia's nationalities and ethnic groups. <http://www.humanrights.lv/doc/latlik/ethnic.htm> (accessed 18 June 2016).

³ In this regard, Guy Hermet has made a distinction among competitive, semi-competitive and non-competitive elections [15].

⁴ The 2005 consolidated text of the 1993 Minority Rights Act (as of November 25, 2005) is available online at: <http://www.kisebbsegombudsman.hu/data/files/128317683.pdf> (accessed 18 June 2016).

⁵ Source: Csordás [8].

⁶ The Roma constitute the largest minority in Hungary, however, the term is rather a politically constructed umbrella category covering at least three major subgroups:

the overwhelming majority, over 80% of them are the Hungarian-speaking Romungro community, while less 20% of them speak either Romani or Beash. The latter, the smallest group refers to those who speak their own ancient Romanian dialect [26] and mostly in the South Western part of the country (about the various ethno-linguistic communities and their numerical changes [21]).

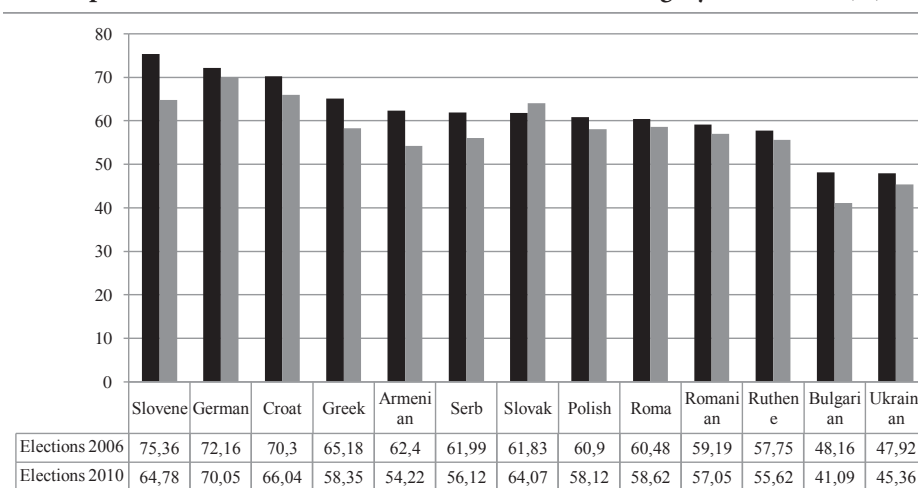
⁷ The 2011 minority law is available online in English at: [http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF\(2012\)014-e](http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF(2012)014-e) (accessed 18 June 2016).

⁸ In all other countries concerned, a common feature is the compilation of electoral registers of minority voters. These are administered either by the minority organizations themselves (Estonia, Slovenia) or by state authorities (Croatia, Serbia). To a varying extent, they all take into account the census data concerning the local sizes of minority populations.

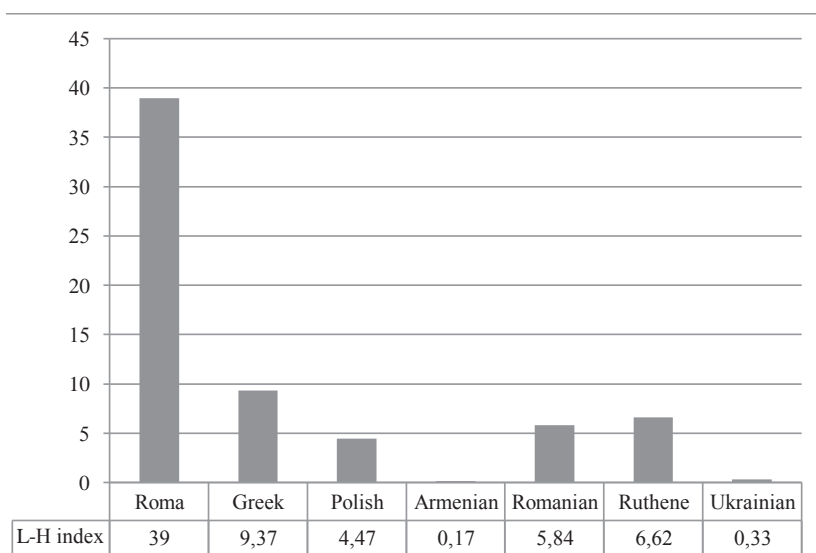
⁹ Source: Központi Statisztikai Hivatal (Central Statistical Office). Electoral statistics: www.valasztas.hu (accessed 15 June 2016).

¹⁰ The Loosemore-Hanby-index is a widely used measure of the level of disproportionality. The higher the index is, the less proportional the electoral result is.

Graph 2: voter turnouts at the elections of MSGs in Hungary, 2006–2010 (%)



Graph 3: the elections of certain national MSGs in Hungary, 2003 (Loosemore-Hanby index)



Bibliography

1. Bauböck R. Territorial or cultural autonomy for national minorities? IWE Working Papers Series, 2001, nr. 22. Available at: <https://eif.univie.ac.at/downloads/workingpapers/IWE-Papers/WP22.pdf>
2. Bauer O. The Question of Nationalities and Social Democracy. University of Minnesota Press, 2000.
3. Benedikter T. (ed.) Solving Ethnic Conflict through Self-Government. A Short Guide to Autonomy in South Asia and Europe. EURAC, 2009.
4. Bindorffer Gy. Kisebbség, politika, kisebbségpolitika. Nemzeti és etnikai közösségek kisebbségi önkormányzati autonómiája Magyarországon. Gondolat – MTA Szociológiai Kutatóintézet, 2011.
5. Birch S. Elections. In: Clarke P. B.; Foweraker J. (eds.) Encyclopedia of Democratic Thought. Routledge, 2001.
6. Brunner G., Küpper H. European Options of Autonomy: A Typology of Autonomy Models of Minority Self-Governance. In: Gál K. (ed.) Minority governance in Europe. Local Government and Public Service Reform Initiative – Open Society Institute, 2002.
7. Csefkó F., Pálné Kovács I. (eds.) Kisebbségi önkormányzatok Magyarországon. Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely – MTA Regionális Kutatások Központja, 1999.
8. Csordás G. (ed.) 2011. évi népszámlálás. 9. Nemzeti statisztikai adatok. Központi Statisztikai Hivatal, 2014.
9. Dalton R. J., Farrell D. M., McAllister I. The Dynamics of Political Representation. In: Rosema M., Denters B., Aarts K. (eds.): How Democracy Works. Political Representation and Policy Congruence in Modern Societies. Pallas, 2011.
10. Frankenberger R., Graf P. Elections, Democratic Regression and Transitions to Autocracy: Lessons from Russia and Venezuela. In: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft, 2011, Special Issue 1.
11. Ghai Y. (ed.) Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-Ethnic States. Cambridge University Press, 2000.
12. Győri Szabó R. Kisebbség, autonómia, regionalizmus. Osiris, 2006.

13. Halász I., Majtényi B. (eds.) Regisztrálható-e az identitás? Az identitásválasztás szabadsága és a nemzeti hovatartozás nyilvántartása. Gondolat – MTA Jogi Tudományi Intézete, 2003.
14. Harrop M., Miller W. L. Elections and Voters. A Comparative Introduction. Macmillan, 1987.
15. Hermet G. State-Controlled Elections: a Framework. In: Hermet G., Rose R., Rouquie A. (eds.) Elections Without Choice. Macmillan, 1978.
16. Horowitz D. L. Electoral Systems: a Primer for Decision Makers. In: Journal of Democracy, 2003, nr. 4.
17. Katz R. S. Democracy and Elections. Oxford University Press, 1997.
18. Kállai E. Helyi cigány kisebbségi önkormányzatok Magyarországon. Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 2005.
19. Kántor Z., Majtényi B. Autonómia-modellek Erdélyben. Jövőkép és stratégia. In: Magyar Kisebbség, 2004, nr. 1-2.
20. Kántor Z. (ed.) Autonomies in Europe: Solutions and Challenges. L'Harmattan – Research Institute for Hungarian Communities Abroad, 2014.
21. Kemény I. The Structure of Hungarian Roma Groups in Light of Linguistic Changes. In: Regio, 2000, nr. 1.
22. Körösenyi A. Lehangelő tudomány, vagy a politika művészete? Vezetés, manipuláció és demokrácia. In: Politikatudományi Szemle, 2009, nr. 3.
23. Magicz A. A kisebbségi önkormányzatok és a kisebbségi választójog. In: Gyulavári T., Kállai E. (eds.) A jövevényektől az államalkotó tényezőkhöz. A nemzetiségi közösségek múltja és jelene Magyarországon. Országgyűlési Biztos Hivatala, 2010.
24. Malloy T., Osipov, A., Vizi B. (eds.) Managing Diversity Through Non-Territorial Autonomy. Assessing Advantages, Deficiencies, and Risks. Oxford University Press, 2015.
25. Malloy T., Palermo F. (eds.) Minority Accommodation through Territorial and Non-territorial Autonomy. Oxford University Press, 2015.
26. Marushiakova E. et al. Identity formation among the minorities in the Balkans: The case of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo. Minority Studies Society Studii Romani, 2001.
27. Nimni E. (ed.) National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics. Routledge, 2005.
28. Nimni E., Osipov A., Smith D. J. (eds.): The Challenge of Non-Territorial Autonomy: Theory and Practice. Peter Lang Academic Publishers, 2013.
29. Norris P. Electoral Engineering. Voting Rules and Political Behavior. Cambridge University Press, 2004.
30. Osipov A. National Cultural Autonomy in Russia: A Case of Symbolic Law. In: Review of Central and East European Law, 2010, nr. 1.
31. Osipov A. Non-Territorial Autonomy during and after Communism: In the Wrong or Right Place? In: Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, 2013, nr. 1.
32. Rátkai Á. A kisebbségi önkormányzatok legitimitási hiánya. In: Regio, 2000, nr. 3.
33. Rátkai Á. Kisebbségi önkormányzati választások 2002-ben. In: Regio, 2003, nr. 4.
34. Renner K. State and nation. In: Nimni E. (ed.) National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics. Routledge, 2005.
35. Salat L. et al. (eds.) Autonomy Arrangements Around The World. A Collection of Well and Lesser Known Cases. Romanian Institute for Research On National Minorities, 2014.
36. Smith D. Non-territorial cultural autonomy in contemporary Europe: reflections on the revival of an idea. In: Breen K., O'Neill S. (eds.) After the Nation? Critical Reflections on Nationalism and Postnationalism. Palgrave Macmillan, 2010.
37. Smith D. Non-Territorial Autonomy and Political Community in Contemporary Central and Eastern Europe. In: Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, 2013, nr. 1.
38. Smith D., Cordell, K. (eds.) Cultural Autonomy in Contemporary Europe. Routledge, 2008.
39. Smith D., Hiden J. Ethnic Diversity and the Nation State. National Cultural Autonomy Revisited. Routledge, 2012.
40. Suksi M. (ed.) Autonomy: Applications and Implications. Kluwer Law International, 1998.
41. Szarka L. Kisebbségi léthelyzetek – közösségi alternatívák. Lucidus, 2004.
42. Tóth Á., Vékás J. A kisebbségi elitek és az önkormányzatok. In: Kovách I. (eds.) Elitek a válság korában. Magyarországi elitek, kisebbségi magyar elitek. MTA PTI – MTA ENKI – Argumentum, 2011.
43. Váradi M. M. Német kisebbségi önkormányzatok és változó helyi társadalom. In: Regio, 2002, nr. 2.
44. Weller M., Wolff S. (eds.) Autonomy, Self-governance and Conflict Resolution. Routledge, 2005.
45. Wojtasik W. Functions of Elections in Democratic Systems. In: Political Preferences, 2013, nr. 4.
46. Woodman S., Ghai Y. Comparative perspectives on institutional frameworks for autonomy. In: Woodman S., Ghai Y. (eds.) Practising Self-Government. A Comparative Study of Autonomous Regions. Cambridge University Press, 2013.

Balázs Dobos (Budapesta, Ungaria). Doctor în științe politice, Institutul pentru Studii a Minorităților, Centrul Științelor Sociale, Academia de Științe a Ungariei.

Балаш Добос (Будапешт, Венгрия). Доктор политических наук, Институт исследований меньшинств, Центр социальных наук, Венгерская академия наук.

Balázs Dobos (Budapest, Hungary). PhD in Political Sciences, Institute for Minority Studies, Centre for Social Sciences, Hungarian Academy of Sciences.

E-mail: dobos.balazs@tk.mta.hu

Tomasz KAMUSELLA

ALBANIA: A DENIAL OF THE OTTOMAN PAST (SCHOOL TEXTBOOKS AND POLITICS OF MEMORY)¹

Rezumat

Albania: negarea trecutului otoman (manualele școlare și politicile de conservare a memoriei)

În școlile din Albania postcomunistă, pe lângă manualele destinate pentru predarea istoriei, de asemenea, în calitate de material didactic suplimentar sunt utilizate și atlasele școlare. Faptele și relatările istorice ale trecutului otoman, menționate atât prin texte cât și prin hărți, sunt indiscret denaturate și marginalizate. Ca rezultat, în prezent, cetățeanul albanez este incapabil să explice de ce în Albania, unde predomină un sistem de guvernământ musulman, în același timp persistă un grad considerabil de toleranță poli-confesionalistă. Cu toate acestea, curricula școlară albaneză la disciplina „Istorie” continuă să propage în mod denaturat sentimentul antiotoman încapsulat de stereotipurile „jugul turcesc” sau „cinci secole de ocupație turcească”. Acest „antiosmanism” implantat în cultura și discursul public albanez a devenit un „corp străin” pentru statul albanez, care are un caracter musulman și poli-confesional.

Cuvinte-cheie: Albania, „antiosmanism”, *dhimmi*, politici de conservare a memoriei, atlase școlare la disciplina „Istorie”, curricula școlară la disciplina „Istorie”, manuale școlare la disciplina „Istorie”.

Резюме

Албания: отрицание османского наследия (школьные учебники и политики сохранения памяти)

В школах посткоммунистической Албании, наряду с учебниками по истории, в качестве дополнительного дидактического материала также используются и школьные атласы. Изложение информации об исторических событиях османского прошлого, как упоминаемых в текстах, так и представленных в картах, явно искажено и маргинализировано. Как следствие, в настоящее время албанский гражданин не способен объяснить, почему в Албании, с преобладанием системы мусульманского правления, в то же время в значительной степени сохраняется толерантность к поликонфессиональности. Вместе с тем, албанский школьный curriculum по дисциплине «История», искажая реальность, продолжает пропагандировать антиосманские чувства, овеянные стереотипами «турецкое иго» или «пять веков турецкой оккупации». Такой «антиосманизм», внедренный в культуру и общественный дискурс Албании, стал «инородным телом» для албанского государства, носящего мусульманский и поликонфессиональный характер.

Ключевые слова: Албания, «антиосманизм», *dhimmi*, политики сохранения памяти, школьные атласы, школьный curriculum по дисциплине «История», школьные учебники по дисциплине «История».

Summary

Albania: A Denial of the Ottoman past (School textbooks and politics of memory)

In post-communist Albania's schools, alongside regular textbooks of history for teaching the subject, school atlases of history are also employed as a prescribed or adjunct textbook. In the stories and facts related through texts and maps, the Ottoman past is curiously warped and marginalized. As a result, the average Albanian is left incapable of explaining why Albania is a predominantly Muslim polity, but with a considerable degree of tolerant poly-confessionalism. Furthermore, school history education in Albania propagates the unreflective anti-Ottoman feeling encapsulated by the stereotypes of 'Turkish yoke' or 'the five centuries of Turkish occupation.' This simplistic anti-Ottomanism of Albanian culture and public discourse is strangely at variance with the Muslim and poly-confessional character of Albania.

Key words: Albania, anti-Ottomanism, *dhimmi*, politics of memory, school atlases of history, school history education, school history textbooks.

During my trips abroad, I developed a curious custom of purchasing history textbooks used in a given country's schools. I also checked on the existence of a history atlas as a genre of regular or adjunct textbook. Colleagues of mine were flabbergasted, because sojourns abroad should be more fun than going back to some fusty classroom, even notionally. However, taxi drivers, shop assistants, café owners, professors, and local travelers whom I meet in the country of my visit had to learn from exactly such textbooks and atlases of history. In the course of their compulsory education, a certain image of their own nation-state and of the outside world in relation to it was firmly placed in their heads. Now, for better or worse, as adults, they observe reality through the prism of these early school images (or rather, stereotypes) that are implanted in their minds, solidified, and came to constitute 'the truth', the national dogma, an ideological yardstick, against which events in their own nation-state and abroad must be assessed².

It is next to impossible to take off these nationally-tinted spectacles, because hardly anyone notices their existence in the first place. The 'textbook truth' about 'our nation' and the wider world becomes naturalized³. Rarely are we jostled out from this easy complacency, most often when we talk about exactly the same events from the past to people who received their education in another country. We are as much surprised about their 'incorrect' interpretation of these events as they about ours. We may take offense or decide to avoid the touchy subject for the sake of politeness. As a result, these invisible spectacles continue to sit on our nose and distort reality in the nationally-in-

flected manner, as intended by our country's ministry of education, in line with the national curriculum that *has* to be followed by *all* schools across our homeland.

A lot of disagreements and misunderstandings among people coming from different countries – be them personal or at the level of politics and scholarship – have their source in national-skewed school education [67]. In earlier ages, prior to the rise of the ideal of free and compulsory education for all, religions tended to put stereotypes in children's heads. Nowadays, when we are awash with veritable pet bytes of textual and audiovisual information available online, the 'correct and advisable' trajectory of national thinking about the past and the present is set out in the state's officially managed *Geschichtspolitik* (politics of history, politics of memory). With lavish governmental support, 'promising' research projects are pursued, 'appropriate' books are published in steep runs, films on 'glorious national stories' are produced, and 'nationally correct' content is copiously generated for websites. This swelling wave of 'correct thinking' about the past drowns out other views and interpretations, pushing them under rubrics marked as 'unreliable', 'eccentric', 'wrong', or outright 'lunatic' [84]. In this way, facts and events, which do not fit into the approved national master narrative, are brushed away from the public purview, downgraded to the status of 'information noise', which every 'appropriately' educated citizen is conditioned to reject on the first reading or watching, deeming them as 'incorrect' by default. The erstwhile discussion between different points of view is replaced by the brutal duel fought through the exponentially growing volume of 'appropriate information', ever faster and more broadly disseminated. It is eerily close to cyber war [26]. That national story wins what is repeated more frequently and imparted with the use of more ubiquitous and intrusive online and offline instruments. There is a popular (and as such un-attributable) 20th century saying 'a lie repeated a hundred times becomes the truth'. That is why, the average citizen has heard so much about the German, American (i.e. USA) or Russian history, but next to nothing about the Albanian, Burkina Faso or Laotian history, or let alone about the past of sub-states or cross-border regions and their populations. In this globalized world of nowadays, a couple of such most distinctly visible (read: overpowering) national master narratives are posed to constitute the skeleton of modernity (modern thinking) to which all other extant national histories must be fitted [34].

Albanian Textbooks of History

In late November 2015, my over two-decade-old dream came true and I visited Albania at the invitation of Bardhyl Selimi, a retired professor of mathematics and a leading Esperantist in this country. Prompted by my questions about school atlases of history, Bardhyl took me for a leisurely walk across the center of the capital city of Tirana to visit the National Library of Albania. A brief search in the library's e-catalog yielded few hits and merely those school atlases that had been published during the communist times. Bardhyl shrugged and could not help me more, because his two sons finished elementary education before the fall of communism. During some leisure time in be-

tween lectures and other official engagements, I persisted and enquired young kids about these school atlases. They confirmed my hunch that such atlases do exist. It appears that the National Library either does not collect them, or has a cataloging backlog in this field that goes back to the early 1990s. It may not be that surprising, when one bears in mind the fact that in 1997 all structures of the post-communist Albanian state collapsed, the economy suffered a complete meltdown and the civil war ensued [52].

Tirana's Mediterranean climate and the compact shape of its center makes the city friendly to flaneurs, despite the heavy traffic, the almost non-existence of pavements, uneven street surfaces and missing manhole covers. I developed a voracious taste for walks that brought me to all sorts of neighborhoods and half-concealed corners, including some local bookstores unknown to tourists. I also discovered that, like in Turkey, school textbooks can be more readily found in stationery shops than in regular bookstores. The persistence paid off. I managed to buy seven school atlases of history published in the 21st century.

Two of these atlases are adaptations and partial translations from the German and Italian originals [9]. All of them cover world history, with the exception of a single atlas solely devoted to the Albanian national master narrative [81]. One of the atlases was published in Macedonia and is also distributed in Albania and Kosovo [16], while another appeared in Tirana, but it is sold in Kosovo and Macedonia, as well [33]. Most of these atlases are earmarked for the subsequent school grades, namely, 4th, [60], 7th [54], and 8th [55; 81].

The Albanian-language general atlases of world history, with the predictable focus on Europe, features either special thematic sections or single maps devoted to Albanian history [9, p. 10, 16, 28, 31, 34-35, 41, 58-60, 70, 85; 33, p. 64-91; 54, p. 17-19; 55, p. 10-11; 60, p. 9, 23-25]. On top of that, in order to get a better insight into how the Albanian national master narrative is taught in Albanian schools, I also bought two alternative textbooks of history for the last (12th) grade of secondary school, since they are entirely devoted to Albanian history [82; 91]. To this lot, I added three school atlases of world geography [6; 7] and three more of Albanian geography [20], because they offer the geographical image of the 'Albanian world' that closely corresponds to the national master narrative propagated in history textbooks and school atlases of history. All the school atlases of geography are predictably devoted to 'ethnic Albania', understood as composed of Albania, Kosovo and the western part of Macedonia. Furthermore, the three atlases exclusively on Albanian geography, through maps on this subject, explicitly propose that the 'true ethnic Albania' consists of Albania proper, Kosovo, western Macedonia (including the Macedonian capital of Skopje), the sliver of northwestern Greece (Chameria, that is, *Çamëria* in Albanian and *Τσαμουριά* [*Tsamourιά*] in Greek), southernmost Montenegro (with the Montenegrin capital of Podgorica) and a piece of southernmost Serbia (that is, the Preshevo Valley in Albanian and *Прешево* [*Preševo*] Valley in Serbian)⁴. These six territories are typically depicted as 'islands' separated from one another by

broad notional white divides (which obviously do not exist in the terrain represented), suggesting that this separation is unjust and will be overcome in the future [20, p. 24]. Worryingly, this presentation of the ethnic (or rather ethno-linguistic) lands of the Albanians (that is, Albanian-speakers) implants in schoolchildren's minds an image that in the future may put them at loggerheads with their counterparts from Albania's and Kosovo's neighboring states. As it is well known, ethno-linguistic and historic claims of the territory, as proposed by political elites and nationally-minded scholars from the Balkan nation-states, would require a Balkan Peninsula several times bigger than it is now in order to be fully satisfied.

National Identity: Religion and Language

The Albanians are rightly proud of the fact that they built a poly-confessional nation-state where religious or ethno-religious strife and conflict are conspicuously absent. According to the 2011 census, nearly 60 per cent of the country's inhabitants profess Islam (including Bektashism), 10 per cent Roman Catholicism, and almost 7 per cent Orthodox Christianity, while the remaining 23 per cent either did not declare their religion in the latest census or are atheists [76, p. 3]. The story is starkly different in today's Kosovo, where almost 96 per cent of the population are Muslims. The rest are Christians (Catholics and Orthodox) and non-believers. In Kosovo the confessional divide tends to coincide quite tightly with the ethnic cleavage⁵. Albanians (94.5 per cent), Bosniaks (1.7 per cent) and Turks (1.1 per cent) tend to profess Islam, while Serbs (4 per cent) Orthodox Christianity. Kosovo follows the ideological pattern of other Balkan nation-states, where the nation is defined both in ethno-linguistic and ethno-religious terms. Hence, a 'true Kosovar' (or Kosovan Albanian) must be an Albanian-speaking Muslim, a 'true Greek' must be a Greek-speaking Orthodox Christian, a 'true Bulgarian' must be a Bulgarian-speaking Orthodox Christian, a 'true Serb' must be a Serbian-speaking Orthodox Christian, a 'true Bosniak' must be a Bosnian-speaking Muslim, a 'true Montenegrin' must be a Montenegrin-speaking Orthodox Christian, a 'true Macedonian' must be a Macedonian-speaking Orthodox Christian, a 'true Turk' must be a Turkish-speaking Muslim, a 'true Croatian' must be a Croatian-speaking Catholic, or a 'true Romanian' must be a Romanian-speaking Orthodox Christian.

On the contrary, for a 'true Albanian' from Albania it is sufficient to speak Albanian alone, and there are no religious features as a defining one in that Albanian-ness, which is practiced within the borders of the Albanian nation-state. However, this situation causes a paradoxical rift within the broader definition of that also encompasses the Albanian ethnic areas located outside Albania. Albanians in Kosovo and Macedonia are almost exclusively Muslims. Hence, a 'true Albanian' in these two states must be an Albanian-speaking Muslim. This conflation of language and religion, typical for the rest of the Balkans, stands in stark opposition to the purely ethno-linguistic definition of in Albania. Only Montenegro's Albanians, who are either Muslims or Catholics, in their poly-confessionalism are similar to Albania's Albanians.

Many Albanians educated in school to wish for a 'bigger Albania' that would encompass all Albanian-speakers in a single polity, in the course of their lives, may find out to their surprise, that Kosovo/Macedonian Albanians are quite different from Albanian (and Montenegrin) Albanians. The former tend to be suspicious of the latter's easy going and unideologized poly-confessionality, while the latter are distrustful of the former's ideological fixation on religion that uncomfortably stands too close to what is stereotypically perceived as 'Islamism' (all too often and rather incorrectly equated with Islamic fundamentalism). This inner-Albanian ideological division may yet turn out to be the most effective barrier that will keep Kosovo from entering a state union with Albania. From the vantage of religion and language, the two Albanian polities of Albania and Kosovo are eerily similar to Germany and Austria. Both latter states share the same standard German language, but Austria is confessionally homogenous (Catholic), like Kosovo, while Germany is heterogeneous in this respect (Protestant and Catholic), like Albania itself. In addition, the standard German language being based on the (East) Middle German dialects of today's central Germany differs from the Upper German (Alemannic) dialects of southern Germany (Bavaria) and Austria (cf. Ammon 1995). Similarly, the standard Albanian language steeped into the Tosk dialect of southern Albania and is close in meaning to the Gheg dialect of Kosovo and northern Albania.

The Millet System

The creation of Christian nation-states in the Balkans in areas seized from the Ottoman Empire during the 19th century was followed by the founding of Albania in 1912 and the destruction of this empire in the wake of World War I. The secular (but culturally Islamic) Turkish nation-state replaced the Ottoman Empire in Anatolia and the south-easternmost corner of the Balkan Peninsula. In the Ottoman Empire the 'people(s) of the Book' (بائتکفلا ل ما) [*Ahl al-Kitāb* in Arabic, *Ehl-i kitab* in Osmanlıca), that is monotheists (meaning Muslims, Jews and Christians of various creeds), were considered to be *Ehl-i Zimmi* (Osmanlıca for 'protected people[s]'), and as such tolerated and incorporated into the polity's structure through the means of the religion/church-based non-territorial (personal) autonomy [32, p. 158; 79, p. 254]. The autonomy for the faithful of a given kind of monotheism, together with this autonomy's ecclesiastical structures, became known as *millet* (from Arabic *مِلَّة* *millah* for 'religious community'). The Rum (literally, 'Roman'⁶) millet was for the empire's Orthodox Christians headed by the Ecumenical Patriarch in Constantinople. Judaists or Yahudiler in Osmanlıca (Jews) were grouped in their own Jewish millet. The faithful of the Armenian Apostolic Church constituted the Armenian millet. Muslims were not organized in a separate Muslim millet, but their privileged position in the empire ensured that this population and their institutions for all practical reasons functioned as a millet of such a kind. Furthermore, when Ottoman sultans wanted to refer to the totality of Muslims living in their empire, they invariably spoke of them as 'the Millet of Islam' [36, p. 212].

The Serbian nation-state was established in the 1810s

for the Slavophone Orthodox Christians of the Patriarchate of Peć (abolished in 1766). The Greek nation-state founded during the following decade of the 19th century aspired for overhauling the entire Orthodox (Rum) millet into a Greek nation. But the Ottomans' successful curb on these ethno-religious aspirations of Greeks, combined with the rise of ethno-linguistically underpinned nationalisms of Orthodox Slavs, increasingly limited the Rum millet to Greek-speaking Orthodox Christians, alongside a handful of speakers of other languages as long as they conceded to use Greek in education and for written communication [5, p. 25-26, 28, 71].

Faced with the military domination of the West and Russia intervening in the Ottoman lands, the sultan approved the new lines of division coalescing within the Orthodox (Rum) millet for preserving the territorial integrity of the Ottoman Empire [36, p. 216-217, 223]. For instance, in 1870 the Sultan agreed with the founding of the Bulgarian Exarchate, which encompassed the territories of today's Bulgaria, Macedonia and northern Greece. In this way, the unity of the Orthodox (Rum) millet was finally shattered, and the empire's Slavophone Orthodox Christians were organized as a brand-new 'Bulgar millet.' This development ideologically and politically blocked the northward expansion of Greece until the Balkan Wars and the Great War in the 1910s [50, p. 78-79]. The creation and expansion of nation-states increasingly territorialized the previously non-territorial millets [85, p. 242-243]. The 'proper' post-Ottoman nation-state was designed for a single millet, largely irrespective of any difference in actual vernaculars. In this way, Serbia emerged as a nation-state for the Slavic-speaking faithful of the autocephalous fragment of the Rum (Orthodox) millet centered on the erstwhile Patriarchate of İpek (Peć) [47, p. 49]. Greece was built as a nation-state for the Rum (Orthodox) millet's faithful who employed the Greek-language original of the Gospels in liturgy. Bulgaria was constructed as a Slavophone nation-state for the Bulgar millet (that is, the Bulgarian Exarchate), while Turkey and Israel as nation-states gathered within their borders the members of the Muslim and Jewish millets, respectively [88, p. 10-12, 170]. Obviously, as it is well-known the Turkish nation-state limited itself to the Muslims in Anatolia, speaking Turkish, Kurdish, Laz (Georgian), Circassian, Albanian, Tatar or Gagauz, among others [12, p. 40-41].

The Albanian Dilemma

After 1878 the predominantly Albanian-speaking *vilayets* (Ottoman administrative regions) of İškodra (Shkodra), Yanya (Ioannina), Kosova (Kosovo) and Manastır (Bitola) became a semi-isolated promontory of the Ottoman Empire encircled by the Adriatic and Ionian seas in the west, while in the north and south by the Christian nation-states and powers of Montenegro, Austria-Hungary, Serbia, Bulgaria and Greece. The fear was that if the carving of the Ottoman Balkans continue in accordance with the principle of one millet for one nation-state, this would mean the apportioning of Orthodox Albanian-speakers to Greece, Catholic Albanian-speakers to Montenegro and Austria-Hungary (or possibly to Italy), while Muslim Albanian-speakers would be expelled as 'Turks' to

'go home' to the would-be Turkish nation-state in Anatolia [39, p. 46; 57].

A frightening premonition of such a scenario led to the rise of the Albanian grass-roots opposition in the form of the League of Prizren in 1878-1881 and to the subsequent emergence of the purely ethno-linguistic concept of the *non-millet*-based (*non-religious*) nation of Albanian-speakers. The leaders of the movement were torn between their Ottomanism and the Albanian political program ideally to be carried out in an autonomous manner within the Ottoman Empire [86, p. 435]. A solution would have been an autonomy for some Unified Albanian Vilayet ('region') composed of the Ottoman *vilayets* of İškodra (Shkodra), Kosova, Manastır (Bitola) and Yanya (Ioannina) [78; 87, p. 34]. But unlike in the case of Christians, the Sultan was not ready to consider such a solution for part of the Muslim millet. From his perspective, it would have constituted a serious weakening of the unity of the empire's demographically Muslim foundation, or the Millet of Islam. On the other hand, the coalescing Albanian elite and the average Albanian-speaker saw the Sultan's decision as endangering their own safety in this far-flung corner of the empire almost entirely at the mercy of Christian powers and neighbors, who would not consider any concessions for Albanian-speakers [72; 78].

When the First Balkan War commenced, the Albanians had no choice but to take matters into their hands, and thus proclaimed their own nation-state in 1912. Luckily for them, none of the European great powers wanted to fortify an already existing Balkan nation-state with a grant of ethnically Albanian lands because it could have given an undue advantage to another great power's client state in this region. The story is well known and recently was celebrated in numerous publications brought out for the celebrations of the centenary of the Albanian nation-state in 2012 [53, p. 24-124]. Not surprisingly, this is also the main story narrated in the aforementioned school textbooks of history [82, p. 85-109; 91, p. 84-105], in the school atlas of Albanian history [81, p. 22-39] and in general school atlases of history [33, p. 76-85; 54, p. 17-19].

The Neglected Ottoman Legacy

What schoolchildren and other readers cannot learn from the textbooks and atlases of history is how the Albanians living in today's Albania became poly-confessional and why this religious diversity does not cause any considerable political and identification tensions, which is (or was) the norm in other post-Ottoman nation-states in the Balkans and Anatolia [31; 63]. Early modern Albanian history is construed as the period extending between the Middle Ages and the founding of the Albanian nation-state [91, p. 68-93]. In turn, the beginning of the early modern times is defined as the establishment of Ottoman domination in the ethno-linguistically Albanian lands between the 1380s and 1410s [82, p. 70].

But in the sections devoted to this early modern or Ottoman period, the textbooks and atlases proudly place, on the one hand, the aforementioned 'struggle for Albanian national statehood', while on the other the Ottoman vassal-turned-Catholic warlord, Skanderbeg (Gjergj Kas-

trioti, 1405–1468), who first, upon conversion from Orthodox Christianity to Islam adopted the name *İskender*⁷ and became an Ottoman bey. In turn, his full title *İskender Bey* yielded the Latinized form *Skanderbeg* (cf. *Francus* 1544). In 1443 he deserted the Ottomans, and after converting to Catholicism carved out for himself a Christian polity in today's northern Albania. Under *Skanderbeg's* leadership, the Christian population composed of Albanian-, Slavic-, Greek- and Vlach (Aromanian)-speakers successfully repelled Ottoman attacks in the mountainous terrain until a decade after the ruler's death, when the polity eventually fell to the Ottomans in 1478. The two textbooks of history under review devote to *Skanderbeg*, respectively, nine and 10 pages [82, p. 68-77], while 25 and 22 pages to the rise of the Albanian national movement [82, p. 85-109; 91, p. 84-105]. As a result, in these two textbooks, five and six pages, respectively, remain for covering the entire Ottoman period of more than half a millennium [82, p. 79-84; 91, p. 78-83]. The irony is that half of the space is taken by an overview of the semi-polities won by the two Ottoman governors of Albanian origin who went rogue, namely, *Kara Mahmud Pasha* (1749–1796) of the *Sanjak of İşkodra* (*Shkodra*) and *Ali Pasha Tepelena* (1740–1822) of *Yannina* (*Ioannina*). The latter warlord controlled most of what today is northern Greece and southern Albania [82, p. 82-84; 91, p. 81-83]. Hence, effectively the Ottoman period is discussed most sketchily on a mere *three* pages in both the textbooks [82, p. 79-81; 91, 78-80].

By comparison, these two textbooks devote, respectively, 25 and 21 pages to the ancient Illyrians and their state(s) seen as the ethnic (or rather mythic) origin of the Albanians [82, p. 18-42; 91, p. 23-43]. Not surprisingly, any Albanian, whom I met, was ready to tell me something about the glory of the ancient '*Albanian*' Illyria [51], while my friend *Bardhyl Selimi* was even named after an Illyrian monarch. The name *Bardhyl* is an Albanized rendering of the name of the monarch *Bardylis* (*Βάρδουλις*) who ruled the Kingdom of *Dardania* (largely coterminous with today's Kosovo) during the first half of the Fourth century BCE [16]. The myth of '*Albanian Illyria*' is cultivated for national ends to this day, first, for 'proving' the autochthony of the Albanians to the western Balkans where they live at present, and second, to underscore the idea of a '*Greater Albania*' [28, p. 10]. Namely, in antiquity all hypothetical '*Illyrians-Albanians*' lived in a single kingdom, so nowadays a single polity should be achieved for all the Albanians, too [24, p. 247]. The irony is that during the 1830s and 1840s early Croatian / South Slav (Yugoslav) and Panslav activists and nationalists used the term '*Illyrian*' for denoting their own language and national movement [19].

In the two atlases of history under discussion, two and four pages, respectively, are given to the story of *Skanderbeg* [33, p. 71, 73; 81, p. 13-16], one and two, respectively, to the exploits of *Kara Mahmud Pasha* and *Ali Pasha Tepelena*⁸ [33, p. 74; 81, p. 19-20], 10 and 18, respectively, to the growth of the Albanian national movement [33, p. 76-85; 81, p. 22-39], while as few as *two* pages only in both atlases are devoted to the coverage of the Ottoman times [33, p. 72, 75; 81, p. 17, 21]. And again, these two atlases

discuss the Illyrians on three and six pages, respectively [33, p. 64-66; 81, p. 4-9].

The Ottoman Past Rejected

The world-renowned Albanian author, *Ismail Kadare* (born in 1936), is also rightly feted at home as Albania's most important living writer. But a streak of unrepentant anti-Ottomanism weaves through his hypnotically crystalline prose. Some Ottoman institutions – looking strange to the modern Western eye – *Kadare* employed in his books and stories as metaphors for depicting the abuse of power in the authoritarian state, for instance, the practice of storing written records of dreams in an archive [41], using or imposing blindness for administrative purposes [45]⁹, or maintaining the post of *curser* [43]. This veiled criticism of the stark realities in communist Albania with the employment of Ottoman-inflected metaphors unfortunately reinforces the average Albanian's already steadily negative image of the Ottoman past as imparted at school both during the communist times and nowadays [80].

This appears to be a case of adopting wholesale Orientalization [74], or the Western (European) skewed and stereotypical perception of the Balkans [37; 83] for thinking about the Ottoman past of Albania. Many of such stereotypes, as those of 'five hundred years of Turkish [Ottoman] occupation', 'Turkish [Ottoman] yoke', or 'Turkish [Ottoman] atrocities' used to be the staple of the specifically *Christian* propaganda directed against the *Muslim* Ottoman Empire. With the rise of the Christian nation-states in the Balkans these stereotypes were made into the cornerstone of their national master narratives [38; 61]. The Ottoman Empire was and still is blamed for nearly all today's ills observed in these polities, especially for their economic backwardness (as measured against the yardstick of [West] Germany, where hundreds of thousands of migrants from the post-Ottoman states have found gainful employment since the 1950s [29]. Turkish secular and nationalist historians, politicians and intellectuals also adopted some of these anti-Ottoman stereotypes, but obviously not those that could be interpreted as anti-Turkish. What is more, they replied to the stereotype of 'Turkish atrocities' with their own of 'Christian atrocities' that were equally (or even more) numerous and lasted considerably longer, that is, from the 18th through the 20th century [57]. In addition, they developed a specifically Turkish stereotype of 'perfidious treachery' on the part of the post-Ottoman Balkan nations in return for 'benevolent Ottoman rule'. Last but not least, since 2003, when Turkey has found itself under the rule of the secularist but firmly pro-Islamic Justice and Development Party led by *Recep Tayyip Erdoğan*, the Ottoman past of this country has been increasingly rehabilitated and incorporated into the Turkish national master narrative [71].

Kadare's anti-Ottomanism, shared with the average Albanian, seems to be a by-product of the modernizing propaganda and effort in communist Albania, which found its historical Other in the 'bourgeois, oppressive, backward and essentially medieval in its demeanor' Ottoman Empire. This image of the Muslim world was widespread in the Soviet Union, where *Kadare* studied [46], and was also

well entrenched in other Soviet bloc countries where many Albanians received university education prior to Tirana's rift with Moscow at the turn of the 1960s. These students brought this negative image back home to Albania, thus reinforcing the local anti-Ottoman sentiment. (Such collocations as *pesëqind vjet pushtimit turk / osman / otoman* [five hundred years of Turkish / Ottoman occupation], *zgjedha osmane / ottoman / turk* [Turkish / Ottoman yoke] turn up time and again in official Albanian-language publications and academic monographs published in Albania and Kosovo [11, p. 16-17; 14, p. 134, 489; 22, p. 68; 62, p. 19, 25, 28; 70, p. 101; 73, p. 38, 39, 57; 80, p. 52, 60, 125, 217; 89, p. 6, 76, 168; 90, p. 199]. To my knowledge, none of those, who joined the ranks of the 'chattering classes', took care to point out that these anti-Ottoman stereotypes are self-defeating, being directed against Albania's own past and the predominantly Muslim character of its population. It is the case of a not fully-realized self-hatred that constantly produces new generations of 'Muslim-hating Muslims'. What is more, this persisting negative attitude toward the Ottoman past, that actually made Albania what it is, feeds back into the anti-Ottomanism of the ideologically Christian Balkan nation-states, proving in their eyes that this sentiment 'must be right', when even Muslim Albanians concur on the issue. Neither does Kadare appear to notice the irony of this paradox (also encapsulated in his very own Islamic name 'Ismail'; similarly, most Albanians brandish Islamic names or surnames, too), which could lend itself to a great novel of ideas that would transcend the received national preconceptions and opinions. Beyond the aforementioned metaphors directed against authoritarianism, metaphors that build on anti-Ottoman stereotypes, Kadare presents the introduction of Islam to Albania as an authoritarian-like imposition [40], which ominously diverted Albania from the 'correct' (read: Christian and Western European) path of development [42]. Predictably the author eulogizes (though in typically his own oblique manner) Skanderbeg's persistent but eventually doomed military resistance against the Ottomans [44]. In one short novel, the writer also focuses on the historical event of the 1830s massacre of about 500 southern (Tosk-speaking and Muslim) Albanian beys (that is, chiefs, warlords, village leaders) in Manastir (Bitola), as a clear example of 'Ottoman perfidy' [4, p. 79-80; 45]. Obviously, the massacre could be equally interpreted as a long-awaited reintroduction of law and order, which since the turn of the late 18th century had been time and again breached in this area by such rogue governors of Albanian ethnic background as Kara Mahmud Pasha or Ali Pasha Tepelena, of course, with complicity of the local beys.

Both rogue governors are lauded in the aforementioned Albanian history textbooks and school atlases of history, almost as early Albanian national leaders, despite the fact that they 'ruled' over multiethnic and poly-confessional populaces, which was the norm across the Ottoman Empire. Curiously, the most successful of all these Albanian Ottoman-officials-turned-rogues, Muhammad Ali Pasha of Egypt (Mehmet Ali Pasha in Albanian, Kavalali Mehmet Ali Paşa in Turkish, 1769-1849) does not earn

a mention in the textbooks under review. In the wake of Napoleon's invasion of Egypt (1798-1801), as an Ottoman commander, between 1801 and 1805, Muhammad Ali gradually seized power in this rich and extensive Ottoman province with the world's oldest university of Al-Azhar (founded in 972) to boot. He deftly used the opportunity afforded by the internecine struggle for domination over this province between Egypt's old (pre-Ottoman) Mameluke elite and the Ottomans. In 1805 the Sultan recognized Muhammad Ali as Governor (*Wali*) of Egypt, but Muhammad Ali preferred to style himself as Viceroy (*Khedive*) [27]. In 1811 Muhammad Ali sealed his seizure of power in Egypt by massacring the Mameluke elite (around 500 officials and landlords) during a banquet [58, p. 59], like the Ottomans would do with the Albanian beys in Manastir 19 years later. Hence, it could be argued that the Ottomans learned this cruel ploy from Albanians.

The Mameluke warrior elite, which had governed Egypt for almost six centuries since 1250, was replaced by Muhammad Ali and his Albanian soldiers overnight. The new ethnically Albanian elite, under the Muhammad Ali (formally known as Alawiyya) dynasty, ruled and modernized Egypt, turning it into a regional empire that at times extended from the Peloponnesus, Crete, Cyprus and Syria in the north to Sudan, Eritrea and parts of today's Somalia in the south, and to what at present is Saudi Arabia in the east [1; 21]. This Albanian dynasty and elite's rule lasted until 1953 when an Arab national republic was proclaimed in Egypt, the monarchy abolished, and 4,000 Albanian families (that is, around 20,000 people) were summarily expelled from the country [23, p. 126]. To my knowledge there is not a single monograph or novel devoted to this amazing century-and-a-half-long Albanian adventure in Egypt. The topic is waiting for 'its Kadare', who would do justice to it.

Obviously(?), these events are not mentioned in the Albanian history textbooks or school atlases of history under review. This story goes too much against the grain of the national curriculum's anti-Ottoman sentiment and the required focus on the lands compactly inhabited by Albanian-speakers. That Albanians could prosper under Ottoman rule and lead at the empire's forefront of modernization, even without going rogue. The typical path of highly successful career within the fold of the Ottoman officialdom is offered by the example of the Albanian Köprülü (Qyprilliu or Kypriljoti in Albanian) family from the town of Köprü(lü) (or Veles in today's Macedonia), whose seven members served as the Ottoman sultans' grand viziers (akin to 'prime ministers') between 1656 and 1711 [2, p. 313-319]. Thousands upon thousands of other Albanians entered the Ottoman bureaucracy and army if they were Muslims, or engaged in trade and commerce when of different religions. They availed themselves of the large and stable Ottoman sphere of borderless travel, employment and of the free circulation of goods and ideas that used to extend from today's Algeria in the west to present-day Turkey in the east, from what nowadays is southern Ukraine or Hungary in the north to today's Egypt, Yemen and Oman in the south.

On 28 November 2015 I had the privilege to participate in the international conference 'Transition in retrospect: 25 Years After the Fall of Communism', organized in Tirana by the University of New York Tirana (UNYT). In the panel on 'Historical and Comparative Analysis of Transition', I happened to attend the lecture of Professor Fatos Tarifa (Rector of the UNYT) on 'Communist and Post-Communist Disparities and Universals'. In the course of this talk and during the follow-up discussion, I was surprised to hear that the 'Ottoman occupation' was held responsible for present-day Albania's relative economic and technological backwardness (obviously as measured against Germany or the Czech Republic, *not* against the benchmark of Moldova or Belarus). I proposed that the communist system and the self-imposed isolation of communist Albania might be better candidates for culprits in this regard. However, in response, I heard the usual litany of anti-Ottoman stereotypes that did not constitute any coherent argument, which would unequivocally connect Ottoman rule to the perceived Albanian backwardness. In turn, I alluded to some developments under Ottoman rule that in the Western theory of development are viewed in positive light. Namely, political, economic, social and cultural life of the Ottoman Empire overwhelmingly unfolded in cities and towns, however small. The urbanization of space and society, which followed the Ottoman takeover of the Balkans and the establishment of lasting and stable peace (*Pax Ottomanica*), was quite unprecedented in the Balkans and stood in stark contrast to the village-centered, rural character of economy in the Christian areas surrounding the Ottoman possessions in southeastern Europe [17; 48, p. 75, 90]. This Ottoman urbanization brought about monetary economy to the newly conquered areas, where non-monetary barter had been typical for the pre-Ottoman period. Importantly, the system of serfdom that during the Christian period had tied peasants to land and forced them to render free agricultural labor to noble land owners was terminated in the Balkans under Ottoman rule [30, p. 24-25; 35, p. 1-18]. Serfdom, which perpetuated the rural (and thus premodern) character of society and economy, persisted from Prussia in the north to the Austrian Empire in the south (that is, to today's Austria, Western Poland, Czech Republic, Slovakia, Hungary, Slovenia and westernmost Croatia) until the middle of the 19th century [66]. It can be argued that the Ottoman rule, instead of keeping the Balkans backward, actually gave the region a head start in this regard by emancipating peasantry. Unfortunately, this precious advantage was squandered during the numerous wars in the 19th and 20th centuries (in quest for the ethnically and historically 'correct' national territory) followed by multilateral expulsions, and under the pressure of the Great European powers that imposed on the Balkan nation-states disadvantageous economic and political terms [8]. What is more, the dismantling of the serfdom system in the Russian Empire (that is, from present-day Lithuania, Belarus and eastern Poland in the north to Ukraine and Moldova in the south) commenced as late as the early 1860s and continued until the Bolshevik Revolution in 1917 [49; 64].

Conclusion: Albania as an Unaware Preserver of Ottoman Values?

The pronounced rejection of the Ottoman past as the direct and most important source of today's Albania, alongside its society and culture, creates an intellectual and ideological paradox that sits ill at ease (almost schizophrenically so) in the midst of what currently Albanian-ness is about. The Albanians themselves, together with Albanian politicians and intellectuals, are right to be proud of the peaceful and easygoing poly-confessional character of their nation-state [25; 69, p. 24]. But it is regrettable that the vast majority of them are patently unable to see that this advantageous sociopolitical reality of Albania is an Ottoman legacy. When the Ottoman Empire was divided among successor nation-states, the previously non-territorial millets were territorialized and each enclosed within the boundaries of its own nation-state. Religious in their character millets were transformed into ethno-religious nations that, in turn typically were required to become ethno-linguistically homogenous [75, p. 96-98].

As a result, in today's Balkans nation-states are separated from one another by the dual barrier of language and religion (or ecclesiastical autocephaly in the case of the Slavophone Orthodox polities). Only Albania avoided following this highly divisive path of national statehood building, legitimation and maintenance. In a way (if the clearly national in its character insistence on ethno-linguistic homogeneity is overlooked for a moment), Albania can be seen as the very last remaining part of the Ottoman Empire, true to the sociopolitical organization of this erstwhile realm. Namely, as many as three millets brush shoulders freely in the Albanian nation-state, that is, Muslims¹¹, Catholics and Orthodox Christians. I should also mention the fourth – Jewish (Judaist) – millet¹². During World War II Albania was the sole country in the Europe occupied by Germany and Italy, where not only practically all the local Jews were saved, but their number actually grew steeply (eleven-fold, from about 24 to circa 300 [23, p. 218-219]), since many Jews from outside this country found safe haven in wartime Albania under Italian, and then German, occupation [3; 77]. The uplifting story deserves to be better known across the world, and should be made into a shining multicultural pillar of present-day Albania's national master narrative befitting this new post-communist epoch of European integration and globalization.

Apart from Jews, Albanians also saved around 25,000 Italian soldiers, who were mercilessly hunted down and killed by German (and Austrian) troops after Italy's 1943 change of sides in the Second World War [13, p. 501; 19, p. 185]. Many of them joined the Albanian resistance [65, p. 120]. Typically, (predominantly Muslim) Albanians' welcoming behavior extended equally toward former Italian occupiers (read: enemies and 'infidels') and persecuted Jews is explained by referral to the Albanian tradition of *besa*, or the obligation to protect guests in one's own house at whatever a cost [10; 24]. Well, it might be true, but another, equally plausible explication is offered by the Ottoman (or more broadly, Islamic) institution of *Dhimmi* (Arabic ذمى for 'protected persons', rendered as *Zimmi* in

Osmanlica) extended to non-Muslim monotheists of all creeds across the Ottoman Empire. This institution constituted the legal cornerstone of the empire's millet system [36, p. 213, 216]. And nowadays, in a curiously unrealized (almost unconscious) way, nameless and unnoticed, this Ottoman millet system for all the Dhimmis (now, Muslims included in their number) of various confessions continues to underpin society and politics in today's Albania. Perhaps, it would make more sense for the European future of Albania in the globalized world to consciously embrace the country's Ottoman past, obviously without glossing over Ottoman rule's dark corners, but equally with doing justice to its valuable achievements. This, among others, would entail covering the Ottoman past of Albania in school textbooks and school atlases of history¹³ in more depth and in a fairer and more objective manner. More space should be given to the Ottoman Empire and the role of Albanians in the poly-confessional realm's transcontinental and interethnic networks [59] than to the mythic Illyrian origin of the Albanian nation. Skanderbeg already functioning as Albania's main state-approved national hero for over a century must be retained for the sake of national feeling and cohesion that his image generates. The warlord's coat-of-arms of the double-headed (Byzantine and Orthodox Christian) eagle on the red background serves as Albania's national flag. But the school textbook coverage of Skanderbeg's struggle against the Ottomans might be rationalized and pared down so that it could be seen for what it was, that is, the rather brief transition period from Christian rule to the half-a-millennium-long *Pax Ottomanica* in the Albanian lands. Making good use of this lengthy, and relatively stable and prosperous period, Albanian-speakers created their modern culture and nation, even if at times in opposition to the Ottoman government's wishes. Significantly – unlike the Bulgarians, Greeks, Serbs or Montenegrins – the Albanians *never* waged full-fledged war on the Ottoman Empire. Had they done so, for sure, Albanian soldiers, in equal measure, would have fought on both sides of such a hypothetical Albanian-Ottoman (Turkish) front, thus most probably, precluding the possibility of creating a tolerant poly-confessional Albanian nation-state, which Albania is nowadays. This valuable social and political capital is the Ottoman Empire's lasting bequest to Albania and its future.

Bibliography

1. Abir M. Modernisation, Reaction and Muhammad Ali's 'Empire'. Middle Eastern Studies, 1977. Vol. 13, No 3, p. 295-313.
2. Ágoston G., Masters B. A. Encyclopedia of the Ottoman Empire (Ser: Facts On File Library of World History). New York: Facts On File, 2009.
3. Albanian Muslims Rescue Jews in WW2. 2005. <https://www.youtube.com/watch?v=JcECD2Fb7I>; <https://www.youtube.com/watch?v=WcG5HV1nvPY>. Accessed: Dec 31, 2015.
4. Anscombe F. F. State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands. New York: Cambridge University Press, 2014.
5. Anzulovic B. Heavenly Serbia: From Myth to Genocide. London: Hurst, 1999.
6. Atlas gjeografik (translated by Islam Islami and Adil Baku). Prishtina: Trimaks, 2014.
7. Atlas Gjeografik i Botës. Për shkollat 9-vjeçare dhe të mesme. Tirana: Vizion 2008.
8. Bartov O., Weitz E. D. Shatterzones of Empires: Co-existence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands. Bloomington IN: Indiana University Press, 2013.
9. Birken A., Gerlach H.-H. Atlas Historik. Skopje, Prishtina and Tirana: Logos-A, 2003.
10. Brazza L., Sarfetti M. Gli ebrei in Albania sotto il fascismo. Una storia da ricostruire. Florence: Giuntina, 2010.
11. Brestovci S. Marrëdhëniet shqiptare – serbo-malazeze (1830–1878). Prishtina: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 1983.
12. Brockett G. D. How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity. Austin TX: University of Texas Press, 2011.
13. Brunetta E. La tragedia. La società italiana dal 1939 al 1949 (Ser: Testimonianze fra cronaca e storia. Guerre fasciste e seconda guerra mondiale). Milano: Mursia, 2006.
14. Buda A. Konferenca Kombëtare për Formimin e Popullit Shqiptar, të Gjuhës dhe të Kulturës së Tij. Tiranë, 2-5 korrik 1982. Tirana: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë.
15. Cabanes P. Les Illyriens de Bardylis à Genthios (IVe-IIe siècle avant J.-C.) (Ser: Regards sur l'histoire, Histoire ancienne. Vol. 65). Paris: Sedes, 1988.
16. Chin R. The Guest Worker Question in Postwar Germany. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
17. Çiçek K. Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç. Haarlem, Netherlands: SOTA and Ankara: Yeni Türkiye, 2001.
18. D'Elia-Zunino R. The Myth of Whiteness and a Changing Italy: Historic memory and Colonialist Attitudes in Lamerica. In: La Vinia Delois Jennings, ed. At Home and Abroad: Historicizing Twentieth-Century Whiteness in Literature and Performance (Ser: Tennessee Studies in Literature. Vol. 44). Knoxville TN: University of Tennessee Press, 2009, p. 171-197.
19. Despalatović E. M. Ljudevit Gaj and the Illyrian Movement (Ser: East European Monographs, Vol 12). Boulder CO: East European Quarterly (distributed by Columbia University Press, New York), 1975.
20. Doka D. Atlas Gjeografik (për shkollat). Shqipëria, Kosova dhe trevat e tjera shqiptare. Për shkollat 9-vjeçare dhe te mesme. Tirana: Albas, 2009.
21. Egypt under Muhammad Ali Dynasty. [map]. Wikimedia Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Egypt_under_Muhammad_Ali_Dynasty_map_en.png. Accessed: Dec 29, 2015.
22. Elezi M. Fjalor i gjuhës shqipe. Rreth 41000 fjalë që nuk gjinden në FGJSSH, me shtjellime etimologjike. Rreth 54000 kuptime. Rreth 5300 shprehje frazeologjike. Tirana: Enti Boutes 'Gjergj Fishta', 2006.
23. Elsie R. Historical Dictionary of Albania (Ser:

Historical Dictionaries of Europe. Vol. 75). Lanham MD: Scarecrow Press, 2010.

24. Endresen C. 'Do Not Look to Church or Mosque'? Albania's Post-Communist Clergy on Nation and Religion. In: Oliver Jens Schmitt, ed. Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010, p. 233-257.

25. Endresen C. Is the Albanian's Religion Really "Albanianism"? Religion and Nation According to Muslim and Christian Leaders in Albania (Ser: Albanische Forschungen, Vol 31). Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

26. Ennis S. Russia in 'Information War' with West to Win Hearts and Minds. BBC News. 16 Sept. www.bbc.co.uk/news/world-europe-34248178. Accessed: Dec 31, 2015.

27. Fahmy K. Mehmed Ali: From Ottoman Governor to Ruler of Egypt. Oxford: Oneworld, 2009.

28. Fine J. V. A. The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century. Ann Arbor MI: University of Michigan Press, 1983.

29. Gürses H., Kogoj C., Mattl-Wurm S. Gastarbjateri. 40 Jahre Arbeitsmigration (Ser: Sonderausstellung des Wien Museums, Vol 308). Vienna: Mandelbaum, 2004.

30. Hahn J. G. The Discovery of Albania: Travel Writing and Anthropology in the Nineteenth-Century Balkans [translated from the German by Robert Elsie]. London: I B Tauris, 2015.

31. Hirschon R. Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey (Ser: Refugee and Forced Migration Studies, Vol 12). New York: Berghahn, 1958.

32. Hizmeti S. İslam tarihi. İlk dönem (Ser: Ankara Okulu yayınları, Vol 97). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

33. Hoti I., Treska T., Mehmeti I. Atlas i historisë (për shkolla). Tirana, Tetovo and Prishtina: Albas, 2005.

34. Iriye A. Global Interdependence: The World After 1945. Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.

35. İslamoğlu-İnan H. State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century. Leiden: Brill, 1994.

36. Jaber K. S Abu. The Millet System in the Nineteenth-Century Ottoman Empire. In: The Muslim World. Vol 57, No 3, 1967, p. 212-223.

37. Jezernik B. Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers [translated from the Slovenian]. London: Saqi in association with the Bosnian Institute, 2004.

38. Jezernik B. Imagining <the Turk.> Newcastle: Cambridge Scholars, 2010.

39. Judah T. Kosovo: What Everyone Needs to Know. Oxford: Oxford University Press, 2008.

40. Kadare I. Die Schleierkarawane (Ser: Volk-und-Welt-Spektrum, Vol 229). (East) Berlin: Volk und Welt, 1987.

41. Kadare I. The Palace of Dreams [translated from the French of Jusuf Vrioni by David Bellos]. New York: William Morrow, 1993.

42. Kadare I. The Three-Arched Bridge [translated from the Albanian by John Hodgson]. London: Harvill Press, 1998.

43. Kadare I. The Abolition of the Profession of Curser [translated from the French by John K Cox]. www.wordswithoutborders.org/article/the-abolition-of-the-profession-of-curser. Accessed: Dec 28, 2015.

44. Kadare I. The Siege [translated from the French of Jusuf Vrioni by David Bellos]. Edinburgh: Canongate, 2008.

45. Kadare I. Ślepy ferman. Trzy mikropowieści [translated from the Albanian into Polish by Dorota Horodyńska]. Sejny: Pogranicze, 2010.

46. Kadare I. Twilight of the Eastern Gods [translated from the French of Jusuf Vrioni by David Bellos]. Edinburgh: Canongate, 2014.

47. Kalkandjieva D. The Bulgarian Orthodox Church at the Crossroads: Between Nationalism and Pluralism. In: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer, eds. Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue. New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 47-68.

48. Kia M. Daily Life in the Ottoman Empire. Santa Barbara CA: Greenwood, 2011.

49. Kieniewicz S. The Emancipation of the Polish Peasantry. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

50. Konortas P. Nationalist Infiltration s in Ottoman Thrace (ca. 1870-1912): The Case of the Kaza of Gumuljina. In: Benjamin C. Fortna, Stefanos Katsikas, Dimitris Kamouzis, Paraskevas Konortas, eds. State-nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830-1945. London: Routledge, 2013, p. 73-100.

51. Korkuti M. Iliret dhe gjeneza e shqiptarëve. Sesion shkencor, 3-4 mars 1969. Tirana: Universitet Shtetëror i Tiranës, Fakultet i Historisë dhe Filologjisë, Institut i Historisë dhe Gjuhësisë, 1969.

52. Krech H. Der Bürgerkrieg in Albanien 1997: Ein Handbuch (Ser: Bewaffnete Konflikte nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, Vol. 4). Berlin: Verlag Dr. Köster, 1997.

53. Kulla N. 100 vjet pavarësi. Tirana: Plejad. 2012.

54. Lleshi X. Atlas Historia 7. Njohuri themelore për historinë moderne botërore. Tirana: Uegen. 2007.

55. Lleshi X. Atlas Historia 8. Nga Lufta e Parë Botërore deri në ditët tona. Për klasën e 8-të të shkollës 9-vjeçare. Tirana: Uegen, 2007.

56. Lubonja F. T. False Apocalypse: From Stalinism to Capitalism [translated from the Albanian by John Hodgson]. London: Istros Books, 2014.

57. McCarthy J. Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922. Princeton NJ: Darwin Press, 1996.

58. McGregor A. A Military History of Modern Egypt: From the Ottoman Conquest to the Ramadan War. Westport CN: Praeger Security International, 2006.

59. Malcolm N. Agents of Empire: Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World. Oxford: Oxford University Press, 2015.

60. Meksi A., Lleshi X. Atlas historie 6. Qytetërimet e hershme dhe mesjetare botërore. Tirana: Uegen. 2005.

61. Milošević S. Arrested Development: Mythical Characteristics in the 'Five Hundred Years of Turkish Yoke'. In: Tea Sindbaek and Maximilian Hartmuth, eds. Images of

Imperial Legacy: Modern Discourses on the Social and Cultural Impact of Ottoman and Habsburg Rule in Southeast Europe (Ser: Studien zur Geschichte, Kultur und Gesellschaft Südosteuropas. Vol. 10). Berlin: Lit., 2011, p. 69-78.

62. Misha P. Duke kërkuar rrënjët, ose, Kthimi i shqip-tarëve në histori. Ese. Tirana: Botimet Toena, 1997.

63. Mojzes P. Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century. Lanham MD: Rowman & Littlefield, 2011.

64. Moon D. Abolition of Serfdom in Russia, 1762-1907. London: Routledge. 2014.

65. Neuwirth H. Widerstand und Kollaboration in Albanien 1939-1944 (Ser: Albanische Forschungen. Vol. 27). Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.

66. Niederhauser E. The Emancipation of the Serfs in Eastern Europe (Ser: Atlantic Studies on Society in Change. Vol. 119; Ser: East European Monographs. Vol. 656). Boulder CO: Social Science Monographs and Highland Lakes NJ: Atlantic Research and Publications (distributed by Columbia University Press, New York), 2004.

67. Nozaki Y. War Memory, Nationalism and Education in Postwar Japan, 1945-2007: The Japanese History Textbook Controversy and Ienaga Saburo's Court Challenges (Ser: Routledge Contemporary Japan Series. Vol. 20). London: Routledge, 2008.

68. Osterhammel J. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century [translated from the German by Patrick Camiller]. Princeton NJ: Princeton University Press, 2014.

69. Poulton H. Islam, Ethnicity and State in the Contemporary Balkans. In: Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki, eds. Muslim Identity and the Balkan State. London: Hurst in association with the Islamic Council, 1997, p. 13-32.

70. Rahimi S. Vilajeti i Kosovës më 1878-1912. Prishtina: Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i Krahinës Socialiste Autonome të Kosovës, 1969.

71. Reinkowski M. The Ottoman Empire and South Eastern Europe from a Turkish Perspective. In: Tea Sindbaek and Maximilian Hartmuth, eds. Images of Imperial Legacy: Modern Discourses on the Social and Cultural Impact of Ottoman and Habsburg Rule in Southeast Europe (Ser: Studien zur Geschichte, Kultur und Gesellschaft Südosteuropas, Vol 10). Berlin: Lit. 2011, p. 21-36.

72. Rizaj S. Albanska Prizrenska Liga u engelskim dokumentima (1878-1881) / Lidhja Shqiptare e Prizrenit në dokumente angleze (1878-1881) / The Albanian League of Prishtina [sic] in the English Documents. Prishtina: Arkivi i Kosovës / Arhiv Kosova, 1978.

73. Rusha S. Shqipëria në vorbullat e historisë. Studim historiko-politik. Tirana: Aferdita, 1999.

74. Said E. W. Orientalism. New York: Vintage Books. 1978.

75. Saunders R. A. Ethnopolitics in Cyberspace: The Internet, Minority Nationalism, and the Web of Identity. Lanham MD: Rowman & Littlefield, a division of Lexington Books, 2011.

76. Simoni V. 6. Njoftim per Media. Fjala e Drejtorit të Përgjithshëm të INSTAT, Ines Nurja gjatë prezantimit të rezultateve kryesore të Censurit të Popullsisë dhe Bane-

save. Tirana: Instituti i Statistikave. http://www.instat.gov.al/media/177358/njoftim_per_media_-_fjala_e_drejtorit_te_instat_ines_nurja_per_rezultatet_finale_te_census_2011.pdf. Accessed: Dec 27, 2015.

77. Sinani S. Albanians and Jews: The Protection and Salvation: A Monographic Study [translated from the Albanian by Arben P Latifi]. Tirana: Naimi, 2014.

78. Skendi S. The Albanian National Awakening, 1878-1912. Princeton NJ: Princeton University Press, 1967.

79. Somel A. Christian Community Schools During the Ottoman Reform Period. In: Elisabeth Özdalga, ed. Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy. Abingdon, Oxfordshire: RoutledgeCurzon, 2005, p. 254-273.

80. Sulstarova E. Arratisje Nga Lindja. Orientalizmi Shqiptar nga Naimi te Kadareja. Tirana: Botimet Dudaj, 2006.

81. Thëngjilli P, Vlasi S. Atlas historia e popullit shqiptar. Klasa 8. Tirana: Shtëpia Botuese "Mësonjëtorja". 2003.

82. Thëngjilli P. Rama, Fatmira; Shahu, Ajete; Bejko, Lorenc and Guga, Liliana. Historia e shqipëtarëve 12. Për klasën e 12-të të arsimit mesëm të përgjithshëm. Tirana: Pegi. 2011.

83. Todorova M. Imagining the Balkans. New York: Oxford University Press, 1997.

84. Traverso E. L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle. Paris: La Découverte, 2012.

85. Velioglu H. Fugitive or Cosmopolitan: The Bosniaks' Desire for Europe and Trouble with the Ottoman Past. In: Nilüfer Göle, ed. Islam and Public Controversy in Europe. Farnham, Surrey: Ashgate. 2013, p. 241-256.

86. Vezenkov A., Marinov T. The Concept of National Revival in Balkan Historiographies. In: Roumen Daskalov and Alexander Vezenkov, eds. Entangled Histories of the Balkans (Vol. 3: Shared Pasts, Disputed Legacies) (Ser: Balkan Studies Library. Vol. 16). Leiden: Brill, 2015, p. 406-461.

87. Vickers M. The Albanians: A Modern History. London: I B Tauris, 1995.

88. Weiss S. M., Gross-Horowitz N. C. Marriage and Divorce in the Jewish State: Israel's Civil War. Waltham MA: Brandeis University Press, 2013.

89. Xholi Z. Mendimtare të Rilindjes Kombëtare. Tirana: Shtëpia Botuese, 8 Nëntori, 1987.

90. Xhyra-Entorf J. Soziokulturelle Aspekte bei Martin Camaj's Prosawortschatz: eine Untersuchung im Rahmen der interpretativen Semantik (Ser: Albanische Forschungen. Vol. 24). Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

91. Zotaj B., Kasmi M. Historia e shqipëtarëve (kurrikula bërthamë). Klasa 12 gjimnaz. Tirana: Filara. 2011.

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

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

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

E-mail: tomek672@gmail.com

LEGĂTURILE RECIPROCE ȘI PARALELELE FOLCLORICE MOLDO-GĂGĂUZE (ÎN BAZA MATERIALULUI BASMULUI)

Rezumat

Legăturile reciproce și paralelele folclorice moldo-găgăuze (în baza materialului basmului)

Prezentul studiu, în opinia noastră, mărturisește desigur de convingător despre legăturile strânse dintre repertoarele naționale ale basmelor la moldovenii și găgăuzii din sudul Republicii Moldova. La fel ca basmul moldovenesc, cel găgăuz are un caracter național specific, fapt regăsit în imaginea eroilor, în limbajul narațiunii, în detaliile vieții de zi cu zi, în descrierile peisajelor, în reflectarea relațiilor sociale. Relațiile reciproce și paralelele se observă la nivel de subiect: „Un frate își salvează de zmeu surorile și frații” (AT 312), „Lupul de fier” (AT 313H), „Ivan-ureche de urs” (AT 650A), „Gigantul orbit” (AT 1135; AT 1136) ș. a., de asemenea la nivel lexical prin numele eroilor, prin folosirea terminologiei și figurilor de stil. Desigur, legăturile reciproce cuprind și multe alte tipuri și genuri de folclor oral al moldovenilor și găgăuzilor, care solicită un studiu comparativ aprofundat

Cuvinte-cheie: legături reciproce și paralele, moldovenii, găgăuzii, basmul.

Резюме

Молдавско-гагаузские фольклорные взаимосвязи (на материале волшебной-фантастической сказки)

Представленное сообщение достаточно наглядно и, на наш взгляд, убедительно свидетельствует о тесных связях национальных репертуаров волшебной-фантастической сказки у молдаван и гагаузов на юге Республики Молдова. Как молдавская народная волшебная сказка, так и гагаузская имеет свой особый национальный характер, что проявляется в образах ее героев, в языке повествования, в бытовых деталях, в описаниях пейзажа, в отображении социальных отношений. Взаимосвязи и параллели в нашем исследовании наблюдаются на уровне сюжета: «Брат спасает от змея сестер и братьев» (AT 312), «Железный волк» (AT 313H), «Иван – медвежье ушко» (AT 650A), «Ослепленный великан» (AT 1135; AT 1136) и др., а также на лексическом уровне – через имена героев, использование соответствующей терминологии и оборотов речи. Естественно, взаимосвязи и параллели охватывают и многие другие виды словесного фольклора молдаван и гагаузов, требующие глубокого сравнительно-типологического изучения.

Ключевые слова: фольклорные взаимосвязи и параллели, молдаване, гагаузы, волшебной-фантастическая сказка.

Summary

Moldavian-Gagauz folklore relationship (comparative-typological study of the fairy tale)

The present report quite clearly and, in our opinion, convincingly shows the close ties of national repertoires of fantastic fairy tales of the Moldavians and the Gagauz in the south of the Republic of Moldova. Both Moldavian and the Gagauz folk fairy tales have their own distinct national character, which manifests itself in the images of protagonists, in the narrative language, in the details of everyday life, in the descriptions of the landscape, in the view of social relations. Relationships and parallels in our study are observed at the level of the plot: “Brother saves his brothers and sisters from the serpent” (AT 312), “Iron Wolf» (AT 313H), “Ivan the Bear’s Ear” (AT 650A), “Blinded Giant” (AT 1135; AT 1136), and others, as well as on the lexical level – through the names of the characters, through the use of appropriate terminology and locutions. Of course, the relationships and the parallels also cover many other kinds of verbal folklore of the Moldavians and the Gagauz, which require deep comparative-typological study.

Key words: mutual and parallel folklore relations, Moldavians, Gagauz, fairy tale.

Legăturile strânse ale găgăuzilor cu poporul moldovenesc datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea. Etnograful rus V. A. Moșkov scria: «Судя по тому, что в языке гагаузов есть много молдавских слов, можно думать, что знакомство их с этим народом началось, как говорится, не со вчерашнего дня. Вероятно, еще за Дунаем, в Добрудже, они имели в числе своих близких соседей молдаван» [10, p. 33] („Judecând după faptul că în limba găgăuză există multe cuvinte moldovenești, putem admite că aceste popoare se cunosc, să zicem așa, nu de ieri-alaltăieri. Probabil, încă dincolo de Dunăre, la Dobrogea, moldovenii se numărau printre vecinii lor apropiați”).

Relațiile seculare care au existat între poporul moldovenesc și cel găgăuz continuă și în prezent. Unul dintre numeroasele domenii în care acestea se manifestă este creația populară orală.

Atât poporul moldovenesc, cât și cel găgăuz au creat timp îndelungat opere folclorice variate, de o înaltă valoare artistică, în care și-au exprimat gândurile și sentimentele, speranțele și visele, viziunile asupra trecutului, prezentului lor și credința lor într-un viitor mai bun.

Idei interesante la subiectul studiului nostru a lansat, în una dintre publicațiile sale, cunoscutul folclorist V. M. Gațak: «Конечно, в высшей степени рискован-

но усматривать в фольклорной интерференции на локальных территориях „модель” глобальных взаимодействий. И все же локальная диффузия фольклора, несомненно, несет в себе черты общезначимые, ибо в ней фольклор не выступает как субстанция аморфная и лишенная собственных свойств» [6, p. 47] („Bineînțeles, este cât se poate de riscant să urmărim în interferența folclorică din teritorii locale „modelul” unor interacțiuni globale, și totuși, difuziunea locală a folclorului, incontestabil, comportă în ea trăsături de o importanță generală, și asta pentru că folclorul nu apare în ea ca o substanță amorfă și lipsită de proprietățile ei specifice”).

Obiectul studiului nostru sunt legăturile reciproce și paralelele folclorice moldo-găgăuze în baza materialului basmului. Alegerea noastră a fost determinată de faptul că basmul, precum se cunoaște, este specia cea mai veche și cea mai răspândită a prozei populare artistice. În basmul popular găgăuz există multe subiecte paralele sau similare cu subiectele basmului moldovenesc. Printre acestea se numără, bunăoară, următoarele: „Un frate își salvează de zmeu surorile și frații” (AT 312), „Lupul de fier” (AT 313H), „Ivan – ureche de urs” (AT 650A), „Gigantul orbit” (AT 1135; AT 1136). Majoritatea subiectelor de acest gen au un caracter universal, fapt care se explică prin procesul de dezvoltare a folclorului la diferite popoare.

Remarcând caracterul activ al schimbului internațional de subiecte de basm, cunoscutul cercetător literar și folclorist V. M. Jirmunski scria: «До сих пор остается невыясненным, какая часть сказочного репертуара того или иного народа является международной и какая – местной, где мы имеем дело с вариантами тождественного сюжета, а где лишь с отдельным тематическим или сюжетным сходством, каковы общие географические границы распространения тождественно или отдаленно сходных сюжетов и, прежде всего, в чем заключается своеобразие переработки сюжета в различных национальных версиях и специфическое национальное содержание быта, социальных отношений и народной идеологии, которое наполняет и видоизменяет сюжетную схему» [7, p. 32] („Până acum rămâne neelucidată în repertoriul de basm al unui popor anumită parte care este internațională și cea locală, unde avem de a face cu variante de subiect identic, și unde, doar cu o similitudine tematică sau de subiect, care sunt hotarele geografice generale de răspândire a unor subiecte identice sau cu similitudini îndepărtate și, în primul rând, în ce constă originalitatea transformării subiectului în diferite versiuni naționale și conținutul specific național al vieții cotidiene, al relațiilor sociale și ideologiei populare, care umplu și modifică schema subiectului”).

Din acest punct de vedere, vom analiza unul dintre cele mai răspândite subiecte de basm – „Copiii-minune” (ICS 707). Răspândirea mondială, general-umană a acestui subiect este una incontestabilă. În indicato-

rul internațional al subiectelor de basm de I. Bolte și G. Polivka sunt menționate diferite versiuni ale acestuia la majoritatea popoarelor din Europa și Asia [1; 2-5, 8; 9; 16]. Acest subiect dezvoltă într-o manieră originală tema despre soția calomniată, drept particularitate ce face o deosebire esențială între celelalte basme, având la origini un conflict familial.

Procesul general de tranziție de la monogamie la patriarhat a avut particularitățile lui specifice la fiecare popor, ca urmare tema soției persecutate a cunoscut o dezvoltare independentă în folclorul diferitor popoare.

De exemplu, basmul turcesc „Padișahul și cele trei fete” [v. 14] spune că un padișah a ascultat pe ascuns discuția dintre trei surori. Fiecare dorea să-i devină soție și își lauda abilitățile miraculoase. Padișahul se însoară pe rând cu toate trei, dar, la urmă o preferă pe mezină. În basmul găgăuz [11, p. 63-64; 20] și în cel moldovenesc [13, p. 364-372], fiul padișahului sau împăratului se însoară cu sora mezină, și atât.

Ideea principală a basmului este afirmarea familiei-cuplu. Copiii-minune joacă un rol compozițional complex. În intrigă, aceștia apar ca o proprietate miraculoasă potențială a eroinei, care o ajută să devină aleasa fiului padișahului sau al împăratului. Ulterior, tot ei sunt eliberatorii mamei calomniate. Subiectul basmului fixează procesul foarte important de evidențiere a unei ființe umane aparte, cu lumea ei lăuntrică independentă și lupta pentru drepturile sale.

Găgăuzii au un subiect-tip principal al acestui basm [11, p. 63-64]. Acesta este compus din cinci momente, primul motiv fiind triplat. Iată schema acestuia:

I. Fiul padișahului a auzit întâmplător discuția celor trei surori lângă un izvor, unde acestea clăteau pânza de casă (pânză de bumbac): sora cea mare promitea să adune toată oastea sub coaja unei nuci, cea mijlocie – să lege cu o funie toată oastea, iar mezină – să nască niște copii-minune: un băiat cu un soare și o fetiță cu lună în frunte. Fiul padișahului se însoară cu mezină.

II. În lipsa soțului, plecat la război, soția a născut doi copii-minune. Dar o bătrână-țigancă (babă-vrăjitoare) i-a pus soției niște țânci, iar pe copii i-a încuiat într-o ladă și a lăsat-o să plutească pe râu.

III. Fiul padișahului, întors de la război, își îngroapă soția până la brâu într-o groapă săpată în mijlocul uliței, pentru ca fiecare trecător să o scuipe și să arunce în ea cu pietre.

IV. Copiii-minune au fost salvați de un morar, care i-a crescut până la vârsta de cinci ani.

V. Copiii-minune se întâlnesc cu mama, ea îi recunoaște după semnele deosebite: soarele și luna din frunte. Fiul padișahului sosește acolo și totul se clarifică. Baba este executată, iar drepturile familiale ale soției sunt restabilite.

La moldoveni, subiectul acestui basm de asemenea este alcătuit din cinci motive, totodată, primul motiv este triplat, iar al doilea și al patrulea se repetă de peste trei ori [13, p. 364-372]. Schema acestuia este următoarea:

I. Feciorul împăratului (prințul), fiind la vânătoare, a întâlnit în câmp trei fete care secerau: una promi-tea să îmbrace toată oastea cu firele toarse de pe un fus, alta – să hrănească toată curtea împăratului și oastea cu un grăunte de grâu, iar a treia – să nască doi copii-minune cu părul de aur. Prințul se însoară cu cea de-a treia.

II. În lipsa soțului, prințesa a născut doi copii-minune. Dar vrăjitoarea i-a pus pe ascuns prințesei niște țânci, iar pe copii, pe care nu i-au atins nici câinele, nici vacile, nici porcii, nici caii, i-a îngropat de ambele părți ale pragului curții castelului.

III. Prințul, întors de la război, își îngroapă soția până la piept într-o groapă săpată între ușă și antreu, și o lasă împreună cu țâncii sugari în voia sorții.

IV. Copiii-minune se transformă pe rând în copaci de nuc, în miei, în rațe și, în sfârșit, scăpând de farmecele vrăjitoarei, își recapătă chipul inițial.

V. Copiii-minune cresc, se întâlnesc cu tatăl lor, totul se clarifică. Vrăjitoarea este pedepsită, dreptatea triumfă.

Prezentăm o succintă analiză comparativă a schemelor subiectului basmului moldovenesc și celui găgăuz sub formă de tabel:

Vom mai adăuga încă un aspect la cele enumerate mai sus. La găgăuzi este specifică formula introductivă după cum urmează: „*Bir vakit varmış, bir vakit yokmuş, eer olmayaymış, sölenmeyceymiş*” [18]. Întâlnim același început și în basmul popular moldovenesc: «*А фочт одатэ ка ничодатэ, кэ де н'ар фи – ну с'ар новесту*» [13, p. 171]. Astfel, vedem că motivele similare în evoluția subiectului sunt evident mai multe, dar există și deosebiri, și acesta este un fapt legitim. Cu alte cuvinte, putem spune că, pe fundalul tradiției generale, fiecare dintre versiunile expuse mai sus are amprente specifice, reflectând organizarea socială constituită istoric.

Interpătrunderea subiectelor și motivelor de basm a fost favorizată de contactele interetnice intense, dar și de mobilitatea speciei, similitudinea structural-tipologică, caracterul apropiat al sistemelor de imagini din tradiția basmului la moldoveni și la găgăuzi.

Basmul popular moldovenesc se manifestă prin anumite personaje și, ca atare, prin chipurile protagoniștilor săi (*Făt-Frumos, Ileana-Cosânzeana, Statu-Palmă-Barbă-Cot, Muma-Pădurii* etc.), prin limbajul narațiunii, prin detaliile vieții cotidiene, în descrierea peisajului, prin reflectarea raporturilor sociale. Specificul național al basmului moldovenesc își găsește reflectare în cel găgăuz și prin numele personajelor (*Mazárik, Móti, Múrgoç, Gálboç* etc.), prin utilizarea frecventă a lexicului moldovenesc de către naratorul basmului găgăuz (*akaretlär, kúrti, mamaliga, múnti* etc.) etc. Probabil, din basmul moldovenesc au ajuns în cel găgăuz astfel de eroi ai acestuia precum *Gürgen kran* (compară Strâmbă-Lemne), *Taş falayan* (cf. Fărâmbă-Piatră/Sfarmă-Piatră), *Kuş tutan* (cf. Păsărilă). În rândul găgăuzilor sunt răspândite basme și subiecte preluate din

creația clasicului literaturii române I. Creangă: „Danil Prepeläk, „Kirikuța” etc. [17; 19].

La rândul său, basmul popular moldovenesc utilizează niște elementele ale lexicului de etimologie turcă, de exemplu: „бэжяк”¹ (de la *baca* – coș de fum), „пешкер” (de la *peşkir* – prosop). „димирлие” (de la *demirli* – măsură străveche de greutate a grâului, egală cu 21,5 kg). „ока” (de la *okka* – măsură de greutate străveche, egală cu 1 kg 225 g) [15, p. 168, 171, 399-407].

Astfel, analizând interpătrunderile reciproce și paralelele folclorice moldo-găgăuze pe baza materialului basmului, ne-am convins de legăturile strânse dintre repertoriile naționale ale celor două popoare, care sunt determinate de nivelul lor de dezvoltare istorico-cultural similar sau apropiat, de existența contactelor sociale între acestea.

Firește, legăturile reciproce se referă la mai multe specii și genuri folclorice ale moldovenilor și găgăuzilor, care necesită un studiu comparativ aprofundat.

Notă

¹ Aici și în continuare este păstrată grafia corespunzătoare sursei editoriale.

Referințe bibliografice

1. Anmerkungen zu den Kinder - und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polivka. 2. B. Leipzig: Dieterich (Teodor Weicher), 1915. 566 p.
2. Bîrlea O. Metodă de cercetare a folclorului. București: Editura pentru literatură, 1969. 326 p.
3. Bîrlea O. Mică enciclopedie a poveștilor românești. București: Editura științifică și enciclopedică, 1976. 478 p.
4. Călinescu G. Estetica basmului. București: Editura pentru literatură, 1965. 398 p.
5. Șăineanu L. Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. București: Carol Göbl, 1895. 1155 p.
6. Гацак В. М. Молдавско-руско-украинские интерференции в сказке. In: Отражение межэтнических процессов в устной прозе: [Сб. статей]. [Отв. редактор Э. В. Померанцева]. М.: Наука, 1979. 173 p.
7. Жирмунский В. М. Сравнительно-историческое изучение фольклора. Проблемы современной фольклористики: Автореферат дисс. ... доктора филологических наук. Л., 1958.
8. Зуева Т. В. Волшебная сказка. М.: Прометей, 1993. 240 p.
9. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М.: Издательство восточной литературы, 1958. 264 p.
10. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. In: Этнографическое обозрение, 1900. Т. XLIV, № 1, p. 1-89.
11. Мошков В. Наречия бессарабских гагаузов. In: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. СПб.: Б. и., 1904. Часть X. 346 p.

<i>criteriul de analiză</i>	<i>basmul găgăuz</i>	<i>basmul moldovenesc</i>
1. numărul de motive	5	5
2. numărul de motive triplate (și multiple)	1	3
3. personajele	fiul padișahului, soția acestuia (sora mezină), băiatul-soare, fetița-lună, trei surori, baba-vrăjitoare, morarul	prințul, prințesa (a treia fată), fetița și băiețelul cu părul de aur, trei fete, vrăjitoarea, slugile
4. locul întâlnirii cu cele trei fete	izvorul	câmpul de grâu
5. capacitatea miraculoasă a fetelor	a) oastea – sub o coajă de nucă b) oastea – legată cu o funie c) copiii-minune	a) cu fire toarse – să îmbrace toată oastea și curtea b) cu un grăunte – să hrănească toată curtea și oastea c) copiii-minune
6. schimbul	țânci	țânci
7. soarta copiilor-minune	în ladă, râul, morarul până la cinci ani, întâlnirea cu mama	sunt îngropați în pământ, transformarea în copaci de nuc, în miei, în rațe, recăpătarea chipului omenesc, întâlnirea cu tata
8. pedepsirea vrăjitoarei	este legată de cozile a doi cai care o rup în bucăți	șapte mânji o rup în bucăți
9. pedepsirea soției fiului padișahului sau a prințesei	îngroparea în pământ până la brâu, un scuipat și o piatră de la fiecare trecător	îngroparea între copaci în pridvor, până la piept

12. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех частях. Издание подготовили Л. Г. Барг и Н. В. Новиков. М.: Наука, 1985.

13. Повешть фантастиче. Алк., артик. ынтр. ши комент. де Гр. Г. Ботезату. Кишинэу: Штиинца, 1976. 408 п.

14. Турецкие сказки. Сост., перевод, вступ. ст. и примеч. И. В. Стеблевой. М.: Наука, 1986. 397 п.

15. Фолклор дин Бужък. Алк.: Г. Г. Ботезату, И. В. Буруянэ, Н. М. Бэешу ш.а. Кишинэу: Карта Молдовеняскэ, 1982. 430 п.

16. Хэмлет Т. Ю. Сюжет волшебной сказки *Чудесные дети* [СУС 707; АТУ 707] в сравнительно-типологическом освещении: Дисс. ... кандидата филологических наук. М., 2014. 226 п.

Lucrări manuscrise

17. Danil Prepelák. Inf. I. N. Cristov, 81 ani. 1996, s. Avdarma, r. Comrat, Găgăuzia, RM. Înscriere V. I. Sîrf. AA.

18. Dădunun kızı hem babunun kızı. Inf. M. N. Meradji, 63 ani. 1996, s. Beșghioz, r. Ceadâr-Lunga, Găgăuzia, RM. Înscriere E. Bratan. AA.

19. Kirikuța. Inf. I. N. Cristov, 81 ani. 1996, s. Avdarma, r. Comrat, Găgăuzia, RM. Înscriere V. I. Sîrf. AA.

20. Сыыртмажын кызлары. Inf. E. G. Topalova, 67 ani. 1991, s. Kotlovina, r. Reni, reg. Odesa, Ucraina. Înscriere M. A. Durbailo. SEG.

Referințe bibliografice

1. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polivka. 2. B. Leipzig: Dieterich (Theodor Weicher), 1915. 566 p.

2. Bîrlea O. Metodă de cercetare a folclorului. București: Editura pentru literatură, 1969. 326 p.

3. Bîrlea O. Mică enciclopedie a poveștilor românești.

București: Editura științifică și enciclopedică, 1976. 478 p.

4. Călinescu G. Estetica basmului. București: Editura pentru literatură, 1965. 398 p.

5. Șăineanu L. Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. București: Carol Göbl, 1895. 1155 p.

6. Gatsak V. M. Moldavsko-russko-ukrainskie interferentsii v skazke In: Otrazhenie mezhetnicheskikh protsessov v ustnoy proze. Otv. redaktor E. V. Pomerantseva. M.: Nauka, 1979. 173 p.

7. Zhirmunskiy V. M. Sravnitel'no-istoricheskoe izuchenie fol'klora. Problemy sovremennoy fol'kloristiki: Avtoref. diss. ... dokt. filol. nauk. L., 1958.

8. Zueva T. V. Volshebnyaya skazka. M.: Prometey, 1993. 240 p.

9. Meletinskiy E. M. Geroy volshebnoy skazki. Proiskhozhdenie obraza. M.: Izdatel'stvo vostochnoy literatury, 1958. 264 p.

10. Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uezda. Etnograficheskie ocherki i materialy. In: Etnograficheskoe obozrenie, 1900. T. XLIV, № 1, p. 1-89.

11. Moshkov V. Narechiya bessarabskikh gagauzov. In: Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izd. V. Radlovym. Sankt-Peterburg: B. i., 1904. Chast' X. 346 p.

12. Narodnye russkie skazki A. N. Afanasyeva. V trekh chastyakh. Izдание podgotovili L. G. Barag i N. V. Novikov. M.: Nauka, 1985.

13. Poveshť fantastiche. Alk., artik. yntr. shi koment. de Gr. G. Botezatu. Kishineu: Shtiintsa, 1976. 408 p.

14. Turetskie skazki. Sost., perevod, vstup. st. i primch. I. V. Steblevoy. M.: Nauka, 1986. 397 p.

15. Folklor din Bužyak. Alk.: G. G. Botezatu, I. V. Buruyane, N. M. Beeshu sh. a. Kishineu: Kartya Moldovenyaske, 1982. 430 p.

16. Khemlet T. Yu. Syuzhet volshebnoy skazki Chudesnye deti [SUS 707; АТУ 707] v sravnitel'no-tipologi-

cheskom osveshchenii: Diss. ... kandidata filologicheskikh nauk. M., 2014. 226 p.

Lucrări manuscrise

17. Danil Prepeläk. Inf. I. N. Cristov, 81 ani. 1996, s. Avdarma, r. Comrat, Găgăuzia, RM. Înscriere V. I. Sîrf. AA.

18. Dădunun kızı hem babunun kızı. Inf. M. N. Meradji, 63 ani. 1996, s. Beşghioz, r. Ceadâr-Lunga, Găgăuzia, RM. Înscriere E. Bratan. AA.

19. Kirikuşa. Inf. I. N. Cristov, 81 ani. 1996, s. Avdarma, r. Comrat, Găgăuzia, RM. Înscriere V. I. Sîrf. AA.

20. Сыртмажын кызлары. Inf. E. G. Topalova, 67 ani. 1991, s. Kotlovina, r. Reni, reg. Odesa, Ucraina. Înscriere M. A. Durbailo. SEG.

Abrevieri

AA – Arhiva autorului.

AT = ATU – The types of folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC 3). Translated and Enlarged by Stith Thompson. Second Revision. FFC 184. Helsinki: Suomalainen Tie-

deakademia, 1964 (1973). 588 p.

RM – Republica Moldova.

ICS = СУС – Indicatorul Comparativ al Subiectelor = Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Баран, К. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 442 p. SEG – Arhiva sectorului *Etnologia găgăuzilor*. IPC.

Vitali Sîrf (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei.

Виталий Сырф (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Vitaly Syrf (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: vsirf.64@gmail.com

Iulia BEJAN-VOLC

CUNOAȘTEREA REALITĂȚII RURALE: DIMENSIUNI MULTIASPECTUALE

Rezumat

Cunoașterea realității rurale: dimensiuni multiaspectuale

Cunoașterea științifică a realității rurale constituie o învățare adecvată a lumii sociale și explică un fenomen sociocultural raportat la paradigmele-experiență, explicare și înțelegere, care înseamnă comportament, acțiune, credință, valoare, schimbare.

Cuvinte-cheie: societate rurală, valori tradiționale, cercetare multiaspectuală.

Резюме

Научное познание сельской реальности: мультиаспектные измерения

Научное познание сельской реальности означает адекватное восприятие социального мира, объясняет социально-культурный феномен, относящийся к таким парадигмам, как опыт, пояснение, понимание, которые означают поведение, действие, веру, ценность, изменение.

Ключевые слова: сельское общество, традиционные ценности, многоаспектное исследование.

Summary

Scientific cognition of the rural reality: multiaspectual dimensions

Scientific cognition of the rural realities implies an adequate perception of the social world and explains some

sociocultural phenomena of the following paradigm – experience, explanation, and understanding – which means behaviour, action, faith, value, change.

Key words: rural society, traditional values, manifold research.

Istoria omenirii spune multe despre străduința vestiților savanți filosofi, teologi, sociologi, pedagogi și psihologi, etnologi și antropologi ș.a. Ei au aspirat să găsească drumul care poate aduce în sufletele oamenilor mai multă lumină și înțelegere ce pot contribui la educarea și răspândirea omenescului în toate timpurile, ei au argumentat teza că nici un om nu trebuie exclus sau îndepărtat de îndeletnicirile înțelepciunii și de cultivarea sufletului său. În contextul dat, pentru cunoașterea realității rurale este necesar să punem în circuitul științific un sumar de noțiuni și definiții în scopul unei analize multidisciplinare a subiectului investigat.

Prin urmare, revenim la teza savantului antropolog francez Claude Levi-Strauss, care ne învață că „etnografia, etnologia și antropologia sunt considerate uneori ca reprezentând trei niveluri complementare, dar relativ distincte de analiză și discurs, mergând de la descrierea etnografică... până la studiul „antropologic” al omului în general” [6, p. 49]. Așadar, antropologia (gândirea antropologică – Iu. B.-V.) poate fi definită ca un discurs despre unitatea Omului în diversitatea apartenențelor sale biologice, sociale și culturale [7, p. 9]. În această ordine de idei, sintagma aristotelică *zoon politicon* a făcut

întradevăr carieră în istoria gândirii umane. Pentru autorul ei, omul este în măsură să-și depășească individualitatea într-o comunitate socială (rurală – Iu. B.-V.) în vederea atingerii Binelui suprem... De altfel, menționăm că Aristotel este filosoful care a elaborat unul dintre primele proiecte de antropologie. Pentru mulți savanți din diverse domenii, *antropologia este filosofia omului, un grup al științelor umane, că antropologia și sociologia sunt științe ale comunicației, că antropologia relatează datele generale și esențiale ale omului și ale destinului său, că această știință urmărește să ofere o imagine completă și sistematică asupra umanității etc.*

Antropologia examinează, alături de aspectele economice, politice etc., și cele etice, estetice și relațional-comportamentale, studiază diverse forme ale vieții cotidiene din comunitățile rurale, care se măsoară prin relațiile dintre indivizi și grupe sociale, atitudinile și comportamentele dintre genuri (femei, bărbați), astfel apropiindu-ne de o știință relativ nouă (dar cu rădăcini vechi) – genderologia (*știința genurilor*). Cunoașterea științifică nu identifică un obiect de studiu mai delicat decât omul. *Toate dificultățile pe care le înfruntă domeniile științifice provin din faptul că subiectul cercetat împărtășește în esență aceleași condiții existențiale ca și obiectul de studiu.* Altfel spus, atât obiectul cât și subiectul sunt tot oameni de diferite genuri. Deci, are loc un proces de autocunoaștere a omului de către om, care constă în posibilitatea subiectului de a comunica și a se adresa obiectului prin cuvinte – o caracteristică a culturii prin limbaj. Aceasta reprezintă elementul comportamental gender în schimbare, abordarea sincronică și diacronică a fenomenelor socioculturale ale satului, a realității rurale în transformare, ce evidențiază o caracteristică importantă a omului socializat și constituie un imperativ al timpului. Formularea definițiilor și cercetarea obiectului și subiectului preconizate de noi sunt specifice sociologiei gender, antropologiei sociale și culturale, etnologiei, psihologiei sociale etc. Definițiile clasice ale acestor domenii sunt formulate de savanți cu renume în știința universală.

Astfel, știința cunoașterii globale a omului este, după Claude Levi-Strauss, antropologia socială – știința care se ocupă cu originea, dezvoltarea și schimbarea omului. Antropologia socială studiază instituțiile sociale și valorile unui popor, modul în care acesta interacționează. Natura umană, societatea și cultura sunt raportate la antropologia culturală, care cercetează cultura ca fenomen autonom, diferit de social și biologic, istoria și difuziunea culturilor și psihologia personalităților culturale.

Pentru cunoașterea științifică, antropologia socială vede în cultură o caracteristică a grupului social (rural, în cazul nostru), a genului social, care direct apropie fenomenul cultural de dimensiunea socialului, apropiind obiectul de studiu al antropologiei sociale de cel al antropologiei culturale și de sociologia gender rural. Printre subiectele de cercetare ale antropologiei sociale și

culturale enumerăm tipologia relațiilor sociale și practicile cotidiene, funcționarea simbolurilor sociale și culturale rurale, caracteristica instituțiilor administrative, de cultură și educație etc. Odată cu apariția disciplinelor legate structural prin dimensiunea de timp și spațiu, unele discipline ca filosofia socială, sociologia gender, antropologia socială și culturală, etnologia, psihologia socială etc. sunt supuse dezvoltării teoriei evoluționiste a societății (rurale, în cazul nostru). În prezent comunitățile rurale atrag atenția specialiștilor din diverse domenii socioumane. Pentru susținerea acestei teze este necesar de a avea material (date) empiric din științele generalului. Sociologia, etnologia, antropologia, psihologia au nevoie de date despre comportamentul uman, tendințele comunităților rurale către schimbarea socio-culturală. Analiza sociologică empirică pune în evidență rolul contextului obiectiv al realității rurale în explicarea fenomenelor sociale și culturale, a dimensiunilor de rol și schimbare a comportamentului individual și colectiv, în scopul de a determina nivelul subiectului uman – acesta fiind autor al vieții socioculturale rurale.

Așadar, comunitatea rurală, privită ca un set de norme și definiții ale situațiilor create, determină întreaga viață socioculturală în schimbare. Prin urmare, analiza etnometodologilor constituie modul în care oamenii pot fi de acord că există anumite situații ca reguli, ca definiții comune, ca norme și valori. Astfel apare *paradigma – conștiința colectivă* care nu constituie un factor activ în dinamică, având numai funcții de justificare și explicative. Prin urmare, analiza are loc între condiții și comportament, dintre cauze și efecte, ce dau răspuns la întrebările: De ce? și Cum?

Nivelul de cunoaștere și strategiile de schimbare a satului contemporan constituie modalități de organizare, noi tehnologii, procese, modificări alternative substanțiale. Conform celor relatate, ținem cont că într-o știință conceptele pot îndeplini *trei funcții principale: funcția taxonomică, care nu se reduce la operația strictă de clasificare, funcția explicativă și funcția de sinteză logico-istorică.* Astfel, istoria antropologiei sociale și culturale constituie istoria teoriilor despre societate și cultură. O divizare de păreri ale savanților a persistat și după apariția antropologiei în filosofia socială și culturală ca direcții științifice de cercetare. Însă nu este necesar să ținem cont întotdeauna de atitudini diferite de ceea ce este socialul și culturalul în schimbare, ci să avem atitudini diferite față de felul cum trebuie acestea abordate, cercetate și prezentate. Este știut că fenomenele sociale și culturale sunt specific umane, întrucât omul este prin excelență o știință socială. Astfel, nici un grup uman, nici un individ nu poate fi privat de atingerea cu fenomenul cultură. O parte însemnată a cercetărilor sociologice, antropologice și etnologice sunt orientate spre aflarea căilor, mijloacelor și mecanismelor de învățare a culturii de către individ în ocuparea locului și rolului în societate, în scopul schimbărilor și a modernizării societății rurale din prezent. Procesul de

formare a personalității omului din mediul rural este direct raportat la caracterul social al culturii și parțial a celei tradiționale în schimbare. O justificare a *conceptului dimensiunii de rol și schimbare* a genului social cere o precizare a caracteristicilor și conținutului acestor paradigme științifice. Prin urmare, constatăm că noile condiții de viață schimbă în permanență orientările populației rurale, pun amprente noi în relațiile dintre membrii comunității, schimbă tonul emoțional și motivele comportamentului individual, determină o orientare activă persistentă și selectivă a organismului, care se exprimă printr-o multitudine de forme ale conduitei acestuia. Modelul comportamental și stilul de viață al omului de la sat, format de obișnuințe și reacții, constituie unul dintre răspunsuri la toate procesele ce au loc în societatea rurală. În această ordine de idei, datoria, responsabilitatea și drepturile fiecărui cetățean stabilesc flexibilitatea schimbărilor de necesități și posibilități în raport cu condițiile de trai. Deci, calificativul de responsabilitate stă la baza proceselor de reformare a vieții socioculturale rurale și inițiază toate capacitățile fizice și intelectuale ale membrilor comunității de a se orienta și a reacționa rapid la condițiile noi de schimbare.

Cunoaștem că satul moldovenesc constituie o unitate organică, unde în toate timpurile a fost necesară respectarea normelor sociale și spirituale de viață. Structurile economice formează necesitățile de a realiza condiții materiale ale sătenilor, activitatea acestora, depusă pentru atingerea scopurilor, au condiționat apariția necesităților, cerințelor, le-au format convingeri și dorințe spre a fi realizate. Astfel, satul se prezintă într-o ipostază biologică și social-geografică. El demonstrează un fenomen de conștiință socioculturală concretizată în ideea de neam, rudenie, prietenie, vecinătate etc., care leagă orice membru de un singur strămoș ce reglementează raporturile între membrii societății rurale. Prin urmare, satul are legitățile sale: cerințele pământului, nevoile vieții și aspectele muncii, credințele și tot ce i-a rămas din bătrâni – toate acestea sunt țesute într-o formă original-spirituală și într-o structură socioculturală în schimbare. Multe manifestări spirituale de la sat pot fi cercetate și descrise, înțelese și explicate dacă se pornește de la ilustrarea lor reală prin anumite manifestări, obiecte, materiale concrete, care intră cu rol activ în explicarea proceselor, fenomenelor veridice ce au loc în societate. De cele mai multe ori, ele constituie unele puncte de plecare în cercetările științifice care studiază viața socială sătească și creează posibilități obiective pentru o analiză mai profundă a multor aspecte nebanuite ale acestei vieți [3, p. 10]. Satul, trăind de secole după anumite legități, tradiții nescrise, a format la membrii săi (bărbați, femei, copii) anumite deprinderi, atitudini, convingeri, credințe etc. *Rolul hotărâtor în acest proces sociopsihologic de autorealizare și transmitere din generație în generație le revine mai mult sătencilor-îndrumătoare prudente a vieților omenești*. Contribuția sătencei la conservarea, salvarea moștenirii rurale de secole și

transmiterea prin generații este un moment oportun și de mare valoare.

Deci, satul a fost și va rămâne vectorul normelor de viață socioculturală și economică. E școala unde fiecare învață a munci și a trăi. Satul este mediul de însușire a bunei conduite, este moștenitorul tezaurului național și al tradițiilor strămoșești. Valorile se nasc la sat, tot de acolo vine veșnicia – toate fiind țesute într-o viață a sătencei. Între relațiile dintre „frumos-bine-femeie” există o legătură obiectivă, un instinct înnăscut, o universalitate a artei populare, o originalitate a tipului creator, un sentiment profund și specific spiritualității umane, ce demonstrează în permanență propria viziune a sătencei asupra vieții sale. Frumosul ca o categorie superioară în contextul umanității elucidează binele prin faptele femeii. Îndeplinirea unui lucru: alegerea covorului, țesutul prosoapelor, păretarelor și *lătorelelor*, brodatul *iilor* și al *cămășilor* naționale – confecționarea diferitor obiecte de mâna sătencei este o creație fărănească ajunsă în modern, o afirmație a unui crez moral și spiritual al femeii.

Frumosul și Binele (categoriile etico-estetice) în conceptul de viață al femeilor de la sate constituie un tot întreg, nedespărțit. Autenticul, în mentalitatea sătencei, se găsește la polul opus. Acesta are o contribuție specială în viața rurală: năzuiește să unifice, să ordoneze obiectele, materialele haotice ale naturii, să formeze un sistem închis și armonios – o realitate empirică. O viață de femeie este o trecere prin lume, prin frumusețea ei. Este un adevăr că unele femei trec acest drum fără a observa adevăratele valori. Altele însă le observă, le mângâie, le dădăcesc, le înmulțesc, asigurându-și, prin aceasta, amintirea, dragostea și respectul față de valorile create de mâinile lor.

Casa, gospodăria și pământul pentru săteancă sunt tot sensul existenței sale. Spre exemplu, Casa Mare reprezintă întru tot chipul sătencei, dăruirea ei. Confecționarea și procurarea fiecărui obiect și raporturile dintre acestea determină viața sătencei în toată amploarea sa. Gospodăria implică săteanca nu numai într-un cadru material de creare a valorilor materiale, prin muncă și amintirea permanentă de strămoși, dar formează un complex tainic de norme morale și spirituale tradiționale. Rolul și locul femeii rurale este bine determinat prin valorile de: „draniță”, „la păretar”, „iconar”, „la ghil”, „șezătoare” etc.

Investigațiile etnosociologice ne demonstrează că valorile materiale, morale și spirituale se schimbă ca și timpurile. Este bine văzut că luciditatea sătencei, spiritul ei critic, bunul simț, sentimentul de actualitate și schimbare îi permit să reacționeze de multe ori „din mers” pentru a salva situația. În prezent aceste calități sunt nepus de necesare. Prin dorința și insistența sătencei se va schimba din interior familia tânără, cerințele timpului vor schimba-o pe ea însăși. Așadar, formula moral-spirituală „omenie-bunăătate-frumusețe” se suprapune cu noțiunile de: femeie, mamă, familie.

Societatea moldovenească trece printr-o mare

criză social-morală, economică și politică. Dereglările sociopsihologice stimulează comportamentul și orientările sătencei. Frica pentru ziua de mâine, pentru soarta copiilor, pentru situația familiei și pentru sine a pus săteanca pe gânduri. După aprecierile femeilor rurale, „s-a creat o situație de înstrăinare a satului de oameni și a omului de către om. Furtul și Minciuna stau în capul mesei. Dezmățul și Fărădelegea au devenit frați de sânge”. Decalajul dintre năzuințele firești ale femeilor rurale și realitate este evident. Sătencele simt tot mai mult necesitatea spre o unitate organică între două maxime ce nu se măsoară în timp și nu țin de spațiu: *Frumosul va salva lumea și Binele va ocroti omul*. Aceste formule se cer însușite în fiecare casă a Republicii Moldova, de fiecare familie, de fiecare dintre noi. Rezultatele investigațiilor etnosociologice, efectuate pe parcursul deceniilor, se suprapun cugetărilor umane ce ne îndeamnă să le însușim și să le învățăm în viața de toate zilele unul de la altul, fără invidie și răutate. Aceste forme de apreciere a Binelui sunt: ajutor, milostenie, bunăvoință și blândete, ospitalitate, uitare și iertare, datoria de a mângâia, recunoștință, solidaritate și unire, egalitate, politețe.

Luată jugul meu asupra voastră, ne îndeamnă Iisus Hristos, și învățați-vă de la mine, căci jugul meu e bun și povara mea este ușoară. Ce adevăr includ cuvintele lui Kant! Privește pe aproapele tău egal cu tine și abține-te de a-l face unealtă pentru atingerea scopurilor tale egoiste [2, p. 11]. Respectul și recunoștința sunt valori moștenite de la strămoși. Aceste calități stimulează valorile de Frumos și Bine. Recunoștința, după H. Balzac, este memoria inimii. Aceste calități deapănă lucrurile frumoase și bune într-un ghem care mai apoi, fir după fir, se împrăstie în lume pentru a ne face fericiți. Specificul acestui popor, simțul frumosului și al binelui, prin dragostea lui de muncă și dorința de ospitalitate, se conturează în spațiul universal. Spiritul frumosului, în cultura noastră, este funcțional în tot sensul superior al cuvântului. Acesta, micșorându-și arealul, ne va face săraci și mărginiți, ne va duce vestea proastă în milenii. Va fi un mare păcat dacă va pleca Frumosul și Binele din sufletele noastre, din Casa Mare (care se lasă în schimbare) a întâlnirilor și bucuriilor. Știm bine că din cumiștenia acestui pământ a izbucnit totdeauna atât de liniștit și impunător forța de Bine și Frumos, care și-a lăsat semnul creator în arta populară – sufletul blând și răbdător al acestui popor. Autoarea, în spatele acestor noțiuni de Frumos și Bine, vede și simte Legea Schimbării și a Fericirii. Taina acestor legi e ascunsă în lumea oamenilor de la sate. Ei sunt necăjiți, dar au vigoare, vitalitate, împăcare și putere de convingere a suferințelor.

În această ordine de idei, abordarea noțiunii de Fericire este o lege a omenirii, care își ia începutul din valorile de Frumos și Bine, mult pretențioase și puțin definite. În comunitățile rurale, valorificarea noțiunii de Fericire începe de la femeie, mamă și bunică. De la ea începe dimineața senină (chiar dacă nu-i), prin ea pe fiecare îl trimite luna la culcare – chiar dacă pe ea n-o

prinde somnul. Instinctul de a face Frumos și Bine, de a fi fericiți, a dat naștere unei științe umane veșnice despre aceste noțiuni – știința genurilor-genderologia, care va exista cât va exista omenirea. Totul ce știm noi, fiecare, este, în primul rând, prin opera de viață a femeii și celei de la sate cu adevărat. Viața noastră, prin intermediul sătencei, constituie o valoare, iar străduința ei de milenii, de a crea și a păstra tot ce este bun și frumos, ține de o taină a sătencei. Valorile, ca să devină social-culturale, trebuie să depășească nevoile strict individuale, pentru a satisface nevoile colective, acestea fiind determinative ce includ fenomenul de schimbare-succes. Valorile universale nu au un caracter absolut, ci istoric foarte precis, fiind legate organic de societatea rurală. Unele valori sunt numai pentru comunitate, altele privesc alte popoare și chiar omenirea întreagă. Valorile materiale devin existențiale, valorile spirituale rămân strict funcționale nu numai în realitate, dar și în mintea oamenilor... Succesul este un model de laudă a sătencei, este o tendință a acesteia spre a se afirma deplin. Succesul individual este o formă de manifestare generală a omului ce constituie o reușită a colectivului, a poporului, a țării, a culturii, a civilizației, a umanității [9, p. 67]. Așadar, cultura materială și spirituală au fost totdeauna și rămân lângă glie, iar Frumosul și Binele includ toate procesele de renaștere și transmitere a acestui tezaur fără de preț. În contextul dat, săteanca, ca personalitate în crearea de Frumos și Bine, se află în ipostaza sa de subiect al istoriei – *prin ea, femeie, Ia a ajuns în vârful piramidei culturale universale*.

Cercetătorii din științele socioumane abordează problemele de cercetare din perspective teoretice și metodologice diferite, folosind paradigme de cercetare – acestea generează și fundamentează alegerea problemei de cercetare, formularea întrebărilor și obiectivelor și alegerea ipotezei științifice, a strategiei de cercetare. În contextul dat, este necesar să ne amintim de savantul englez Karl Popper, care a argumentat că observațiile (participative – Iu. B.-V.) sunt întotdeauna selective și că ele au loc într-un cadru strategic de referință sau într-un orizont de așteptări. Cele relatate denotă că *înțelegerea obiectivă*, trecută prin observații participative, trebuie să fie scopul ultim al științelor umaniste.

După savantul german Heidigger, *înțelegerea* trebuie surprinsă de oamenii obișnuiți, iar sociologia, după Max Weber, este o știință care încearcă să atingă *înțelegerea interpretativă* a acțiunii sociale, pentru a distinge astfel o explicație causală a cursului și efectelor sale. Acțiunea însă (diferențiat de acțiunea socială) se referă la toate compartimentele umane atunci când individul (actorul social, informatorul) denotă un *înțeles subiectiv*. Subliniem că *Max Weber a distins între patru moduri de înțelegere: două moduri generale – rațională și empatică sau apreciativă și înțelegere directă și motivațională*. Unii savanți consideră *înțelesurile și interpretările* pe care le conferă oamenii acțiunilor lor și situațiilor drept trăsătură particulară a fenomenelor multiaspectuale și că realitatea socială constă din „obiecte culturale și instituții

sociale în care ne-am născut cu toții, în care trebuie să ne găsim un rost și cu care trebuie să ajungem în acord...”, că înțelegerea motivelor acțiunii unei persoane depinde de intuiția particulară, incontrollabilă și neverificabilă a observatorului sau se referă la sistemul său personal de valori. Pentru a argumenta unele aspecte ale cercetării temei revenim la termenul de „etnometodologie”, care se referă la metodele pe care oamenii le folosesc pentru a crea și menține un sentiment al ordinii și inteligibilității în viețile lor cotidiene, este modul de gândire folosit de actorii sociali/informatori ai societății, pentru a *înțelege, gestiona și reacționa la circumstanțele în care se regădesc*, dat fiind că etnometodologia concentrează atenția asupra activităților obișnuite, cotidiene, practice etc.

Etnometodologul *nu trebuie să fie preocupat* de oferirea unor explicații cauzale ale acțiunilor observabile regulate, repetitive, care respectă un tipar, printr-o analiză a punctului de vedere al actorului social. El este interesat de felul în care membrii societății rurale *ajung să vadă, să descrie și să explice* ordinea din lumea în care trăiesc. În știință cunoaștem o schemă de dezvoltare cu trei faze. Ea identifică un fenomen sau o gamă de fenomene, construiește explicații ale acestuia și testează empiric aceste explicații. În cazul acesta, esența se află în mișcarea continuă a diverselor etape, de la fenomene la structurile care le generează, la domeniile realității rurale, fiind experiențele, evenimentele și mecanismele. Perspectiva asupra realității rurale, care se bazează pe ceea ce poate fi perceput cu ajutorul simțurilor, devine unul dintre domeniile realității care produc diverse evenimente susținute și de un limbaj, acesta fiind mediul universal de înțelegere și interpretare – condiții ontologice ale umanității. Prin urmare, cunoașterea realității socioculturale a satului moldovenesc se raportează la hermeneutica filosofică, ca fiind una ontologică, și se referă la condițiile fundamentale ce stau la baza modurilor de înțelegere, ele fiind științifice sau cotidiene. Cele relatate constituie o abordare contemporană a teoriilor socioculturale în metodologie, confirmată de savanți, se bazează pe hermeneutică, fenomenologie, etnometodologie și texte interpretative – toate constituind teoria structurării, elaborată de savantul englez Antony Giddens, avansată sub următoarele niveluri: 1) elucidarea hermeneutică a cadrelor de semnificație; 2) investigarea contextului și formei conștiinței practice; 3) identificarea granițelor potențialului de cunoaștere; 4) specificarea aranjamentelor instituționale.

În cele din urmă, Giddens a oferit și unele direcții pentru orientarea cunoașterii sociale, care constituie o cercetare antropologică sau etnografică, datorită dublei hermeneutici [5, p. 32]. Prin urmare, experiența femeilor diferă în mod sistematic de cea a bărbaților. Atunci când această experiență se presupune că este independentă de gen – când această experiență masculină este

considerată a reprezenta întreaga experiență umană – teoriile, conceptele, metodologiile, scopurile oricărei cercetări și concluziile științifice derivate din această experiență distorsionează viața socială umană și gândirea umană [4, p. 221]. În prezent urmărim un fenomen-decalaj, când în condițiile noilor transformări socioculturale, politice și economice, o parte din membrii comunității rurale, datorită unei conștientizări neadecvate a proceselor istorice obiective, nu găsesc motivații suficiente de puternice, pe de o parte, iar în genere nu sunt create condiții favorabile în baza cărora să se integreze activ în fluxul cerințelor contemporane. Este necesar ca și savanții din științele socioumane, prin lucrările publicate, să cultive pasiunea, spiritul de dăruire față de nou, de aprofundare a responsabilității, stimulând critic și autocritic climatul democratic în care și realitatea rurală să fie analizată științific. În concluzie menționăm că experiența umană diferă în funcție de tipurile de activități și relații socioumane în care oamenii de la sate se angajează. Așadar, cunoașterea realității rurale constituie un concept-cheie, o recunoaștere că cercetătorii, actorii sociali/informatorii produc și reproduc lumea/realitatea rurală prin experiență explicație și înțelegere, relevante pentru diverse dimensiuni multiaspectuale.

Referințe bibliografice

1. Bejan-Volc Iu. Femeile din comunitățile rurale. Tendințe și afirmări. Chișinău: Rotaprint, 2000. 157 p.
2. Badina O. Cercetarea sociologică concretă. Tradiții românești. București: Editura Politică, 1966. 189 p.
3. Blaga L. Tipologia culturii. București: Editura pentru literatură universală, 1969. 403 p.
4. Blaike N. Modele ale cercetării sociale. Cluj-Napoca: CA Publishing, 2010. 328 p.
5. Iluț P. Psihologie socială și sociopsihologie. Iași: Polirom, 2009. 642 p.
6. Levi-Strauss Cl. Antropologia structurală. București: Editura Politică, 1978. 486 p.
7. Mihailescu V. Antropologie. Cinci introduceri. Iași: Polirom, 2007. 376 p.
8. Materiale de teren. Anii 2011–2015.
9. Ralea M., Hariton T. Sociologia Succesului. București: Editura Științifică, 1962. 568 p.

Iulia Bejan-Volc (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în sociologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Юлия Бежан-Волк (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат социологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

Iulia Bejan-Volk (Chisinau, Republic of Moldova). Habilitation in Sociology, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Ecaterina OPREA

ȚIGANII ȘI TĂTARIILE CU STATUT DE DEPENDENȚĂ DIN ȚARA MOLDOVEI ÎN SECOLELE XIV-XV: IZVOARE ȘI ISTORIOGRAFIE

Rezumat

**Țigani și tătarii cu statut de dependență din
Țara Moldovei în secolele XIV-XV:
izvoare și istoriografie**

Singurele comunități etnice înrobite din Țara Moldovei în secolele XIV-XV au fost țigani și tătarii, întrucât sunt documente care demonstrează acest fapt. Doar într-un singur document sunt menționați robii bulgari. Problema apariției țiganilor și tătarilor în Moldova medievală este încă disputată în istoriografiile națională și străină. De asemenea, este disputată problema înrobirii acestora. Totuși, mulți cercetători mai menționează că problema robilor țigani nu este într-atât de studiată în prezent, pentru că sunt puține surse despre istoria lor în ansamblu. Studiul prezintă în mod generalizat primele surse documentare și narative despre aceste două etnii din Moldova medievală și controversele istoriografice în jurul lor.

Cuvinte-cheie: țigani, tătarii, robie, comunități etnice, izvoare, istoriografie.

Резюме

**Порабощение цыган и татар в Молдавском
княжестве на протяжении XIV-XV веков:
источники и историография**

Единственными поработанными этническими сообществами в Молдавском княжестве XIV-XV веков являлись цыгане и татары, о чем свидетельствует ряд документов того времени. И лишь в одном документе упоминаются рабы-болгары. До сих пор малоизученной, как в молдавской, так и в зарубежной историографии, остается тема появления цыган в средневековой Молдове. Вопрос их поработки остается открытым. Многие исследователи отмечают, что тема рабов-цыган слабо изучена, поскольку в документах и других письменных источниках цыгане практически не упоминаются. В данном исследовании в общем плане представлены данные из первых документальных и повествовательных источников об этих двух этносах в средневековой Молдове, а также полемика вокруг них.

Ключевые слова: цыгане, татары, рабство, этнические сообщества, источники, историография.

Summary

**The enslavement of the Gypsies and the Tatars in the
Moldavian principality during of XIV-XV centuries:
Sources and historiography**

The only enslaved ethnic communities from the Principality of Moldavia in the XIV-XV centuries were the Gypsies and the Tartars since there are documents that prove this. The Bulgarian slaves are mentioned just in one document. The problem of the appearance of gypsies and tartars in medieval Moldova is still disputed in national and foreign historiographies. The issue of their enslavement is also disputed. However, many researchers also mention that the problem of Gypsy slaves is not so studied nowadays, because there are few sources about their history as a whole. The study generally presents the first documentary and narrative sources about these two ethnicities in medieval Moldova and the controversies in historiography about them.

Key words: gypsies, tartars, slavery, ethnic communities, sources, historiography.

Țara Moldovei, de la fondarea ei, era locuită de diferite etnii. Majoritatea populației o formau românii. Țăranii români au devenit treptat dependenți, căpătând statutul de șerbi, numiți *vecini* în Țara Moldovei. Înșerbirea lor era instrumentată de boieri și mănăstiri și susținută de domnie. Crearea domeniului feudal a necesitat forță de muncă ieftină, iar stăpânii de sate recurgeau la veciniri forțate, foarte frecvente în secolul al XVII-lea.

Unele comunități etnice (țigani¹ și tătarii) din Țara Moldovei, de asemenea, erau dependente social și personal. Statutul de dependență specific acestora era *robia*, care se deosebește de *șerbie*. Șerbii erau dependenți în primul rând de pământul pe care stăteau, iar specificul robiei era dependența personală de stăpân.

În studiul de față urmează să acordăm atenție primelor mențiuni și istoriografiei despre țigani și tătarii din Țara Moldovei în secolele XIV-XV.

Izvoarele ce atestă existența comunităților etnice dependente din Țara Moldovei

Sursele principale ce atestă comunitățile etnice dependente din Țara Moldovei în secolele XIV-XV sunt cele documentare. Conform surselor din colecțiile de documente „Documenta Romaniae Historica, seria A”. „Moldova și Documente privind Istoria României, seria A. Moldova”, în calitate de comunități etnice cu statut de dependență socială și personală au fost remarcate *tătarii*

și țigani și doar într-un document sunt menționați *bulgarii* cu statut de dependență.

În spațiul românesc, țiganii sunt menționați pentru prima dată în Țara Românească în documentul din 1385, în care Dan I (cca 1385–1386) întărește și dă mănăstirii Tismana 40 sălașe de țigani care au aparținut Mănăstirii Vodița, prin dania lui Vladislav I (1371–1377). Mănăstirea Vodița a fost ctitorită de Vladislav I între 1370–1371 [2, p. 21]. A doua întărire de țigani în Țara Românească este făcută Mănăstirii Tismana în 1387, provenind din dania domnească a lui Vlaicu Vodă (1364–1377) [10, p. 328].

Prima danie de țigani, documentată de cancelaria Țării Moldovei, este făcută de Alexandru cel Bun (1400–1432) în 1428 Mănăstirii Bistrița, acesteia acordându-i-se 31 sălașe de țigani [5, p. 109-110]. Aceleiași mănăstiri îi sunt cedate și 12 bordeie de tătari.

Primul document din Țara Moldovei în care apar tătarii, concedați ca robi, este datat cu anul 1402 [5, p. 23], în care Alexandru cel Bun dăruiește Mănăstirii Moldovița patru sălașe de tătari în Baia și se subliniază ca „nimeni să nu împovăreze pe acești tătari cu vreo slujbă domnească”. Acești tătari aveau imunitate în privința obligațiilor către domnie, fiind dependenți doar de mănăstire.

Din timpul lui Ștefan cel Mare, mai exact, anul 1462 avem un document despre robii *bulgari*. Prin acest act, Ștefan cel Mare întărește Mănăstirii Bistrița posesiunile sale, printre care *robii țigani, tătari sau bulgari pe care aceasta îi stăpânește* [6, p. 151-155]. Înseamnă că bulgarii robi au existat și până la anul 1462. Însă nu mai avem alte acte care să ateste robi bulgari.

Din izvoare narative referitoare la robii țigani avem „Cronica moldo-germană” în care este narată expediția lui Ștefan cel Mare în Valahia în 1471, unde se arată că acesta a luat captivi „17 000 țigani” [2, p. 25]. Această informație demonstrează una din căile de pătrundere a țiganilor în Moldova.

„Letopisețul Țării Moldovei” de Grigore Ureche menționează țiganii înrobiți, în legătură cu luptele lui Ștefan cel Mare: „Au luat Ștefan-vodă cetatea Teleajă-nului și au tăiat capetele pârçălabilor și muierile lor le-au robitu și mulți țigani au luat și cetatea au ars-o”. Evenimentul este însemnat de cronicar că s-a petrecut la 1 octombrie 1474 (6982) [16, p. 45]. Aceeași mențiune este redată de Nicolae Costin în „Letopisețul Țării Moldovei” (de la zidirea lumii până la 1601) „În anul 6982, luat-au Ștefan vodă cetatea Teleajina și au tăiat capetele pârçălabilor, robindu-le muierile; atunce Ștefan vodă mulți țigani au scos den Țară Munteniască în țară” [4, p. 143]. Nicolae Costin a avut ca izvor pentru această însemnare „Letopisețul...” lui Grigore Ureche.

Dimitrie Cantemir în „Descrierea Moldovei” enumeră etniile care locuiau în Moldova în timpul său: „Afară de moldoveni, ai căror strămoși au venit îndărăt din Maramureș, mai locuiesc în Moldova și greci, albanezi, sârbi, bulgari, leși, cazaci, ruși, unguri, nemți, evrei

și țiganii cei cu mulți copii ... Țiganii sunt împrăștiați 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 dânșii în cronicile noastre. Toți țiganii, din toate ținuturile, au același grai, care este amestecat cu multe cuvinte grecești, și pesemne și persienești. Ei nu au altă îndeletnicire afară de fierărie și zlătărie. Au aceeași înfățișare și aceleași năravuri ca și țiganii din alte țări; însușirile lor cele mai de seamă și ceea ce îi deosebește de alții sunt trândăvia și furțișagul” [3, p. 168-169]. Deși D. Cantemir descrie situația țiganilor contemporană lui, putem considera că descrierea este valabilă și pentru secolele XIV–XV. Sursele documentare demonstrează statutul lor de robi și că boierii stăpâneau sălașe de țigani. Referitor la *tătari*, D. Cantemir face o mențiune: „tătarii din Buceag, cu care se învecinează Tigheciul, regiune independentă, din ținutul Fălciu” [3, p. 172, 174].

Istoriografia referitoare la problema țiganilor cu statut de dependență din Țara Moldovei

Un cercetător contemporan, Viorel Achim afirmă referitor la istoriografia despre țigani că de fapt contribuțiile reale la studierea istoriei țiganilor în România sunt puține. De multe ori preocupările respective sunt privite ca fiind de domeniul senzaționalului chiar și astăzi [2, p. 10].

O problemă care a preocupat cercetătorii este *venirea țiganilor în Europa*. Viorel Achim afirmă că este general acceptat că migrația țiganilor din India în Europa s-a produs pe parcursul secolelor IX–XIV în câteva valuri [2, p. 16].

Paul Bataillard este o sursă importantă pentru cercetătorii români care s-au ocupat de problema istoricului apariției țiganilor în Europa. Întrebarea care și-o pune este dacă aceștia au pătruns în Occident în jurul anului 1417, înseamnă că în Orientul European ei ar fi pătruns mai devreme, or traversarea teritoriului european a avut loc simultan [17, p. 14].

Mai mulți cercetători – Pray, Sulzer, Grisellini – consideră că țiganii au pătruns în Europa prin țările de la Marea Neagră, România și Bulgaria actuală [18, p. 27].

Despre venirea țiganilor în teritoriile românești sunt diverse păreri. Unul din primele studii românești referitoare la aspectele etnografice, lingvistice, istorice ale problemei țiganilor îi aparține lui Mihail Kogălniceanu, „Schiță asupra istoriei, obiceiurilor și limbii țiganilor” (1837), tradusă în română din franceză la 1900 de Gheorghe Ghibănescu. Autorul afirmă în baza unor cronici că „acest popor nomad s-a arătat întâi în Moldova la 1417, trecând pe la Marea Neagră până unde se întindea Moldova. Din Moldova ei s-au extins în Valahia, Transilvania, Ungaria și apoi în Europa [11, p. 9]. M. Kogălniceanu relatează că țiganii au venit în Țara Moldovei în timpul domniei lui Alexandru cel Bun, mai exact în al nouăsprezecelea an al domniei sale (1417). Această opinie însă nu este confirmată documentar [8, p. 233].

George Potra prezintă părerile din istoriografie referitoare la pătrunderea Țiganilor în spațiul românesc în „Contribuțiuni la istoricul Țiganilor din România”. Autorul oferă trei teorii referitoare la venirea Țiganilor în principatele românești: 1) Au fost aduși de tătari ca robi, iar când tătarii au fost înfrânți de unguri și români, o bună parte a Țiganilor veniți cu ei au rămas pe meleagurile noastre, fiind înrobiți de români; 2) O parte din Țigani, probabil, au venit din sud, pentru că documentar ei apar atestați mai devreme în Peninsula Balcanică; 3) O parte din Țiganii veniți în Moldova, indiferent dacă au fost aduși de tătari sau nu, au făcut parte din ramura care se îndreptase spre Crimeea, iar cealaltă parte de Țigani erau veniți din Muntenia, însă nu toți, după cum susține Gh. Ghibănescu [14, p. 22].

În istoriografia românească, totuși, mult timp se susținea că venirea Țiganilor în teritoriile românești este legată de cea a tătarilor. Nicolae Iorga consideră că Țiganii au venit aici odată cu invazia tătarilor din 1241. Sclavi Țigani ar fi existând astfel încă din secolul al XIII-lea [2, p. 22-23]. Însă nu avem dovezi clare că mongolii i-ar fi adus pe Țigani cu ei în Europa în secolele XIII-XIV [2, p. 23]. Opinia că tătarii i-ar fi adus pe Țigani în Europa a fost abandonată, parțial, în a doua jum. a sec. XIX, odată cu studiile lingvistice ale lui Miklosich [2, p. 23]. Studiile lui au demonstrat asemănarea limbii Țigănești cu cea din Hindustan, adică limba acestei comunități etnice este de origine sanscrită și reprezentanții acestei etnii sunt veniți din India [14, p. 8].

Contrar acestei opinii, Viorel Achim afirmă că „Faptul că Țiganii au venit în România actuală din sudul Dunării este de necontestat, chiar și numele lor, *ațigani* este de origine greacă, devenit apoi *țigani*. Limba acestei populații conține multe cuvinte grecești și sud-slave. În Moldova marea majoritate a Țiganilor au venit din Valahia, iar fluxul a durat” [2, p. 24-25].

O altă problemă disputată în istoriografie este *înrobirea Țiganilor*. Paul Bataillard consideră că înrobirea Țiganilor în Moldovlahia nu a avut efectul scontat. Ei erau sclavi, dar nu șerbi, pentru că nu se ocupau cu prelucrarea pământului [17, p. 23].

Paul Bataillard afirmă că Moldova și Valahia sunt unicele țări în care Țiganii au fost înrobiți. Originile înrobirii ar fi însă într-o obscuritate completă [17, p. 30]. Problema constă chiar în perioada când aceștia au devenit dependenți: a avut loc înrobirea imediat la venirea lor în Moldova sau înrobirea s-a produs mai târziu?

Mai mulți cercetători au afirmat că înrobirea Țiganilor este legată și de înrobirea tătarilor, pentru că deseori nu se făcea o distincție clară între Țigani și tătari, din cauza aspectului lor fizic asemănător. Herman Corner precizează, în *Cronica* sa, că Țiganii erau bruni ca și tătarii și se numeau între ei secani, însă populațiile între care ei apăreau îi numeau tătari [18, p. 30].

Din păcate, originile înrobirii Țiganilor sunt mai degrabă obscure. Unii consideră că Țiganii ar fi fost prizonieri de război ai tătarilor, de unde și numele lor de

„micii tătari”, i-ar fi urmat pe aceștia până la țărmul Dunării, în timpul invaziilor mongole din secolul al XIII-lea. După ce au fost înfrânți, tătarii au devenit și ei robi, iar starea Țiganilor nu s-ar fi schimbat [12, p. 12]. Alții consideră, cauzele înrobirii Țiganilor ar fi rezidat în aspectul economic. Criza economică provocată de înaintarea otomanilor spre Constantinopol și de diminuarea comerțului cu Orientul Mijlociu ar fi necesitat o mână gratuită de lucru [12, p. 12-13]. În vreme ce majoritatea țărilor europene îi alungau pe Țigani dincolo de granițele lor, cele două țări românești, Moldova și Țara Românească, le-au interzis acestora să părăsească teritoriul și i-au înrobit [12, p. 13].

Emmanuelle Pons afirmă, referitor la perioada înrobirii, că Țiganii și-au pierdut libertatea devreme. Ei au devenit robii domnitorului, ai clerului, ai boierilor. Așa cum afirmă Vaillant, „dacă țăranul este șerb, Țiganul este întru-totul rob”, „statul îi vinde, particularii îi cumpără, iar călugării stau și ei cu mâna întinsă” [12, p. 16], afirmații ce sunt confirmate documentar pe parcursul perioadei de robie a Țiganilor.

Dorim să specificăm preocupările istoricilor din Basarabia față de această problemă. Istoriografia din Basarabia despre robii Țigani este reprezentată de un șir de cercetători.

Aspectele problemei robilor Țigani din Țara Moldovei au fost tratate în istoriografia sovietică din RSSM. Una din lucrări este „История Молдавской ССР”. Cercetătorii sovietici au atras mai puțin atenție comunităților de Țigani din Moldova medievală. Tangențial, ei au analizat populația dependentă din Țara Moldovei. Ei afirmă că populația dependentă era compusă din două categorii, bine definite după documentele din secolul al XV-lea: prima categorie cuprindea oameni care trăiau după *Jus Valachicum* (subl. ns. – E. O.), iar a doua era reprezentată de un grup mai puțin important, care trăia după *dreptul tătăresc* (subl. n. – E. O.). Holopii erau utilizați în ocinile feudalilor în calitate de forță de muncă, slugi, meșteșugari, ei puteau poseda proprietăți mobile. Holopii erau proprietate a stăpânului [20, p. 59, 61]. Componenta etnică a categoriei de holopi nu a fost menționată de autorii monografiei.

Aceeași părere o are cercetătorul sovietic N. A. Mohov: „În sec. XV cea mai mare parte a țăranilor erau dependenți de feudali, trăiau pe domeniul feudalilor, iar cea mai mică parte a țăranilor se numeau holopi și trăiau după *legea holopilor* sau *a tătarilor* și cu puțin se deosebeau de robi. Holopi în Moldova erau de obicei Țiganii și tătarii prizonieri de război” [21, p. 134]. În acest caz, autorul a specificat componenta etnică a categoriei de „holopi”, pe care el o deosebește gradual de robie.

V. Zelenciuc, în „Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в.”, analizează etniile din acest areal și istoricul lor. Referitor la Țigani el afirmă că, judecând după sursele scrise de la începutul secolului al XV-lea, Țiganii erau liberi în acea perioadă [19, p. 57]. Nu putem fi de acord cu această afirmație, iar ca argumente

servesc actele emise de Alexandru cel Bun și expuse mai sus. Țigani boierești – afirmă Zelenciuc – erau numiți robi, deși e mai corect să-i considerăm șerbi [19, p. 57]. Noi considerăm că statutul țăganilor în acest spațiu a fost de robi. Iar robia se deosebește de șerbie. După cum am văzut mai sus, și cercetătorii sovietici distingueau două categorii de oameni dependenți.

După obținerea independenței în 1991, cercetătorii din Republica Moldova au manifestat un interes sporit pentru istoria acestei comunități etnice.

Dinu Poștarencu, în studiul „Aspecte demografice referitoare la țăgani din Basarabia (sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea)”, studiază istoriografia problemei țăganilor. Istoricul citează opinia lui Aleksandr Zașciuk despre originea țăganilor, precum că aceștia au provenit de la tribul hindușilor și, inițial, au apărut în Turcia, după cucerirea în 1399 a sultanatului Delhi, venind în urma hoardei emirului Timur, de unde s-au răspândit în toată Europa. Mai mult, ofițerul rus a considerat că țăgani erau liberi la venirea lor în Moldova, iar Alexandru cel Bun le-a acordat printr-un hrisov dreptul de a se bucura de libertate și a practica fierăritul. Ei au continuat să fie liberi și în timpul lui Ștefan cel Mare, iar deja în timpul lui Petru Rareș au fost dați în șerbie, conform unui hrisov din 1529 [13, p. 51-52]. Nu putem fi de acord cu opinia lui A. Zașciuk. Actele prezentate mai sus demonstrează că țăgani erau robi chiar din timpul lui Alexandru cel Bun.

Ion Duminica are mai multe studii în legătură cu problema țăganilor din spațiul pruto-nistean. Remarcăm articolul „Romii/țăgani din Republica Moldova: o comunitate etno-culturală inedită în spațiul tradițional istoric carpato-danubiano-pontic”, în care autorul analizează originea numelui de țigan. I. Duminica afirmă că majoritatea cercetătorilor romologi sunt de părerea că originea numelui „țigan” provine de la termenul grecesc *athinganoi* – o sectă maniheistă samariteană din Frigia și Licaonia (considerată de creștini „eretică”), menționată în sursele istoriografice până în secolul al XIII-lea d.Hr. În izvoarele bizantine există mai multe referințe la *athinganoi* – „oameni care nu vor să fie atinși de alții, care sunt de neatins, intangibili” [7, p. 139]. Despre originea robiei țăganilor în țările române, cercetătorul afirmă că istoriografia română nu a fost preocupată în mod special, fiind acceptată ideea că acest fenomen este atestat în perioada anterioară constituirii Țării Moldovei. I. Duminica menționează că N. Iorga, M. Kogălniceanu, G. Potra, Boris Th. Scurtulencu, Alexandru I. Gonța considerau că țăgani erau inițial robi ai tătarilor, iar după anul 1241 aceștia au fost preluați de populația locală, după ce oastea tătară a năvălit masiv în teritoriul est-carpatic, părăsind stepa din nordul Munților Caucaz. Astfel, apariția sclaviei în țările române devine o consecință a luptelor băștinașilor cu diferite popoare, inclusiv cu tătarii, luptă în care prizonierii capturați împreună cu servitorii lor erau transformați în robi [7, p. 141].

Valentin Tomuleț, în studiul „Categorii de țăgani din Basarabia în prima jumătate a sec. al XIX-lea”, analizează comunitatea etnică de țăgani de la anexarea Basarabiei la Imperiul Rus. Cercetătorul afirmă pe marginea acestei probleme: „Autoritățile țariste erau cointeresate în a cunoaște istoria acestei regiuni, inclusiv a comunităților ce o populează. Cu referire la acest subiect, Serdăria Orhei scria, spre exemplu, într-un raport din 26 iulie 1816 președintelui Comitetului Provizoriu al Basarabiei, guvernatorului de Ekaterinoslav I. H. Kalagheorghe: „Niamuri di oameni să află în țănutul acesta ce mai multă parti di nație moldovenească, care sânt adivărați lăcuitoari de aicea statornicii”, după care urmează veneticii: rușii, sârbii, armenii, lipovenii, țăgani și jidovii. Prin urmare, oficialitățile regionale îi considerau pe țăgani ca venetici și nu băștinași ai acestei regiuni, deși țăgani ca și comunitate etnosocială sânt atestați în arealul românesc încă din 1414” [15, p. 42].

Un alt cercetător basarabean care a contribuit la elucidarea problemei țăganilor din acest spațiu este Sergiu Bacalov cu studiile „Probleme de genealogie medievală țigănească”, „Un episod din istoria țăganilor șerbi ai nobililor basarabeni Pruncul” ș.a.

Istoriografia referitoare la problema tătarilor cu statut de dependență din Țara Moldovei

Istoria tătarilor este deseori marginalizată și complet neglijată de istoriografia modernă. Însă impactul pe care l-au avut tătarii în evoluția societății euro-asiatice în secolele XIII–XIV este de necontestat [1, p. 281].

Apariția tătarilor în spațiul românesc nu este enigmatică. Evenimentul care a marcat lumea în sec. XIII a fost invazia tătaro-mongolilor la mijlocul secolului, iar în spațiul românesc a avut loc în anii 1241–1242.

Cercetătorii sovietici au atras mai puțină atenție etnicilor tătari din epoca medievală. Iată ce afirmă ei pe marginea subiectului formării „poporului moldovenesc”: „Un rol important în formarea poporului moldovenesc l-a jucat contactul dintre volohi cu poporul slav. Rezultatul principal al contactului a fost asimilarea de către volohi a celei mai mari părți a slavilor și a populațiilor turce (pecenegi, cumani, tătari ș.a.)” [20, p. 45].

Referitor la înrobirea tătarilor, Viorel Achim afirmă că este foarte plauzibilă că în epoca confruntării dintre români și tătari din cursul secolului al XIV-lea, prinșii de război tătari să fi fost transformați în robi de români [2, p. 31-32]. Nu este însă obligatoriu ca acești robi să fi fost chiar tătari din punct de vedere etnic. Foarte probabil este că robii tătari din Moldova erau o populație cumană, stabilă în regiune înainte de tătari [2, p. 32].

Referitor la confuzia dintre tătari și țăgani, Al. I. Gonța afirmă că, mongolii robi, cunoscuți ca tătari în documente, amestecându-se în secolul al XV-lea cu cetele de țăgani robi, își pierd treptat numele de *tătari*, fiind înlocuit cu acela de *țigani robi* [10, p. 324]. Raționamentul este că, având aceeași soartă de rob, ca și țăgani, poporul le-a spus tuturor celor din categoria robilor: *țigani*, nume care devenise încă din veacul al

XIV-lea și cel al XV-lea sinonim cu *rob* [10, p. 324].

Al. I. Gonța afirmă că, în urma luptelor cu invadatorii nomazi, autohtonii au adoptat față de saraceni, chazari, ismaeliți și tătari aceeași tactică pe care ei o aplicau autohtonilor: transformarea tuturor prizonierilor de război în robi [10, p. 323].

Constantin C. Giurescu susține despre tătari, că de așezat în ținuturile noastre, se pare că nu s-au așezat decât în Bugeac, aici erau *părțile tătărești* de care amintesc documentele muntene din vremea lui Mircea cel Bătrân. Din acești tătari rămași apoi sub stăpânire românească, atunci când Moldova a cuprins țărmul Mării Negre, ajungând până la Cetatea Albă, provin robii tătari, acele sălașe de tătari care erau dăruite de Alexandru cel Bun mănăstirilor [9, p. 281].

În baza a două documente din Țara Moldovei ce reprezintă donații de tătari: unul din 1428 ce menționează tătarii *Palmeș Toader, Filimon, Filip, Boroș, Ivan Lucaci* și altul din 1435: *Mamai cu copiii, Cârlig cu copiii, Filip, Oanciul*, cercetătorul Ablay Mehmet concluzionează că majoritatea lor au nume românești, ceea ce înseamnă că sunt veniți de mai mult în Moldova, de câteva generații [1, p. 271-272].

În concluzie la acest studiu putem sublinia că comunitățile etnice din Țara Moldovei, țigani și tătari aveau statutul social de robi. Conform surselor documentare, robii țigani și tătari ar fi existat în Țara Moldovei din secolul al XV-lea, din timpul lui Alexandru cel Bun. Cercetătorii care au presupus că tătarii i-au adus pe țigani în spațiul românesc, în momentul invaziei tătaro-mongole, au afirmat că țigani robi existau încă din secolul al XIII-lea. De asemenea, au existat păreri că robii tătari menționați în acte sunt de fapt urmașii unor populații turcice, care existau în regiune mult înainte de invazia tătarilor.

Problema robiei țiganilor din Țara Moldovei are mai multe divergențe în istoriografie și comportă mai multe întrebări. Cercetătorii, pe lângă problema originii țiganilor, mai discută despre momentul apariției lor în Țara Moldovei, căile de pătrundere, perioada înrobirii. O atenție specială este acordată confuziei care se face între țigani și tătarii robi, probabil din cauza aspectului fizic și modului de viață asemănător.

În privința robilor tătari, divergențe în istoriografie sunt mai puține. Cel puțin problema apariției robilor tătari în țările române este aproape unanim tratată – apariția tătarilor este datată cu invazia din secolul al XIII-lea, însă momentul înrobirii datează din perioada înfrângerii lor, deja din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, fiind tratați ca prizonieri de război.

Putem afirma că în acest studiu am prezentat o viziune generală despre robii țigani și tătari din Țara Moldovei în secolele XIV–XV, conform primelor izvoare documentare și narative și opiniilor istoriografice.

Notă

¹ Am preferat să utilizăm denumirea de țigani, nu de romi, pentru că membrii acestei comunități etnice erau numiți țigani în documentele epocii.

Referințe bibliografice

1. Ablay M. Din istoria tătarilor de la Gînghis Han la Gorbaciou. București: Kriterion, 1997. 305 p.
2. Achim V. Țigani în istoria României. București: Editura Enciclopedică, 1998. 202 p.
3. Cantemir D. Descrierea Moldovei. Chișinău–București: Litera Internațional, 2001. 256 p.
4. Costin N. Scrieri. Vol. I. Chișinău: Hyperion, 1990. 480 p.
5. Documenta Romaniae Historica (DRH). Seria A. Moldova. Vol. I (1384–1448). București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975. 663 p.
6. Documenta Romaniae Historica (DRH). Seria A. Moldova. Vol. II (1449–1486). București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976. 707 p.
7. Duminica I. Romii/țigani din Republica Moldova: o comunitate etno-culturală inedită în spațiul tradițional istoric carpato-danubiano-pontic. In: Akademos, nr. 3 (34), 2014, p. 138-147.
8. Duminica I. Statutul social-juridic al romilor din Țara Moldovei în perioada medievală (sec. XV–XVIII). In: Revista de Etnologie și Culturologie, nr. 1, 2006, p. 233-240.
9. Giurescu C. C. Istoria Românilor. Vol. I. București: BIC ALL, 2007. 456 p.
10. Gonța Al. I. Satul în Moldova medievală. Instituțiile. Iași: Panfilius, 2011. 432 p.
11. Kogălniceanu M. Schiță despre țigani. Iași: Tip. Dacia, 1900. 68 p.
12. Pons E. De la robie la asimilare (rezumat), 1995. 16 p. http://adatbank.transindex.ro/html/cim_pdf450.pdf (vizitat 03.03.2016).
13. Poștarencu D. Aspecte demografice referitoare la țigani din Basarabia (sec. al XIX-lea – înc. sec. al XX-lea). In: Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology, vol. II, nr. 2 (4), 2010, p. 51-84.
14. Potra G. Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România. București: Mihai Dascal Editor, 2002. 378 p.
15. Tomuleț V. Categoriile de țigani din Basarabia în prima jumătate a secolului al XIX-lea. In: Romii/țigani din Republica Moldova: comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414–2014). Materialele Conferinței Științifice Romologice Republicane. Chișinău, 2014, p. 41-56.
16. Ureche Gr., Costin M., Neculce I. Letopisețul Țării Moldovei. Chișinău: Hyperion, 1990. 638 p.
17. Bataillard P. Nouvelle recherches sur l'apparition et la dispersion des bohémiens en Europe. In: Bibliothèque de l'École des chartes, vol. XI, nr.1, 1850, p. 14-55: http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1850_num_11_1_452250?h=paul&h=bataillard (vizitat 04.05.2016).
18. Serboianu P. Les Tsiganes: Histoire, Ethnographie, Linguistique Grammaire-Dictionnaire. Paris: Payot, 1930. 406 p.

19. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. Кишинев: Штиинца, 1979. 287 p.

20. История Молдавской ССР (с древнейших времен до наших дней). Кишинев: Штиинца, 1984. 553 p.

21. Мохов Н. А. Молдавия эпохи феодализма (от древнейших времен до XIX века). Кишинев: Карта Молдовенеаскэ, 1964. 440 p.

References

1. Ablay M. Din istoria tătarilor de la Ginghis Han la Gorbaciov. București: Kriterion, 1997. 305 p.

2. Achim V. Țigani în istoria României. București: Editura Enciclopedică, 1998. 202 p.

3. Cantemir D. Descrierea Moldovei. Chișinău-București: Litera Internațional, 2001. 256 p.

4. Costin N. Scrieri. Vol. I. Chișinău: Hyperion, 1990. 480 p.

5. Documenta Romaniae Historica (DRH). Seria A. Moldova. Vol. I (1384-1448). București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975. 663 p.

6. Documenta Romaniae Historica (DRH). Seria A. Moldova. Vol. II (1449-1486). București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976. 707 p.

7. Duminica I. Romii/țigani din Republica Moldova: o comunitate etno-culturală inedită în spațiul tradițional istoric carpato-danubiano-pontic. In: Akademos, nr. 3 (34), 2014, p. 138-147.

8. Duminica I. Statutul social-juridic al romilor din Țara Moldovei în perioada medievală (sec. XV-XVIII). In: Revista de Etnologie și Culturologie, nr. 1, 2006, p. 233-240.

9. Giurescu C. C. Istoria Românilor. Vol. I. București: BIC ALL, 2007. 456 p.

10. Gonța Al. I. Satul în Moldova medievală. Instituțiile. Iași: Panfilus, 2011. 432 p.

11. Kogălniceanu M. Schiță despre țigani. Iași: Tip. Dacia, 1900. 68 p.

12. Pons E. De la robie la asimilare (rezumat), 1995. 16 p. http://adatbank.transindex.ro/html/cim_pdf450.pdf (vizitat 03.03.2016).

13. Poștarencu D. Aspecte demografice referitoare la țigani din Basarabia (sec. al XIX-lea – înc. sec. al XX-lea). In: Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology, vol. II, nr. 2 (4), 2010. p. 51-84.

14. Potra G. Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România. București: Mihai Dascal Editor, 2002. 378 p.

15. Tomuleț V. Categoriile de țigani din Basarabia în prima jumătate a secolului al XIX-lea. In: Romii/țigani din Republica Moldova: comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414-2014). Materialele Conferinței Științifice Romologice Republicane. Chișinău, 2014, p. 41-56.

16. Ureche Gr., Costin M., Neculce I. Letopisețul Țării Moldovei. Chișinău: Hyperion, 1990. 638 p.

17. Bataillard P. Nouvelle recherches sur l'apparition et la dispersion des bohémiens en Europe. In: Bibliothèque de l'École des chartes, vol. XI, nr.1, 1850, p. 14-55: http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1850_num_11_1_452250?h=paul&h=bataillard (vizitat 04.05.2016).

18. Serboianu P. Les Tsiganes: Histoire, Ethnographie, Linguistique Grammaire-Dictionnaire. Paris: Payot, 1930. 406 p.

19. Zelenchuk V. S. Naselenie Bessarabii i Podnestrov'ya v XIX v. Kishinev: Shtiintsya, 1979. 287 p.

20. Istoriya Moldavskoy SSR (s drevneyshikh vremen do nashikh dnei). Kishinev: Shtiintsya, 1984. 553 p.

21. Mokhov N. A. Moldaviya epokhi feodalizma (ot drevneyshikh vremen do XIX veka). Kishinev: Kartya Moldoveneaske, 1964. 440 p.

Ecaterina Oprea (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Екатерина Опря (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

Ecaterina Oprea (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: opreacatiusa@mail.ru

Dorina ONICA

PEISAJUL RURAL – INTERPRETĂRI ȘI REPREZENTĂRI SPIRITUALE

Rezumat

Peisajul rural – interpretări și reprezentări spirituale

Popularea și valorificarea continuă a unui teritoriu de către o comunitate a creat premise ca între aceste două componente să se contureze și lege relații speciale. Oamenii au oferit spațiului simboluri magice, arhetipuri, motive culturale și mitologice, înțelesuri și percepții filosofice, memorie, atașament sufletesc și fizic. Atât partea materială, cât și cea spirituală sunt prerogative de același nivel în cunoașterea și reprezentarea în ansamblu a spațiului rural,

fără a fi puse pe poziții de superioritate una față de alta. Abordarea aspectelor de spiritualitate asupra spațiului are drept fundament lucrările lui D. Stăniloae, L. Blaga, T. Vi-anu, G. Rose, L. Frobenius ș.a. De asemenea, o platformă incontestabilă pentru un astfel de demers este memoria colectivă și realitatea culturală a comunității rurale locale. Aspectul metodologic al studiului cuprinde metoda analizei calitative a surselor literare și științifice, chestionarea etnologică de teren, metoda comparativă, observația directă și participativă etc.

Cuvinte-cheie: peisaj rural, spațiu, spiritualitate, simbol, om, natură.

Резюме

Сельский пейзаж – духовные интерпретации и представления

Продолжительное проживание общности на определенной территории и ее освоение дали основания полагать, что эти два компонента очерчивают и узаконивают особый вид взаимосвязи. Люди соотносят с пространством магические символы, архетипы, культурные и мифологические мотивы, душевную и физическую привязанность. Материальная и духовная составляющие обладают одинаковым положением в комплексном познании и репрезентации сельской местности, ни один из компонентов не преобладает над другим. Научный подход к исследованию духовности пространства представлен в фундаментальных работах Д. Стэнлоае, Л. Благи, Т. Виану, Г. Росе, Л. Фробениуса и др. Другим важным основанием для разработки темы является коллективная память и культурная реальность местной сельской общности. Методологический аспект работы включает метод качественного анализа литературных и научных источников, этнологический полевой опрос, сравнительный метод, прямое и включенное наблюдение и т. д.

Ключевые слова: сельский пейзаж, пространство, духовность, символ, человек, природа.

Summary

Rural landscape – spiritual interpretation and presentation

The population and continuous capitalization of a territory by a community for a long time contributes to the shaping and creation of special ties between them. People have offered magical symbols, archetypes, cultural and mythological motives, meanings and philosophical perceptions, memory, physical and spiritual attachment to the territory. Both the material and the spiritual components are important sources to understanding the rural landscape. The researching of the spirituality of the space has theoretical basis in the studies of D. Stăniloae, L. Blaga, T. Vianu, G. Rose, L. Frobenius, etc. Also, an unquestionable platform for such an endeavour is the collective memory and cultural reality of the local rural community. The methodological aspect of the study includes the qualitative analysis method of literary and scientific sources, the ethnological site researching, the comparative method, direct and participatory observation etc.

Key words: rural landscape, space, spirituality, symbol, human, nature.

Statornicirea unei relații spirituale dintre om și mediul său natural a fost și este întărită de faptul că natura și bogățiile ei oferă omului cele mai diverse po-

sibilități de trai. Prin urmare, o formă de recunoaștere a acestei susțineri, comunitatea a simțit necesitatea să atașeze spațiului înțelesuri și valențe spirituale, magice, folclorice, sociale – expresii de venerare a naturii. În același timp, frumusețile pitorești au fost prima sursă de inspirație pentru omenire, iar creațiile literare, muzicale, în pictură, cultură populară, reflectă la cel mai înalt nivel acest lucru.

Privitor la puternica simbioză spirituală dintre omul din spațiul românesc și natură, Dumitru Stăniloae menționa că „fețele omenești răsar din peisajul țării, sunt expresia lui umană, sunt peisajul care grăiește și te îmbie cu ospitalitatea lui; peisajul țării are față umană românească și poartă veșmânt românesc. Fața omului s-a imprimat în peisajul țării, peisajul s-a imprimat în fața omului. Spațiul țării e spațiul umanizat în mod românesc sau transfigurat în față românească, dat fiind că el capătă, prin afecțiunea și familiaritatea față de el, o frumusețe care depășește trăsăturile inexpressive ale unei naturi văzute prin ochi obiectivi, științifici, neutri” [19, p. 15]. Astfel întrepătrunderea raporturilor om-natură cunoaște profunde nivele de ordin fizic, psihologic, spiritual, devenind în timp un tot întreg, o unitate îngemănată.

Din copilăria omenirii, ființa umană a jertfit, închinat ofrande forțelor naturii sau a practicat anumite acțiuni pentru a îmbuna, în credința sa, vântul, ploaia, furtunile, în vederea realizării de către el a pașnicului curs al vieții. Spre exemplu, și azi oamenii cred că ploaia puternică, cu grindină este o pedeapsă de la Dumnezeu. Alții interpretează aceste ploi puternice, care de obicei se desfășoară pe 2 august la Sf. Ilie, prin credința că Sf. Ilie umblă prin cer cu carul, iar când caii dau din copite – tună, iar când sfântul dă din bici – scapără (Inf. G.M). Gospodinele, de regulă când plouă tare, aruncă vâtrariul în ogradă, înfig toporul în pământ și aprind lumânarea din Noaptea de Înviere (Inf. E.L).

Personificarea naturii din jur prin stabilirea unui neam de zeități ce corespundeau diferitelor forțe naturale, considerate protectori ai activităților de muncă și spații, este un prim pas de culturalizare, socializare și însuflețire a spațiului și elementelor sale. Popularea și valorificare continuă a unui teritoriu de către o comunitate a creat premise pentru ca între această comunitate și spațiul respectiv să se contureze și lege relații speciale. Oamenii au oferit spațiului simboluri magice, arhetipuri, motive culturale și mitologice, înțelesuri și percepții filosofice, memorie, atașament sufletesc și fizic. Atât partea materială cât și cea spirituală sunt prerogative de același nivel în cunoașterea și reprezentarea în general a unui peisaj rural, fără a fi puse pe poziții de superioritate una față de alta. Întrucât spațiul rural în comparație cu cel urban din totdeauna a fost parte componentă indispensabilă din universul naturii, și au existat în timp și spațiu anume datorită echilibrului ce l-au menținut cu mediul înconjurător. Acesta este o nesecată sursă de idei, simboluri, motive, modele de supravețuire, lecții pentru viață și experiențe de muncă. Prin mun-

că – spune Ion Băcănaru – satul a scos din seva peisajului propriu, cele necesare traiului, dar în același timp el a primit de la acesta și nesecate imbolduri și modele de artă [1, p. 37]. Viața oamenilor reflectă și transpune într-o formă culturală evoluată prototipuri din natură, uneori chiar rămânând în urmă sub aspectul armoniei, perfecțiunii și ordinii firești.

A acțiunile de construire, ornamentare, simbolismul culorilor întreprinse de omul din mediul rural reprezintă o tendință a acestuia de a concura cu frumusețile naturii, de a reda esențe vioaie și armonioase. Spre exemplu, în baza cercetărilor de teren, analizei materialului fotografic și literaturii de specialitate, s-a observat că culorile alb, albastru, verde, roșu ș.a. reprezintă culori generice și caracteristice caselor din satele pruto-nistrene. Cât privește subiectul culorilor și funcția lor complexă, acestea au fost abordate cu multă analiză științifică de Zinaida Șofransky, în lucrarea *Cromatică tradițională românească* [20]. Anume toate culorile preferate și aplicate pe elemente de decor și arhitectură din cadrul locuinței în perioadele posomorâte de iarnă estompează rutina, somnolența peisagistică, oferind suflu de viață și aspecte estetice. Motivele luate din natură sunt culturalizate, plasate în locuri bine gândite de om, anume pentru a avea funcții apotropaice. În așa fel universul a devenit un bun ocrotitor al oamenilor nu numai în înțelesul fizic, cosmic, dar și psihologic, spiritual. Este foarte edificatoare, importantă și însuflețită relația spirituală dintre oamenii satului și locul lor de trai. Locul asigură existență, statornicie, echilibru.

Legătura spirituală cu peisajul concret oamenii au făcut-o prin intermediul unui șir de credințe, superstiții, obiceiuri și tradiții fundamentate în timp. Relațiile spirituale legate de forțele naturii, lumea animală și vegetală susțin comunicarea omului cu mediul înconjurător. Acesta construiește niște relații spirituale speciale care se materializează în diferite poezii, cântece, legende, povestiri. Animalele în cultura românească au fost și sunt simboluri și personaje divine, forțe protectoare și atribute vii asociate unor sărbători (porcul la Crăciun; mielul de Paști, de Sf. Gheorghe; șarpele de ziua Sf. Cruci; lupul la Sf. Andrei etc.). Criteriile magico-mitice ordonează relațiile omului cu natura. Arhetipurile faunistice sunt caracteristice fiecărui popor și își au originea spirituală în specificul și biodiversitatea regiunii geografice în care locuiesc. Prin domesticirea și creșterea animalelor de către om s-au conturat două procese interdependente: primul – omul a trebuit să creeze condiții prielnice de îngrijire a acestor vietăți, să se adapteze la „cerințele” lor; al doilea – animalul s-a conformat captivității, a devenit mai blând și chiar s-a atașat foarte tare de loc și de om. Comunitatea locală și-a înrădăcinat niște credințe și elemente explicative față de acțiunea unor animale sau păsări: cântatul cocoșului de la miezul nopții deschide timpul malefic, și-l încheie prin cântatul în zori; dacă o fată mare aude primul cântat al cucului primăvara din partea dreaptă,

înseamnă că se va căsători ș. a.

Un alt exemplu este stabilirea calendarului ca formă de înțelegere a timpului și necesității desfășurării activităților agricole. În acest sens, Valer Butură menționează că „prin evoluția dezvoltării plantelor cultivate, s-au intuit ciclurile luminii, în strânsă legătură cu drumul aparent al soarelui pe bolta cerească, mai lung vara, mai scurt iarna, s-a ajuns astfel la împărțirea timpului în anotimpuri, ca perioade în ciclul anului [6, p. 95]. Colectivitatea rurală păstrează cunoștințe de precizie a timpului și obișnuiește și azi să practice diferite modalități în acest sens „în noaptea de ajun al Anului Nou, așezăm la geam douăsprezece foite de ceapă care corespund lunilor anului. În fiecare punem sare. Dimineața ne uităm să vedem – dacă sarea este uscată, înseamnă că acea lună a anului va fi secetă, dar dacă este topită vor fi ploii” – ne informează un locuitor din Teleșeu – Orhei. O altă modalitate de a prezice vremea era orientarea după direcția vântului: „dacă primăvara vântul bate dinspre miază zi o să fie cald, și anul cu roadă. Dacă vine dinspre miază noapte va fi an cu secetă, cu necazuri” (Inf. D.Ș), „când e lună plină se schimbă gerurile” (Inf. S.T), cu sensul că se va încălzi. Prin desecarea animalelor, de asemenea, se ghicește timpul „când se taie porcul, se precaută splina, unde este groasă va fi iarna geroasă, unde este subțire va fi timpul mai călduros” (Inf. M.M). Memoria colectivă păstrează sensul semnelor timpului „vine toamna când prinde a bate bruma și se înroșesc frunzele pe la Ziua Crucii” (Inf. B.A), „După Duminica Mare încep ploile cele mari” (Inf. Midoni M). Cele enumerate mai sus și crearea posibilităților de orientare și interpretare a spațiului și naturii sunt forme incipiente de a conferi proceselor naturale și cosmice un înțeles, un curs asemeni celui uman. Respectiv observăm inteligența, dibăcia și dorința oamenilor de a se contopi, racorda la ritmurile naturii, proces considerat a fi un șir nesfârșit de beneficii pentru umanitate.

Cunoștințele empirice populare se încadrează organic în percepția tradițională asupra spațiului. Astfel, cunoștințele și practicile privind natura, universul și meșteșugurile populare provin din viața practică, rutina zilnică de muncă, gândirea logică. Cu toate acestea, ele își au izvorul în trecutul spiritual, mentalitate, concepții și credințe despre lume, au un caracter ancestral. Cunoștințele despre univers – menționa sociologul român Ion. I. Ionică – sunt încercările poporului de reprezentare și explicare a fenomenelor naturii care acoperă distanța de la astre până la firul de iarbă și până la omul însuși. [...] Așa cum se înfățișează, cu unitatea lor actuală în viața satului, datele acestea alcătuiesc, în totalitatea lor, o reprezentare a lumii, pe deosebite trepte de mentalitate, reprezentare cu care societatea își caută potrivirea în toate articulațiile sale [9, p. 9-10]. Subliniem că cunoștințele populare cuprind ansamblul de percepții, explicații și argumente științifico-populare privind etnogeologia, etnopedologia, etnobotanica, etnozologia, hidrologia populară, etnometeorologia, astronomia

populară. Aceste straturi ale cunoștințelor populare se suprapun cu ordinea lor în învelișul geografic. Cercetările de teren ne-au oferit informații originale despre cunoștințele populare privind modalități de explicare și interpretare a acțiunii unor aștri asupra ființei umane și activității lui: luna – „când luna e în fază nouă, este perioada favorabilă vrăjilor și farmecelor de dragoste, de găsim și apropiere a ursitului. Luna e în creștere și trebuie să prind acest moment ca să reușesc să fac vraja ursitului” (Inf. G. I); „Omul acela s-a născut în spatele lunii, de asta este așa de aprins, și are o energie puternică și contradictorie”. Stelele – „fiecare om are steaua sa, când se naște un om apare o stea pe cer și cade odată cu moartea lui”, „Sunt călăuze pentru călători, drumeti” (Inf. G. O). O altă interpretare originală este cea a curcubeului, prin care se crede că se face legământul între cer și pământ. Un respondent ne-a spus că „curcubeul, când apare pe cer, cu cele două capete ale sale bea apă din două râuri” (inf. B. I).

Spiritualitatea peisajului este un factor și o condiție dominantă în determinarea stării sufletești a privitorului: pace/neliniște, entuziasm/repulsie, apreciere/contestare, siguranță/pericol etc. Principiile spirituale ale locului sunt reflectate prin sintagma *genius loci*, care are o putere evocatoare în determinarea caracteristicilor profilului antropologic și cultural al unei realități [12, p. 36]. Etnologul german Leo Frobenius, în rezultatul cercetării etnografice a culturilor din Africa, a avansat ideea că fizionomia culturilor și geneza lor sunt condiționate totdeauna de un anumit „sentiment al spațiului”, o *paideuma* a peisajului. El dezvoltă concepția că „un anumit spațiu structurat într-un anumit chip poate fi privit drept simbol al unei culturi specifice lui. Simbolismul acesta e o consecință firească a teoriei morfologice, care diferențiază culturile în perspectiva exclusivă a sentimentului spațial”.

Sacralizarea spațiului prin anumite practici păgâne adoptate de creștinism în înțelesul credințelor, obiceiurilor, tradițiilor reflectă un sincretism în cadrul peisajului. Antagonismul dintre locuri rele/locuri bune, locuri sfinte, locuri rodnice sau sterpe, imprimă peisajelor rurale o puternică factură de însuflețire a spațiului. Frumosele peisaje sacrale, reprezentate prin mănăstirile, pelerinajele de pe teritoriul țării, sunt o dovadă vie a spiritului creator de frumos, tradiție, sfințenie a ceea ce ne înconjoară. Credința în Forța Supremă – Dumnezeu Tatăl, a determinat aproape involuntar oamenilor necesitatea de a vedea în jur persoana Lui pentru ca „să fie pace”, „să fie drum fără de primejdie”, „să păzească Domnul satele noastre”. Atribuirea locurilor percepute malefice și benefice este susținută de un șir de credințe, superstiții, practici de a evita sau purifica respectivele spații. Percepția de loc bun/loc rău în mentalitatea rurală are conotații agrare, fizice, umane, psihologice, sufletești. În înțelesul agrar, „locul bun este rodnic, aducător de bine, întotdeauna cu sens pozitiv. Locul rău este nerodnic, aducător de rău, întotdeauna cu sens negativ”

[6, p. 171]. Nu în zadar în comunitatea tradițională, înainte de începerea lucrului pământului, se recurge la felurite practici magice pentru a „curăța locul”, „a-l sfinți” ca „să fie roadă multă” etc. Un alt exemplu este că perioadei de la sfârșitul lunii august și lunii septembrie, când se coceau strugurii și începea culesul viilor, se conferea un rol aparte, cu importante semnificații mitologice, spirituale și apotropaice, această perioadă se află la hotarul dintre viață și moarte, vară și toamnă [14, p. 146]. Din cauza răcirii vremii se numea *răpciune, vinireciu*. Iar ziua de 14 septembrie mai era cunoscută ca „cristovul viilor” [15, p. 171-172] – vinețel. Exemplele pot continua la nesfârșit, întrucât ocupația de bază, agricultura și creșterea animalelor, este interdependentă și indispensabilă fără o reciprocitate om – natură. Căci rodnicia pământului leagă atașamentul omului față de el și îi dezvoltă simțul statorniciei și muncii, iar fertilitatea animalelor îi susține credința prosperității. Căci pământul este perceput ca o sacralitate primară [6, p. 128], ca o mumă ajutătoare și ocrotitoare. Experiența milenară a exercitării activității directe asupra mediului natural a făcut din viața naturii un *alter ego* al țăranului și păstorului [18, p. 120]. Oamenii au reușit de-a lungul timpului să explice fenomenele naturii prin intermediul basmelor, legendelor, conferindu-le personaje antropomorfe și zoomorfe ca expresie a celor ce se întâmplă în lumea naturii dar și a comunității [13, p. 178].

Diverse sunt obiceiurile și practicile magice prin care oamenii încearcă să intervină pe lângă forțele naturii, cu felurite manifestări în vederea bunăvoinței și actului de binefacere. Spre exemplu, Caloianul, jocul Sânzienelor, obiceiul arian de invocare a ploii – Păpăruda, sunt doar câteva referiri singulare prin care omul personifică natura, încearcă să se încadreze în circuitul ei prin ofrande, ritualuri și rugăminți. În creațiile folclorice ale poporului, natura este supusă unei personificări umane de valențe deosebite, care coboară până la personalizări și particularizări de o conjunctură om – natură ce vine din tot ce înseamnă creație, suflet, dorință interioară [10]. Respectiv, mitul este acela prin care se interpretează printr-un cadru fabulos forțele ale naturii, fiind prezentate sub formă de ființe ale căror acțiuni și aventuri au un sens simbolic [11].

Decorările cu frunzari, fie ramuri de măcieș, salcie, sau brazde cu iarbă verde – caracteristice unor sărbători – la locurile de la intrări, de trecere, sunt exemple concrete de încadrare a locurilor de locuit în cadrul universului, și ca elemente de artă [13, p. 181]. Spre exemplu, se cunoaște că unele plante au funcții apotropaice – crenguța de răchită (mărțișor) din ziua Floriilor se pune la ușa de la intrare sau sub grinda casei. La Duminica Mare, pe podeaua casei se așterne un covor din plante (*mentă rece, corovatică, frunze de nuc, vetrice*). În ajunul zilei de Ispas, la stâlpii de la poartă, la intrări se pun ramuri de nuc, tei sau salcie.

Toate aceste elemente ale naturii, manifestări folclorice, magice au devenit arhetipuri fundamentate

în credința populară. În această ordine de idei, Lucian Blaga susține că „arhetipurile sunt „icoane”, „fantasme”, de-o considerabilă amploare plastică, alcătuirii complexe, cu un puternic accent afectiv; mijloace de adaptare la lumea concretă, sensibilă” [3, p. 172]. Mai deducem ideea că arhetipurile – puteri, modele autoinduse de om – sunt o formă psihologică de adaptare a sa la mediul ce-l înconjoară, o formă de a se proteja și încadra totodată.

O altă abordare spirituală a peisajului cu ființa umană ne-o propune școala anglo-americană de landșaftologie, prin care peisajul este privit ca *sursă simbolică*, ca „text” și *concepție gender* [22, p. 81].

Peisajul privit ca simbol, presupune o condiție ce reflectă o sumă de elemente originale, specifice unui spațiu și unei comunități. Deseori anumite peisaje rurale sunt privite ca modele de orientare, simbolizând elemente de tradiție locală, concepții și credințe asociate spațiului respectiv, forme de a percepe lumea și identificarea localnicilor cu baștina – pământul natal, căci *omul sfîntește locul*. Referitor la conotația simbolică a peisajului, O. Spengler dezvoltă concepția *simbolismul spațiului*, având ca reper de cercetare mai multe culturi ce s-au dezvoltat istoric în diferite spații ale lumii. Iar privitor la cultura chineză el susține că „e izbitor faptul că nicăieri peisajul nu e în aceeași măsură parte integrantă a arhitecturii ca la chinezi. Templul nu e o clădire izolată, ci o construcție, pentru care colina și apa, arborii și florile și pietrele, într-un anume fel tăiate și așezate, sunt tot atât de importante, ca și porțile, zidurile, podurile” [5, p. 34]. Ernest Casirer, în *Eseu despre om*, vorbește despre spațiul simbolic perceput de om. În acest context subliniem că putem vorbi despre un peisaj simbolic, purtător de elemente identitare, care sunt atribute culturale relevante pentru un anumit spațiu cultural și social.

Înțeles ca text, peisajul într-un mod vizual-descriptiv redă esența, consistența și suflul vieții lui cu schimbări, evoluții sau involuții. Acesta comunică cu privitorul prin înfățișarea panoramică pe care i-o afișează, prin elementele culturale ce sunt purtătoare de informație și identitate. Peisajul povestește istoria unui loc și oamenilor lui, este un document istoric și etnografic, care conține cele mai relevante informații despre populația locală. Filosoful și sociologul britanic Gillian Rose spune că peisajul este privit ca o „privire adâncă”, capabilă în același timp să gândească critic, atât a „textului”, cât și a „modalității de privire” [21].

Și a treia direcție de abordare a peisajului cultural susținut de școala anglo-americană este cea a direcției gender. În opinia noastră, peisajul cultural rural dintre Prut și Nistru poate fi conceput prin două percepții gender. Prima percepție este reflecția sociologică – ce implică totalitatea impresiilor, concepțiilor și funcțiilor peisajului în opinia femeilor și bărbaților. A doua percepție are o interpretare mitologică și folclorică.

Așadar, în cercetările de teren, la întrebarea „Cum vedeți și apreciați peisajul înconjurător al satului dumneavoastră?” răspunsurile venite din partea bărbaților

și femeilor au fost relativ diferite. Astfel, în opinia romantică a elementului feminin peisajul satului este privit cu atașament sufletesc și de prețuire – „mie îmi place satul meu, că oamenii sunt cumiți, de uneală, săritori la nevoie, stimători” (Inf. B.M), „să mă duc unde m-oi duce, dar ca în sat la mine nu-i nimic. Așa cu livezi, cu copaci” – spune o altă informatoare (Inf. M. Z). Când „vedem frumusețea din jurul nostru, parcă și dorința de muncă este alta și cântecele răsună mai bine – relatează o altă respondentă (Inf. D. M). Peisajul rural în mentalitatea femeii este privit ca un loc de socializare, acolo unde este familia, unde este mama. Ideile și motivele din aspectul estetic al activității sale de creație, precum decorul interior și exterior al casei, aplicarea anumitor culori și ornamente, cântece, poezii, sunt luate din natura locului. Din opinia femeilor, am înțeles că peisajul este privit prin aerul pitoresc, pașnic ce-l emană; prin emoțiile și stările ce le trezește atunci când îl privești. Deci poartă un caracter romantic, visător, plin de sensuri și priveliști idilice cărora femeia le duce dorul. Evidențiem un peisaj olfactiv și emotiv. Studii privind conceptul gender în cadrul satului aparțin sociologului Iulia Bejan-Volc, care menționează și despre relația intimă a femeii din mediul rural cu natura. Conform opiniei sociologului, „fenomenul biodiversității certifică menirea femeii pe pământ. Există o interdependență dintre oameni și natură, ca o expresie a forței, înțelepciunii și voinței femeii. Femeia și biodiversitatea constituie un fenomen ce demonstrează atitudinea acestui popor față de mediul înconjurător”.

Din punctul de vedere al elementului pragmatic, realist și laconic al bărbaților, peisajul rural este relatat prin aspectul și funcția lui materială, prin capacitatea acestuia, rodnicia pământului și sursele naturii de a asigura cu cele necesare pe ei și familiile lor. Bărbații susțin că pământurile satului trebuie lucrate cu mare grijă, nici o palmă din pământurile satului nu trebuie pierdută în zadar. De asemenea, în concepția masculină, calmitatea atmosferică are un rol hotărâtor, deoarece de ea depind lucrările la deal, culesul roadei și celelalte munci agricole. „E adevărat – spun bărbații – că ceea ce vezi în fața ta când pleci la deal și admiri satul ca în palmă, îți place și parcă ești mai mândru de pitorescul locului natal; dar când nu este roadă, nu este ploaie sau zăpadă iarna, deja frumusețea nu mai contează. E bine când plouă și totul e verde în jur, căci este iarbă pentru cosit și pășunat animalele” (Inf. G. Z). Evident, bărbații, fiind mai mult legați de muncile agricole, percep într-o anumită măsură și calitatea ca peisajul să aibă o imagine estetică. Astfel, nu în zadar ei mereu fac „lucrul la vreme”, cu mare sârguință și responsabilitate, căci „nu vreau ca pământul meu să arate mai rău ca a vecinului, să rămână buruienos parcă ar fi fără stăpân” (Inf. S. M), sau „via trebuie legată, pusă pe haragi, că altfel ne râde satul” (Inf. M. N). Prin urmare, grija bărbaților ca pământul aflat în posesiunea familiei să fie mereu îngrijit și „să arate bine” le oferă un sentiment de mândrie „că sunt buni gospodari”, „te uiți

cu plăcere la ceea ce îți aparține”, „căci și pământul răsuflă”. Deci, prin activitățile insistente de organizare, amenajare a spațiului, prin lucrări agricole, bărbații atașează peisajului rural armonie, bună rânduială și gospodărire, fiindcă „satul trebuie să arate ca unul de gospodari, nu de trândavi sau bețivi” (inf. G. V).

Interpretarea gender a peisajului prin apelul la mitologie și folclorul românesc este o idee ivită din analiza studiilor filosofice și sociologice ale aceleiași Gillian Rose. Aceasta susține că „cercetarea peisajului ne duce la începutul masculin și feminin: partea naturală în peisajul cultural, spre exemplu prin imaginea nimfelor, driadelor ascultătoare și liniștite, este asociată cu începutul; iar dezvoltarea, culturalizarea este atașată începutului masculin” [22].

Folclorul mitologic românesc ne face cunoștință cu multiple forme de personificare a naturii, asociind figuri și însușiri antropomorfe unor elemente ale sale. Respectiv, ielele cu puteri malefic, fiind la număr 3, 5, 7, 9, cutreieră văzduhul nevăzut, cântând noaptea, jucând ziua, ca în horă, stărnind volburile de vânt, mai ales pe drumuri, la răscrucile acestora, pe câmp, prin poieni, peste păduri etc [6, p. 177]. De asemenea, mitologia românească ne vorbește despre o transpunere a nimfelor, hamadriadelor, alesidelor grecești în personificări feminine, precum *iele*, *rusalce*, *vâlve*, *știme*. În acest sens, Ernest Casirer afirmă că spațiul încă pentru comunitatea primitivă nu era pur teoretic, ci populat de puteri magice, divine, demonice.

Folclorul și practicile agricole sunt o altă sursă prin care este exprimată relația femeie, bărbat cu natura. Figura bărbătească cu însemne de muncă, dezvoltare, cultivare este redată prin obiceiul ancestral al Plugușorului, Tragerea primei brazde, Ieșitul la plug. Bărbatul este începutul fertilizator, creator. În așa fel, elementul feminin este fundamentul natural imaginar, originar al peisajului, iar elementul masculin e cel care aduce schimbarea, care oferă o nouă dimensiune vieții și situațiilor transformatoare. Brazda trasă de plug e nelipsită și din legendele întemeierii; e un act magic de înstăpânire asupra teritoriului și de cosmicizare (culturalizare) a spațiului, dar și un brâu ocrotitor împotriva invaziei forțelor haosului [8, p. 24]. Respectiv, toate acțiunile cu conotație magică, folclorică sau pur pragmatică sunt susținute de convingerea că omului i se cere „să facă un lucru ca lumea”, prin aceasta afirmându-se că și lumea e făcută „lume” printr-un simț conștient al rânduirii, al frumosului [19, p. 299].

O sursă de reprezentare, cunoaștere și descoperire a peisajului rural este literatura cultă, precum romanele, poeziile, legendele, basmele etc. Astfel, imaginea peisajului cultural rural este redată cu o deosebită elocință, artă, perfecțiune, în textele romanelor *Ion* (Liviu Rebreanu), *Moromeții* (Marin Preda), *Horodiște*, *Toiagul Păstoriei* (Ion Druță) ș.a. Creațiile scriitorilor, poezilor, prin intermediul unor personaje literare de excepție, redau percepția generală asupra satului, înțeles ca loc de

traie, continuitate între generații, relații sociale de muncă, manifestări culturale, mentalitate și spiritualitate. Drept exemplu este imaginea satului descrisă de Liviu Rebreanu în romanul *Ion*: „Satul dormea. Numai câte un cocoș întârziat mai vestea ici-colo zorile. O ceață ușoară, străvezie plutea peste acoperișurile țuguiate. Dealurile hotarului parcă se legănau tremurându-și porumbiștile multe, lanurile puține de grâu și de ovăz, în vreme ce vârfurile împădurite, negre și nemișcate vegheau odihna satului, ca niște capete de uriași îngropați în pământ până în gât” [16, p. 47]. Tot în acest roman, într-o formă artistică, aproape intimă, este prezentată relația om – pământ, atât de reprezentativă pentru mediul rural. *Ion* al Glanetașului, purtând un blestem al pământului, dezvoltă o fidelitate, obsesie oarbă, aproape magică față de forța și bogăția ce i-o poate da pământul, cu care își hrănește mintea și sufletul. În momentul când *Ion* obține pământurile mult râvnite ale Anei, autorul îl prezintă astfel: „Pământul se închina în fața lui, tot pământul... Îl cuprinse o poftă sălbatică să îmbrățișeze huma, să o crâmpoțească în sărutări. Întinse mâinile spre brazdele drepte, zgrunțuroase și umede. Mirosul acru, proaspăt și roditor îi aprindea sângele... Apoi încet, cucernic, fără să-și dea seama, se lăsă în genunchi, își coborî fruntea și-și lipi buzele cu voluptate de pământul ud și-n sărutarea această grăbită simți un fior rece, amețitor...” [17, p. 105]. În același timp, acest roman reprezintă o sursă etnografică deosebită, la care se poate face referință mereu.

Pitorescul peisajului rural și viața sa cu oameni și destine ne sunt descrise și de *Ion Creangă* în originalele *Amintiri din Copilărie*: „în satul Humulești, din târg drept peste apa Neamțului; sat mare și vesel, împărțit în trei părți, care se țin tot de una: Vatra Satului, Delenii și Bejenii...nu era un sat de oameni fără căpătâi, ci sat vechi răzășesc, întemeiat în toată puterea cuvântului, cu gospodari toți unul și unul”. Și în frumoasele povești, scriitorul redă cu multă magie, creativitate, contopirea dintre spiritul uman cu natura. Iar în povestea *Harap-Alb*, nunta lui Făt-Frumos cu fata împăratului este un exemplu de necombătut în acest sens.

Conform criticii literare, tema satului și a țăranului este una cu conotație realistă, iar o serie de scriitori au redat în lucrările lor nu numai frumusețea satului, dar și realitățile crunte la care au fost supuse. Astfel, în romanul lui *Duiliu Zamfirescu* *Viața la țară*, se vorbește despre spațiul rural românesc de la sfârșitul secolului al XIX-lea, când relațiile capitaliste pătrund în autarhia rurală, aducând cu el schimbări de ordin economic, social și cultural. Un alt exemplu de o reprezentativitate extraordinară este romanul *Moromeții* de *Marin Preda*. Relația trainică dintre *Ilie Moromete* și salcâmul de la poartă nu reflectă altceva decât strânsa și inseparabila comuniune dintre țăran și glia sa, la care nu vrea să renunțe, chiar dacă statul, prin programele de colectivizare, îi impune acest lucru. Și *Mihail Sadoveanu*, cu un simț dezvoltat al fantasticului, miraculosului, neobișnuitului, redă activități rurale ca pescuitul, vânătoarea,

descrie cu mult har peisajele înconjurătoare, apelând la personaje din lumea animală cu puteri extraordinare. Prin romanul Țara de dincolo de negură trăim o poveste, un mit plin de viață omenească, care ne transpune în tărâmurile și spațiile fantastice, miraculoase, fermecate.

Scriitorul basarabean Ion Druță, în romanul *Povara bunătații noastre*, redă viața satului Ciutura din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Ne prezintă viața satului cu o deosebită dragoste și deschidere spre cunoașterea peisajului rural și oamenilor lui prin fețe vii, caractere conservatoare, minți înțelepte și relații sociale reprezentative. Utilizând cuvinte simple și bine gândite, caracterizează câmpia Sorociei printr-un limbaj plastic și calm: „iar de jur-împrejur, cât cuprinzi cu ochiul, mustește o zare mărunțică cu dealuri mici și sinilii – ba le vezi, ba le visezi. Și dintr-o zare până-n alta – o câmpie rotundă și largă, vreo treizeci de sătuoare risipite la întâmplare. Ori că s-au pornit undeva departe în lume, ori că veneau de pe undeva, au zărit largul câmpiei și înmărmurite de atâta frumusețe, aici au rămas” [7]. Și în acest roman descoperim perena fidelitate a țăranului față de pământ, și influența enormă a acestuia asupra caracterului, aspectelor sufletești și psihologice al omului satului. Privitor la ciuturii și pământul lor, Ion Druță spune astfel: „ciuturii fără de pământ e ca și cum nu ar fi pe lume. ...Brazdele grele și miezoase picură veșnic în umerii ciuturii, trezindu-se îndată când omul trebuie să-și apere averea și cinstea. Din pământ ciuturii poate face vorbe cu haz, pământul îl supără și-l împacă cu lumea întreagă, pământul îi leagă necazurile și îl face a visa la norocul zilei de mâine” [7, p. 110].

Poeziile, prin ritmurile bine așezate, reflectă de asemenea viața rurală, primordialitatea axiologică a lumii satului pentru un întreg popor. Bogdan P. Hașdeu, în poezia *Muntele și Valea*, pe lângă reprezentarea personificată prin munte și vale a diferențierii sociale din comunitate, adică „cei de sus” și „cei de jos”, scoate în evidență și locul bine meritat al țăranului în perpetuarea neamului: „Nu sus, nu sus la cei avuți,/ În norii fumului pierduți,/ Se nasc fecundele virtuți./ Poporul ce suspină jos/ E singur valea roditoare,/ În care crește grâu și floare”.

Poetul basarabean Ion Vieru, în volumele *Rostul Țărânei*, *Autografe în câmp*, *O viță de vie*, aduce un elogiu omului de la țară și scrie despre tradiția lucrului pământului: „Aici țăranii seamănă și strâng/Aici li-s bucuriile și amarul/Când anul e mai sărac sau mai nătâng/Și când le umple, mai bogat, hambarul”; și despre legătura perpetuă a generațiilor față de Pământul-Mamă: „Aici din primăvară pân târziu/Când brumele se abat peste câmpie/Țăranii vin mereu din tată în fiu/Și în moși-strămoși, de-o întreagă veșnicie”; sau reflectă o veșnică identitate și contopire sufletească cu satul natal: „Din moși strămoși,/ Din piatră-n piatră,/ Din spic în zpic,/ Din val în val,/ Aici mi-e Patria/ Și vatra-/ Țărâna satului natal”.

De o importanță mare sunt studiile poetului și fi-

losofului Lucian Blaga despre conceperea spațiului și satului. L. Blaga în *Trilogia Culturii* realizează o analiză concretă a raportului dintre morfologia spațiului, prin relieful ce-l prezintă și determinanta acestuia asupra Doinei românești ca element identitar. Poetul mai spune că succesiunea vale – deal al teritoriului spațiului românesc – plaiul, influențează caracterul sufletului omului locului, orizonturile psihologice și de viață ale acestuia. „Plaiul – conform lui Lucian Blaga – prezintă o ritmicitate, un plan limitat, înalt, scurs în vale, cu zarea închisă, și dincolo de zare iarăși piept și vale la infinit” [5, p. 46]. Poetul mai menționează că orizontul acesta este acela al unui infinit ondulat, plaiul omniprezent în poezia, balada, doina, muzica noastră populară este spațiul sufletesc al cântecului. L. Blaga definea satul ca fiind „purtătorul și păstrătorul culturii populare, purtătorul matricei noastre stilistice” [4, p. 12].

Abordarea componentei spirituale a peisajului determină în mod obligatoriu apelul la *Balada Miorița*, care este o operă fundamentală ce sugerează încadrarea componentei umane românești în cea naturală. Primordialitatea relației om – natură printr-o formă mitizată – „Soarele și luna/ Mi-au ținut cununa/ Brazi și plătinași/ I-am avut nuntași” – reflectă încă o dată contopirea armonică a omului și vieții lui cu universul cosmic al naturii. Realizarea portretului păstorului de către măicuță tot se face prin raportarea fizicului omenesc cu perfecțiunea naturii: „Mustăcioara lui, spicul grâului/ Perișorul lui/Pana corbului/ Ochișorii lui/Mura câmpului”. Dumitru Stăniloae spunea că anumite momente din baladă, precum compararea peisajului frumos al naturii cu raiul: „Pe un picior de plai,/ Pe o gură de rai”; cântarea întrepătrunderii elementelor universului în viața umană; și momentul când mioara ia glas omenesc; prezintă o formă de umanizare sau transfigurare românească a naturii, „care este o reflecție a viziunii personaliste și liturgică a cosmosului, dezvoltată de sensul spiritual al Bizanțului, prin filosofia ortodoxă” [19, p. 16]. În același rând balada ne dezvăluie ideea că comunitatea mereu a aspirat să transforme spațiul locuit în imaginea unui rai, unui spațiu endemic.

În aceeași ordine de idei e necesar de menționat *Legenda Mănăstirii Argeșului*. Aici se reflectă puterea omului asupra naturii prin forța creativă ce o posedă, astfel în ciuda faptului că locul ales pentru construcția mănăstirii este neprielnic, malefic – „Un zid părăsit/Și neisprăvit/ La loc de grindis...” – voievodul Negru Vodă îl alege nu anume ca pe o provocare, dar ca pe un act de culturalizare, umanizare materială și spirituală a locului.

Trimiterile și analiza surselor literare, folclorice, credințele și obiceiurile populare, în perceperea rolului și sensului peisajului, dovedesc încă o dată importanța considerării lor ca izvoare edificatoare. Peisajul cultural rural mereu s-a bucurat de o atenție deosebită din partea omului, fie el țăran sau poet, însă fiecare l-a conceput în baza trăirilor emoționale, a realităților de viață, așteptări și binecuvântări oferite de el. Respectiv, consi-

derăm că încheierea acestui compartiment se poate face printr-o citare din lucrarea *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, în care Dumitru Stăniloae spune că „peisajul românesc e îmbrăcat într-un «har» cuceritor, strălucitor, indefinibil. Un har care înalță sufletul românesc într-o zonă mai presus de simpla natură, de natura obiect al analizei științifice. Totul este frumos în acest peisaj sau totul este gătit de sărbătoare, căci frumosul are sens de sărbătoare și de comuniune fericită în concepția poporului român” [19, p. 16].

Referințe bibliografice

1. Băcănaru I. Elementul geografic în viața satului românesc. In: *Lucrările Simpozionului de Geografie a Satului*. București, 1967, p. 33-39.
2. Bejan-Volc I. Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău: Ed. USM, 2004. 221 p.
3. Blaga L. Aspecte antropologice. Timișoara: Ed. Facla, 1976.
4. Blaga L. Izvoade. București: Humanitas, 2013.
5. Blaga L. Trilogia Culturii Orizont și stil; Spațiul miotic; Geneza metaforei și sensul culturii. București: Editura pentru Literatură Universală, 1969.
6. Butură V. Cultura spirituală românească. București: Ed. Minerva, 1992.
7. Druță I. Povara bunătații noastre. Chișinău: Universul, 2005.
8. Evseev I. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara: Ed. Amarcord, 1994.
9. Ionică Ion I. „Reprezentarea cerului”. În: *Drăguș. Un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale*, Biblioteca de Sociologie, Etică și Politică condusă de D. Gusti. Sociologia României 2. București: Institutul de Științe Sociale al României, 1944, p. 9-10.
10. Ispirescu P. Legende sau basmele românilor. București: Codex, 2008.
11. Lalandé A. Vocabular tehnic și critic al filosofiei. Paris: P.U.F., 1991.
12. Moscovici S., Buchini F. Metodologia științelor socioumane. Trad. de Vasile Savin. Iași: Polirom, 2007.
13. Onica D. Seminarul internațional Saint George Hidirellez. Despre colaborări internaționale în domeniul promovării patrimoniului cultural imaterial. In: *Buletinul Științific. Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie*, fascicola Etnografie și Muzeologie. Vol. 17(30). Chișinău, 2012, p. 176-184.
14. Pamfile T. Sărbătorile la români. București: Colecția Mithos, 2005.
15. Popescu A. Tradiții de muncă românești în obiceiuri, folclor, artă populară. București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.
16. Rebreanu L. Ion. Vol. I. București-Chișinău: Litera Internațional, 2001.
17. Rebreanu L. Ion. Vol. II. București-Chișinău: Litera Internațional, 2001.
18. Smeu G. Repere estetice în satul românesc. București: Ed. Albatros, 1973.
19. Stăniloae D. *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*. București: Ed. Elion, 2004.
20. Șofranksy Z., Șofranksy V. Cromatica tradițională românească. București: Ed. Etnologică, 2012.
21. Wylie J. *Landscape*. N. Y.: Routledge, 2007.
22. Латышева А. Ю. Обзор современных исследований культурного ландшафта в англо-американской культурной географии. In: *Культурные ландшафты России и устойчивое развитие. Четвертый выпуск научных трудов семинара «Культурный ландшафт»*. М.: Географический факультет МГУ, 2009, p. 80-85.

References

1. Băcănaru I. Elementul geografic în viața satului românesc. In: *Lucrările Simpozionului de Geografie a Satului*. București, 1967, p. 33-39.
2. Bejan-Volc I. Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău: Ed. USM, 2004. 221p.
3. Blaga L. Aspecte antropologice. Timișoara: Ed. Facla, 1976.
4. Blaga L. Izvoade. București: Humanitas, 2013.
5. Blaga L. Trilogia Culturii Orizont și stil; Spațiul miotic; Geneza metaforei și sensul culturii. București: Editura pentru Literatură Universală, 1969.
6. Butură V. Cultura spirituală românească. București: Ed. Minerva, 1992.
7. Druță I. Povara bunătații noastre. Chișinău: Universul, 2005.
8. Evseev I. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara: Ed. Amarcord, 1994.
9. Ionică Ion I. „Reprezentarea cerului”. In: *Drăguș. Un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale*, Biblioteca de Sociologie, Etică și Politică condusă de D. Gusti. Sociologia României 2, București: Institutul de Științe Sociale al României, 1944, p. 9-10.
10. Ispirescu P. Legende sau basmele românilor. București: Codex, 2008.
11. Lalandé A. Vocabular tehnic și critic al filosofiei. Paris: P.U.F., 1991.
12. Moscovici S., Buchini F. Metodologia științelor socioumane. Trad. de Vasile Savin. Iași: Polirom, 2007.
13. Onica D. Seminarul internațional Saint George Hidirellez. Despre colaborări internaționale în domeniul promovării patrimoniului cultural imaterial. In: *Buletinul Științific. Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie*, fascicola Etnografie și Muzeologie. Vol. 17(30). Chișinău, 2012, p. 176-184.
14. Pamfile T. Sărbătorile la români. București: Colecția Mithos, 2005.
15. Popescu A. Tradiții de muncă românești în obiceiuri, folclor, artă populară. București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.
16. Rebreanu L. Ion. Vol. I. București-Chișinău: Litera Internațional, 2001.
17. Rebreanu L. Ion. Vol. II. București-Chișinău: Litera Internațional, 2001.
18. Smeu G. Repere estetice în satul românesc. București: Ed. Albatros, 1973.
19. Stăniloae D. *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*. București: Ed. Elion, 2004.
20. Șofranksy Z., Șofranksy V. Cromatica tradițională

românească. București: Ed. Etnologică, 2012.

21. Wylie J. Landscape. N. Y.: Routledge, 2007.

22. Latysheva A. Yu. Obzor sovremennykh issledovaniy kul'turnogo landshafta v anglo-amerikanskoy kul'turnoy geografii. In: Kul'turnye landshafty Rossii i us-toychivoe razvitie. Chetvertyy vypusk nauchnykh trudov seminara «Kul'turnyy landshaft». M.: Geograficheskiy fakul'tet MGU, 2009, p. 80-85.

Informatori

Bulățel Alecsandru, a.n. 1952, s. Gradiște, r. Cimișlia.

Bulățel Maria, a.n. 1955, s. Gradiște, r. Cimișlia.

Burdujan Ion, a.n. 1921, s. Teleșeu, r. Orhei.

Dizincevici Ștefan, a.n. 1923, s. Trebiscăuți, r. Bri ceni.

Dulghieru Maria, a.n. 1944, s. Feodorovca, r. Orhei.

Ermurachi Luca, a.n. 1925, s. Sălcuța, r. Căușani.

Gâțlan Iustina, a.n. 1920, s. Teleșeu, r. Orhei.

Gojman Maria, a.n. 1934, s. Cazangic, r. Cantemir.

Goreaci Vasile, a.n. 1935, s. Clocușna, r. Ocnița.

Goreaci Zinaida, a.n. 1945, s. Clocușna, r. Ocnița.

Grădinari Olga, a.n. 1925, s. Teleșeu, r. Orhei.

Manic Nicolae, a.n. 1932, s. Stolniceni, r. Hâncești.

Mavleanu Maria, a.n. 1939, s. Săcăreni, r. Nisporeni.

Midoni Maria, a.n. 1933, s. Sărățeni, r. Nisporeni.

Morozan Zinaida, a.n. 1950, s. Clișova Nouă, r. Orhei.

Spancioc Mihai, a.n. 1963, s. Telenești, r. Leușeni.

Stah Tudor, a. n. 1926, s. Moara de Piatră, r. Drochia.

Abrevieri: Inf. – informatori.

Dorina Onica (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Дорина Оника (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

Dorina Onica (Chisinau, Republic of Moldova). PhD Candidate, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: dorinaonica@yahoo.com

Carolina COTOMAN

VESTIMENTAȚIA ÎN CADRUL OBICEIURILOR DE ÎNMORMÂNTARE DIN LOCALITATEA CRIHANA VECHE, RAIONUL CAHUL

Rezumat

Vestimentația în cadrul obiceiurilor de înmormântare din localitatea Crihana Veche, raionul Cahul

Studiul reprezintă o scurtă descriere a vestimentației în cadrul obiceiurilor de înmormântare din localitatea Crihana Veche, raionul Cahul. Accentul a fost pus pe vestimentația defunctului și a actanților din cadrul ritualului de trecere. A fost făcută o analiză a obiceiurilor legate de straietele răposatului, dar și a actanților în imaginarul tradițional, exemplificând și analizând vestimentația în cadrul obiceiurilor de înmormântare ale diferitor popoare din diferite perioade.

Cuvinte-cheie: obiceiuri de înmormântare, Crihana Veche, vestimentația defunctului, imaginarul tradițional.

Резюме

Краткое описание одежды в рамках похоронной обрядности в селе Крихана Веке района Кахул

Исследование представляет собой краткое описание одежды в рамках погребальной обрядности села Крихана Веке района Кахул. Основное внимание уделяется одежде покойного и участников обряда ухода в мир иной. Рассмотрены обычаи, связанные с одеждой как покойного, так и участников обряда в традиционном представлении, с приведением примеров и

анализа одежды в рамках похоронной обрядности у различных народов в разные периоды.

Ключевые слова: похоронная обрядность, Крихана Веке, одежда покойного, традиционное представление.

Summary

A brief description of clothing in burial customs in the locality of Crihana Veche, district Cahul

The study represents a brief description of clothing in burial customs in the locality of Crihana Veche, district Cahul. Emphasis was placed on the clothing of the deceased and of the actors of the rite of passage. The habits related to the clothes of the deceased and of the actors were analyzed in the traditional imaginary by exemplifying and analyzing the burial customs of the peoples in different periods.

Key words: habits of funeral, Crihana Veche, clothing of the deceased, traditional imaginary.

Însoțind omul în toate împrejurările vieții sale, cotidiene sau festive, din copilărie până la bătrânețe, *vestimentația* unui popor sau a unei localități, în cazul nostru satul Crihana Veche din raionul Cahul, constituie nu numai un ansamblu material cu funcții practice,

ci și un purtător de semne și simboluri, fiind mijlocul cel mai pregnant de comunicare în cadrul comunității rurale tradiționale, un limbaj vizual expresiv cu multiple semnificații, reflectând structuri sociale, mentalități, credințe, tradiții și datini diferite.

Pe lângă obiceiurile de la naștere și de la nuntă, obiceiurile de înmormântare s-au dovedit cele mai conservatoare. Întâlnim și aici cele trei etape principale proprii oricărui ceremonial de trecere: despărțirea de categoria celor vii, pregătirea trecerii în lumea cealaltă și integrarea în lumea morților, restabilirea echilibrului social rupt prin plecarea celui mort. În urma cercetărilor de teren efectuate în anii 2014 și 2016 am remarcat aspecte legate de *vestimentația celui decedat*, dar și a *actanților* pe care le respectă cu strictețe. Atât crihănenii, cât și populația altor localități au o grijă deosebită de a pregăti comăndul, *zestrea de moarte*. Tradițional, în *casa mare* a persoanelor de vârstă înaintată, în locul zestrei copiilor se rânduiesc, se așează țesăturile – *comăndul*, pregătit în special pentru ultimul drum [3, p. 271]. Acest comănd era alcătuit din diferite obiecte țesute: „laghișere, nițurși, iorgani, covoare, brăie, țolurile *se mai numesc măcaturi, li țăsăm în război*” (inf. Gavriloaie Anastasia, n. 1938), dar și hainele pe care le va purta pe lumea cealaltă.

La îmbrăcarea și gătirea decedatului se folosesc cele mai bune și mai noi haine, cele mai îndrăgite de el după calitate și culoare, inclusiv *basmaua de cap, pieptene*. Este îmbrăcat în toate cele necesare, având credința că se duce într-o călătorie lungă, fără întoarcere [3, p. 275]. Răposatul este îmbrăcat și încălțat în ceva nou sau, mai ales în trecut, în hainele în care a fost îmbrăcat la căsătorie. Dacă hainele de croială mai recentă, purtate la nuntă, nu se mai potrivesc, acestea pot fi puse în sicriu. Vasilisa Surugiu mărturisește: „Mama mi-a spus să-i pun rochia de mireasă în sicriu, ca s-o recunoască tata, când s-a duce. Și cămașa de mire a lui tata se gândește să i-o ducă, pentru că atunci când a plecat el, nu l-a îmbrăcat”.

Pretutindeni, femeile bătrâne se îngrijesc de hainele de înmormântare (cămașă, costum, albituri, încălțăminte). Hainele, ca și toate celelalte țesături, pot fi pregătite din timp, ele nu se îmbracă, nu se dăruiesc, fiindcă sunt menite special pentru înmormântare. Când moare un bărbat, nu i se pune căciula sau pălăria pe cap, dar alături ca să o ia pe lumea cealaltă, iar femeile căsătorite sunt îmbrobodite cu șalincă sau basma și legate sub barbă [3, p. 275] (inf. Florea Maria, a.n. 1938, inf. Gavriloaie Dumitra, a.n. 1927).

Decesul omului poate interveni fără a ține cont de vârstă, fără pregătire și fără așteptare. Dacă să vorbim cum este înmormântat un tânăr, îmbrăcăminte lui este cea de mire sau de mireasă și cu floare în piept (inf. Bunghez Elena, a.n. 1927; Cavruc Eudochia, a. n. 1941).

Așa cum observa Juan Polo de Ondegardo, „morții purtau veșminte noi și în morminte era așezată îmbrăcăminte nepurtată» [2, p. 110]. Aceeași situație poate fi constatată la toate civilizațiile panandine (America Latină și Australia), și greco-romane. Vechimea obiceiului

este mult milenară.

„Când se petrece omul, cele mai importante sunt crucea de pe piept, pânza de învelit și foaia de pus pe frunte la mort”, mai precizează Vasilisa Surugiu. Despre ultimul element, Dumitra Gavriloaie spune că acesta este biletul de intrare la Dumnezeu, iar pânza albă cu cruciulițe arată că răposatul se află sub acoperământul lui Hristos.

Vorbind despre persoanele care participă în cadrul acestui ritual de trecere, de familia celui decedat, vom observa felul cum erau îmbrăcați și ce mesaj anunțau întregii comunități. Moartea era anunțată în mai multe moduri, una dintre aceste modalități era după vestimentația care o purtau cei din familia răposatului. Bărbații din familie umblau cu capul descoperit și nebărbieriți, iar femeile purtau năframă neagră și-și despleteau părul.

Întâlnind acest tablou sumbru, o femeie sau un bărbat cu acele semne, știai că cineva din familie a plecat în lumea celor drepti și rudele sunt în doliu.

În spațiul european, negrul este și astăzi culoarea de doliu acceptată în toate părțile societății. Loy Taylor emite ipoteza că practica își are originea în mantiile negre ale călugărilor benedictini din secolul al VI-lea. Din mediul ecleziastic, obiceiul ar fi trecut în lumea rurală și în cea a orașelor. Culoarea a fost preluată de către bărbați, rude apropiate ale celui decedat, care purtau la funeralii asemenea pelerine, cu o glugă care acoperea întreg capul, în vreme ce femeile purtau haine și mantii negre [1, p. 66]. Ion. H. Ciubotaru crede că negrul „ar putea fi asociat cu practica arhaică a ungerii cu noroi sau a presărării țărânei pe cap, sugerând că urmașii împărtășesc soarta defunctului. Formă a doliului negru poate fi socotit și obiceiul femeilor de la sate de a purta părul despletit sau cel al bărbaților de a nu se bărbieri sau tunde timp de patruzeci de zile.

Menționăm că și în Roma Antică a existat obiceiul ca la moartea unei persoane cei apropiați să poarte toga pulla, o haină de culoare închisă. Nu avem menționate tentative ale creștinilor să schimbe acest obicei, așa că el s-a menținut pe întreaga perioadă a Evului Mediu și a rămas până în zilele noastre. Dar au fost și unele tentative, fără succes, ale unor persoane regale să schimbe culoarea hainelor de doliu în alb. De altfel, la hinduși hainele de doliu sunt albe.

La înmormântările noastre, pomana hainelor se face cu mai multe prilejuri, la loc de frunte situându-se ridicarea Panaghiei, adică la patruzeci de zile după survenirea decesului și la șapte ani. Datina are o vechime considerabilă. Această practică este caracteristică și pentru locuitorii din Crihana Veche.

Hainele celui răposat erau spălate și date de pomana. După cum menționează John V. Murra, acest obicei antic se întâlnea și în delta Nilului, crezând că după deces se spălau, toate hainele defunctului, „pentru ca nici un element din personalitatea sa să nu fie reținut pe acest pământ”. La antipozi, în Imperiul Incaș, la opt zile după

moarte, rudele și prietenii celebrau spălarea ceremonială a tuturor veșmintelor răposatului, „pentru a preveni întoarcerea mortului, posibilă dacă vreuna din ele ar rămâne nespălată”. În așezarea Sallaq, ritualul se efectua de către persoane care nu erau înrudite cu defunctul.

În lunga istorie universală a acestor ritualuri, de despărțire și de doliu, constatăm existența unui impresionant număr de coincidențe și continuități. Urmărind cu atenție contextul riturilor funerare din Crihana Veche, vom identifica manifestări și mentalități comune fondului european și universal, cristalizat de-a lungul celor două milenii. Vechea atitudine față de moarte rămâne o supraviețuire, de multe ori necesară, ca un bagaj de înțelepciune imemorială.

Referințe bibliografice

1. Eretescu C. Doliul alb. Culorile doliului. In: Buletin științific: Revista de Etnologie, Științele Naturii și Muzeologie. Chișinău, 2014, vol. 21(34), p. 66-73.

2. Murra J. V. Civilizația incă: organizarea economică a statului incaș. București: Editura Științifică și Enciclopedică. 1987. 254 p.

3. Postolachi E. Țesăturile în ritualul de înmormântare. Funcții și mesaje simbolice. In: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei. Iași, 2011. Vol II, p. 271-292.

Informatori din s. Crihana Veche, r. Cahul

Cavruc Eudochia. a.n. 1941.

Florea Maria. a.n. 1938.

Gavriloaie Anastasia. a.n. 1938.

Gavriloae Dumitra. a.n. 1927.

Surugiu Vasilisa. a.n. 1959.

Carolina Cotoman (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Каролина Котоман (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

Carolina Kotoman (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: carolinacotoman@gmail.com

Aleksey ROMANCHUK

THE EAST-EURASIAN HYPOTHESIS OF DENE-CAUCASIAN MOTHERLAND IN THE LIGHT OF GENO GEOGRAPHICAL DATA: A BRIEF SYNTHESIS

Rezumat

Ipoteza originii est-urasiatice a populației dene-caucaziene în lumina datelor genogeografice: o scurtă sinteză

Articolul prezintă principalele rezultate ale verificării ipotezei de origine est-urasiatică a populației dene-caucaziene în lumina datelor genogeografice, în principal – cercetări al haplogrupuri Y-cromozom. Datele genografice sunt în concordanță cu concluzii anterioare al ipotezei menționată și va servi ca o confirmare foarte puternică de fidelitate ei. Răspândirea de haplogroup R al Y-cromozom din estul Eurasei în partea de vest a continentului, care a avut loc la sfârșitul Pleistocenului târziu – Holocenul timpuriu, a fost asociat îndeaproape cu răspândirea a purtătorilor al limbilor chino-caucaziene.

Cuvinte-cheie: limbi dene-caucaziene, haplogrupe Y-cromozom, genogeografie.

Резюме

Основные результаты проверки восточно-евразийской гипотезы дене-кавказской прародины в свете данных геногеографии

В статье представлены основные результаты проверки восточно-евразийской гипотезы дене-кавказской прародины в свете данных геногеогра-

фии, главным образом – исследований гаплогрупп Y-хромосомы. Данные геногеографии хорошо согласуются со сделанными ранее выводами восточноевразийской гипотезы и служат еще одним, и очень веским подтверждением ее верности. Распространение гаплогруппы R Y-хромосомы из Восточной Евразии в западную часть континента, которое произошло в конце позднего плейстоцена – раннем голоцене, было тесно связано с носителями сино-кавказских языков.

Ключевые слова: дене-кавказские языки, гаплогруппы Y-хромосомы, геногеография.

Summary

The East-Eurasian hypothesis of Dene-Caucasian Motherland in the light of genogeographical data: a brief synthesis

The article presents the main results of the verification of East-Eurasian hypothesis of Dene-Caucasian Motherland through the light of genogeographical data – investigations of haplogroups of Y-chromosome, first of all. The genogeographical data supports the East-Eurasian hypothesis. So, we come to conclusion that the spread of R haplogroup from Eastern Eurasia into the western parts of the continent, which occurred in the end of Late Pleistocene – Early Holocene, was closely related to Sino-Caucasian peoples.

Key words: Dene-Caucasian languages, haplogroups of Y-chromosome, genogeography.

More than eight years ago, A. A. Romanchuk [12; 13; 14], suggested the localization of the Dene-Sino-Caucasian Motherland in Eastern Eurasia on the basis of the analysis of archaeological, paleo-botanical and linguistic data. The „East-Eurasian hypothesis” of Dene-Sino-Caucasian Motherland had found new confirmations from the analysis of physical and anthropologic data: odontological [15] and craniological [16].

The previous results [15; 16] suggest the localization of Dene-Caucasian Motherland in the area of the so-called „Chinese-Siberian Late Upper Paleolithic”.

To continue the verification of „East-Eurasian hypothesis”, there was considered the distribution of some (East-Eurasian by origin) haplogroups of Y-chromosome – R and Q (as well as some others – haplogroup L, first of all) through the continuum of linguistic phyla in Eurasia [20; 21].

A monograph [17] continued the consideration of R and Q haplogroups in the context of East-Eurasian hypothesis and provided new evidences that the R haplogroup spread from Eastern Eurasia into the western parts of continent with migrations of Sino-Caucasian peoples. Some of the main conclusions of the monograph were expound (with some additions) in the paper [18], specially prepared for *геофонд.рф* e-journal.

Herewith, I would like to present these results in English, adding some new thoughts as well.

Thus, haplogroups R and Q, as well as their „parent”, haplogroup P, appeared in Eastern Eurasia [32], at least more than 25 KYA. This conclusion is supported by the fact that haplogroup R was found in the Upper Paleolithic boy from Mal'ta (Middle Siberia, 24 KYA) [35]. The genome from Afontova gora (Middle Siberia, 17 KYA) is very close to Mal'ta.

Further, the analysis demonstrates that all Dene-Caucasian peoples have (absolutely – Basques, Burusho, Kets, and Na-Dene; or relatively, in comparison with the neighboring populations – North-Caucasians) high frequencies of R and/or Q haplogroups.

The haplogroup R in Basques is near 90%. This is 10% higher than their neighbors have [34, p. 45; 25, Suppl.]. The frequency of haplogroup R in Burusho is 52% [28]. It is much higher than the average in Pakistan and India.

It matter to point out also that in Dagestan R1b-M269 riches up to 68% right in some highlanders (namely, in Bagvalians) [37, Suppl.].

Next, it is not astonishing that the Na-Dene people have up to 92% of haplogroup Q. However, Kets have 84% haplogroup Q as well, which is the highest frequency in Eurasia [1]. The Sel'kups (who are the closest relatives to Kets, from the anthropological point of view [9]), have 66% of Q.

While the average frequency of haplogroup Q in Siberia is 5–15%.

The Indo-European peoples in Europe have high frequencies of haplogroup R too – up to 80%. In addition, many linguists (starting from S. A. Starostin and right up to A. Bomhard) suppose that Proto-Indo-Europeans had a North-Caucasian substratum.

In West Asia, Armenians and modern Assyrians have higher frequencies (up to 40%) of R1b haplogroup than their neighbors do. And, both populations have strong Hurritian and Urartian substratum.

On the other hand, the West-Asian haplogroups (G, J, E, L, and T) are absent or have very low frequencies in the Dene-Caucasian population outside of West Asia.

Thus, West-Asian haplogroups are absent in Kets and Na-Dene, and are less than 10% in Basques. Whereas the populations of Iberian Peninsula have more than 22% of West-Asian haplogroups, as well as the population of France does.

The Burusho people has 8% of West Asian haplogroups. It is twice or more lower than the average of Pakistan.

In East Asia, the West-Asian haplogroups are virtually absent – less than 2% [38].

This pool splits into two categories: the first consists of West-Asian haplogroups that spread both in the Sino-Tibetan and non-Sino-Tibetan peoples of East Asia, and the second – in the non-Sino-Tibetan only.

The greater part (more than 2/3) of West-Asian haplogroups belong to the first category, which penetrated East Asia during the Upper Paleolithic after the Last Glacial Maximum (18–15 KYA). This date is supported by archaeological data [6, p. 12; 5, p. 84; 8, p. 282–283], as well as by the analysis of mtDNA [26, p. 8].

It is evidently too early for the divergence of Sino-Caucasian language (which happened 11–10 KYA).

The frequency of R and Q haplogroups in East Asia is 4.5%. The R and Q haplogroups both entered East Asia after the Last Glacial Maximum (18–15 KYA) too.

Although, the frequency of R and Q in East Asia is very low, but as I tried to demonstrate, we have no another real candidates to the role of „primordial Sino-Tibetan haplogroups”.

Thus, I think that the analysis of haplogroups of Y-chromosome supports the East-Eurasian hypothesis.

Evidently, looking at these facts based on the archaeological data, I come to the conclusion that the spread of R haplogroup from Eastern Eurasia into the western parts of the continent, which occurred in the end of Late Pleistocene – Early Holocene, was closely related to Sino-Caucasian peoples.

Some new investigations [30; 29] provide more reasons to support, the “East-Eurasian hypothesis”.

Besides these principal conclusions, some interesting results should be pointed out.

So, I attract attention [17, p. 19-37; 18] to the fact

that all but three (Chinese, Karen and Bai) Dene-Caucasian languages are „Object-Verb” by word order. The North-Caucasian languages are very strong representatives of „Object-Verb” model too, as well as Hurrrian, Hattian and Urartian languages. And, Chinese language is very unusual among „Verb-Object” languages [27], so, we can suppose that the Proto-Sino-Tibetan language was „Object-Verb” as well [33].

The „Object-Verb” model strongly predominates in Eastern Eurasia, while the “Verb-Object” model is more popular in Western Eurasia and especially among the Afrasian languages. The Proto-Afrasian language was a „Verb-Object” language too.

Thus, this is a very ancient phenomenon, Dene-Caucasian languages belong to East-Eurasian cluster.

Next, the interesting issue is an East-Asian haplogroup N1-LLY22, which appeared in Volga-Ural region from Middle or West Siberia in Early Holocene (10 KYA). This date coincides with the date of Sino-Caucasian family divergence (11–10 KYA). The interesting fact is that the archaic subclade R1b1*(xR1b1a1,R1b1a2) appeared in Volga-Ural region in the same time [31, p. 25, tab. 2]. And, this R1b1*(xR1b1a1,R1b1a2) is found in the man who belongs to the Proto-Ural anthropological type [24, p. 283].

The Proto-Ural anthropological type originated in Eastern Eurasia (more probably in Middle Siberia), in the Early Holocene. I suggest [17, p. 103-118; 18] that the origin of this type is (mainly) the result of an ancient metization between the bearers of North-East-Eurasian haplogroups Q and R, and bearers of haplogroup N (first of all – N1-LLY22), which more probably came to Middle Siberia from South China 14-12 KYA [36]. This correlates with the conclusion of some other researchers: «N1b... Вероятно, она маркирует древнюю популяционную общность населения уралоидного антропологического типа» [22, p. 27].

Therefore, I think that all these facts make the supposition that N1-LLY22 in Volga-Ural region also marks the migration of some Sino-Caucasian people from Eastern Eurasia in Early Holocene probable.

The important data, I think, present some recent results of O. P. Balanovsky [4, p. 34, fig. 16] here. He detected and mapped the so-called „South Chinese continuum” of mtDNA haplogroups. This continuum includes Caucasus, Volga-Ural region, South-Western coast of Caspian Sea, and Transcaucasia (and do not include the territory of Turkey, North-Western Iran, and Zagros). I suppose, it evidently correlates with the conclusions of East-Eurasian hypothesis.

We should pay special attention to the issue of G1 haplogroup also [17, p. 133-141; 18]. I think that G1 came into Kazakhstan and Central Asia not later than in Early Holocene. The evident argument, besides some other (see: 11, p. 57-58), is the fact that G1 riches the highest frequencies (up to 80%) in North-Eastern Kazakhstan, where according to anthropological data the

Kazakh populations exhibit more frank mongoloid traits [7, p. 92].

The same situation is observed about haplogroups R1a and R1b in Altay region and Tuva [17, p. 142-156; 18]. The R1a in Tuva demonstrates the highest frequencies in Todja population, which is more mongoloid than the populations of Western Tuva [23, p. 1420]. Also, in South Altay region this haplogroup riches the highest frequency (up to 60%) in more mongoloid Altay-Kjji population as well [3, p. 51].

In the North Altay region, the Northern Altayans and Shors exhibit the highest frequencies (more than 60%) of R1a or R1b, and Q. And, namely these populations belong to very clear representatives of Ural anthropological type [9, p. 182; 10, p. 357].

I think that the most reasonable explanation is the supposition that all these haplogroups, including G1, were present in Central Asia before the Ural and Mongoloid races appeared.

To finish, I would like to draw attention to haplogroups L and T [17, p. 76-90; 18]. The haplogroups L and T are descendants of haplogroup K (as well as East-Eurasian P, R, Q, S, N, O, M), but originated in West Asia. However, some peculiarities of their spread in India (both L and T are absent or near absent in Austro-Asiatic peoples in India, while haplogroups J and F are present, and with frequencies as high as in Dravidians) allow me to suppose that their immediate ancestor, haplogroup LT, came to West Asia from North-Eastern Eurasia during the Upper Paleolithic, but later than haplogroups J and F entered India.

Besides, I tried to demonstrate also that there is a clear correlation of haplogroups T and E-M35 with OV-languages in Africa. This correlation coincides with my previous suppositions [16, p. 270-271; 20, p. 60; 17, p. 76-90; 18] concerning the so-called „Khartum Mesolithic”. Therefore, these are some (but not all) principal results and conclusions of „East-Eurasian” hypothesis of Dene-Caucasian Motherland.

Acknowledgements. I would like to express my hearty thanks to the Editors of генофонд.рф e-journal, especially to Leo S. Klejn, Elena V. Balanovskaya, and Nadejda V. Markina for the invitation to contribute with my paper [18]. My hearty thanks addressed also to Evgeny J. Zverev for his help in the preparation of maps for the paper.

Bibliography

1. Балаганская О. А. и др. Полиморфизм Y хромосомы у тюркоязычного населения Алтае-Саян, Тянь-Шаня и Памира в контексте взаимодействия генофондов западной и восточной Евразии. In: Медицинская генетика, 2011, 10 (3), p. 12-22.
2. Балаганская О. А. и др. Генетическая структура по маркерам Y хромосомы народов Алтая (России, Казахстана, Монголии). In: Вестник Московского университета. Серия XXIII, 2011, 2, p. 25-36.

3. Балановская Е. В. и др. Влияние природной среды на формирование генофонда тюркоязычного населения гор и степных предгорий Алтае-Саян, Тянь-Шаня и Памира. In: Вестник Московского университета. Серия XXIII, 2014, 2, р. 46-55.
4. Балановский О. П. Изменчивость генофонда в пространстве и времени: синтез данных о геногеографии митохондриальной ДНК и Y-хромосомы. Автореф. дисс. ... докт. биолог. наук. М.: РАМН, 2012. 47 р.
5. Вишняцкий Л. Б. Культурная динамика в середине позднего плейстоцена и причины верхнепалеолитической революции. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург ГУ, 2008. 252 р.
6. Деревянко А. П. К вопросу о формировании пластинчатой индустрии и микроиндустрии на востоке Азии. In: Археология, этнография и антропология Евразии, 2005, 4 (24), р. 2-29.
7. Дерябин В. Е., Бескина М. В. Об антропологических вариантах в составе казахов. In: Этнографическое обозрение, 2009, 1, р. 79-93.
8. Дробышевский С. В. Предшественники. Предки? Ч. VI. Неантропы верхнего палеолита (Африка, Ближний Восток, Азия). М.: КомКнига\URSS, 2010. 392 р.
9. Козинцев А. Г. Кеты, уральцы, 'американоиды': интеграция краниометрических и краниоскопических данных. In: Козинцев А. Г. (ред.). Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана. СПб: МАЭ РАН, 2004, р. 172-185.
10. Козинцев А. Г. Индонезийцы, индейцы и протоморфные монголоиды Западной Сибири. In: Станюкович М. В. (отв. ред.) Индонезийцы и их соседи (Маклаевский сборник. Вып. 1). СПб.: МАЭ РАН, 2008, р. 355-360.
11. Козинцев А. Г., Селезнева В. А. Вторая волна миграции европеоидов в Южную Сибирь и Центральную Азию (к вопросу об индоиранском компоненте в окуневской культуре). In: Чистов Ю. К. (отв. ред.). Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. СПб: МАЭ РАН, 2015, р. 51-62.
12. Романчук А. А. Юев народ и его прародина. In: Пахомов С. В. (отв. ред.). Четвертые Торчиновские Чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 7-10 февраля 2007 года. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008, р. 465-472.
13. Романчук А. А. Проблема локализации прародины сино-кавказской языковой общности. In: Stratum plus, 2005-2009, 2, р. 367-373.
14. Романчук А. А. Прародина сино-кавказской языковой общности: Западная или Восточная Азия? In: Пахомов С. В. (отв. ред.). Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 3. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009, р. 143-154.
15. Романчук А. А. Восточноазиатская гипотеза сино-кавказской прародины в свете данных физической антропологии и археологии: к постановке проблемы. In: Stratum plus, 2012, 1, р. 303-329.
16. Романчук А. А. Кавкасионский антропологический тип в свете гипотезы «восточной популяции»: вопрос о древности. In: Stratum plus, 2013, 2, р. 259-282.
17. Романчук А. А. Восточноевразийская гипотеза дене-кавказской прародины: еще раз к вопросу о гаплогруппах Y-хромосомы. Кишинев: Stratum plus, 2015. 198 р.
18. Романчук А. А. Восточноевразийская гипотеза дене-кавказской прародины в свете данных геногеографии: попытка синтеза. М., 2015. http://генофонд.рф/?page_id=4366 (vized 09.07.2016).
19. Романчук А. А., Пантелеева Е. Б. Древнекитайский миф о Стрелке И: Чу или Чжоу? In: Stratum plus, 2005-2009, 4, р. 431-445.
20. Романчук А. А., Семенов А. С. R и Q гаплогруппы Y-хромосомы и прасеверокавказский субстрат праиндоевропейцев. In: Russian Journal of Biological Research, 2014, Vol. (1), № 1, р. 46-68.
21. Романчук А. А., Семенов А. С. Гаплогруппы Y-хромосомы и восточноевразийская гипотеза дене-кавказской прародины. Кишинев, 2015: <http://moldo.org/2nd.php?idm=3&ida=314> (vized 09.07.2016).
22. Харьков В. Н. Структура и филогеография генофонда коренного населения Сибири по маркерам Y-хромосомы. Автореф. дисс. ... докт. биолог. наук. Томск, 2012.
23. Харьков В. Н. и др. Структура генофонда тувинцев по маркерам Y-хромосомы. In: Генетика, 2013, 49 (12), р. 1416-1425.
24. Хохлов А. А., Яблонский Л. Т. Палеоантропология Волго-Уральского региона эпохи неолита-энеолита. In: История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. Каменный век. Самара: Самарский научный центр РАН, 2000, р. 278-307.
25. Bekada A. et al. Introducing the Algerian Mitochondrial DNA and Y Chromosome Profiles into the North African Landscape. In: PLoS ONE, 2013, 8(2): e56775. doi:10.1371/journal.pone.0056775
26. Derenko M. et al. Western Eurasian ancestry in modern Siberians based on mitogenomic data. In: BMC Evolutionary Biology, 2014, 14:217. <http://www.biomedcentral.com/1471-2148/14/217> (vized 09.07.2016)
27. Dryer M. Word Order in Sino-Tibetan languages from a typological and geographical perspective. In: Thurgood G & LaPolla R J (eds.). The Sino-Tibetan languages. London & New York: Routledge, 2003, р. 43-56.
28. Firasat S. et al. Y-chromosomal evidence for a limited Greek contribution to the Pathan population of Pakistan. In: European Journal of Human Genetics, 2007, 15 (1), р. 121-126.
29. Frantz L. et al. Genomic and archaeological evidence suggests a dual origin of domestic dogs. 2016. <http://science.sciencemag.org/content/352/6290/1228> (vized 09.07.2016)
30. Fu Q. et al. The genetic history of Ice Age Europe. In: Nature, 2016. <http://www.nature.com/nature/journal/vaop/ncurrent/full/nature17993.html> (vized 09.07.2016).
31. Haak W. et al. Massive migration from the steppe

is a source for Indo-European languages in Europe. 2015. <http://biorxiv.org/content/early/2015/02/10/013433> (visited 09.07.2016).

32. Karafet T. et al. Improved phylogenetic resolution and rapid diversification of Y-chromosome haplogroup K-M526 in Southeast Asia. In: *European Journal of Human Genetics*, 2015, 23, p. 369-373.

33. LaPolla R. Overview of Sino-Tibetan Morphosyntax. In: Thurgood G & LaPolla R J (eds.). *The Sino-Tibetan languages*. London & New York: Routledge, 2003, p. 22-42.

34. Lopez-Parra A. et al. In search of the pre and post-Neolithic genetic substrates in Iberia: evidence from Y-chromosome in Pyrenean populations. In: *Annals of Human Genetics*, 2009, 73, p. 42-53.

35. Raghavan M. et al. Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans. In: *Nature* 505 (02 January 2014): 87-91. <http://www.nature.com/nature/journal/v505/n7481/full/nature12736.html> (visited 09.07.2016).

36. Shi H. et al. Genetic Evidence of an East Asian Origin and Paleolithic Northward Migration of Y-chromosome Haplogroup N. In: *PLoS ONE*, 2013. <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0066102> (visited 09.07.2016).

37. Yunusbayev B. et al. The Caucasus as an asymmetric semipermeable barrier to ancient human migrations. *Molecular Biology and Evolution*, 2012, 29(1), p. 359-365.

38. Zhong H. et al. Extended Y Chromosome Investigation Suggests Postglacial Migrations of Modern Humans into East Asia via the Northern Route. In: *Molecular Biology and Evolution*, 2011, 28(1), p. 717-727.

References

1. Balaganskaya O. A. i dr. Polimorfizm Y khromosomy u tyurkoyazychnogo naseleniya Altae-Sayan, Tyan'-Shanya i Pamira v kontekste vzaimodeystviya genofondov zapadnoy i vostochnoy Evrazii. In: *Meditsinskaya genetika*, 2011, 10 (3), p. 12-22.

2. Balaganskaya O. A. i dr. Geneticheskaya struktura po markeram Y khromosomy narodov Altaya (Rossii, Kazakhstana, Mongolii). In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII*, 2011, 2, p. 25-36.

3. Balanovskaya E. V. i dr. Vliyanie prirodnoy sredy na formirovanie genofonda tyurkoyazychnogo naseleniya gor i stepnykh predgoriy Altae-Sayan, Tyan'-Shanya i Pamira. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII*, 2014, 2, p. 46-55.

4. Balanovskiy O. P. Izmenchivost' genofonda v prostranstve i vremeni: sintez dannykh o genogeografii mitokhondrial'noy DNK i Y khromosomy. Avtoref. diss. ... dokt. biolog. nauk. M.: RAMN, 2012. 47 p.

5. Vishnyatskiy L. B. Kul'turnaya dinamika v seredine pozdnego pleystotsena i prichiny verkhnepaleoliticheskoy revolyutsii. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPb.GU, 2008. 252 p.

6. Derevyanko A. P. K voprosu o formirovanii plastinchatoy industrii i mikroindustrii na vostoche Azii. In: *Arkheologiya, Etnografiya i Antropologiya Evrazii*, 2005, 4 (24), p. 2-29.

7. Deryabin V. E., Beskina M. V. Ob antropo-

logicheskikh variantakh v sostave kazakhov. In: *Etnograficheskoe Obozrenie*, 2009, 1, p. 79-93.

8. Drobyshevskiy S. V. Predshestvenniki. Predki? Ch. VI. Neoantropiy verkhnego paleolita (Afrika, Blizhniy Vostok, Aziya). M.: KomKniga\URSS, 2010. 392 p.

9. Kozintsev A. G. Kety, ural'tsy, 'amerikanoidy': integratsiya kranio-metricheskikh i kranioskopicheskikh dannykh. In: Kozintsev A. G. (red.). *Paleoantropologiya, etnicheskaya antropologiya, etnogenez. K 75-letiyu Il'i Iosifovicha Gokhmana*. SPb.: MAE RAN, 2004, p. 172-185.

10. Kozintsev A.G. Indoneziytsy, indeytsy i protomorfnye mongoloidy Zapadnoy Sibiri. In: Stanyukovich M. V. (otv. red.). *Indoneziytsy i ikh sosedi*. (Maklaevskiy sbornik. Vyp. 1). SPb.: MAE RAN, 2008, p. 355-360.

11. Kozintsev A. G., Selezneva V. A. Vtoraya volna migratsii evropeoidov v Yuzhnyuyu Sibir' i Tsentral'nyuyu Aziyu (k voprosu ob indoiranskom komponente v okunevskoy kul'ture). In: Chistov Yu. K. (otv. red.). *Radlovskiy sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzeynye proekty MAE RAN v 2014 g.* SPb.: MAE RAN, 2015, p. 51-62.

12. Romanchuk A. A. Yev narod i ego prarodina. V: Pakhomov S. V. (otv. red.). *Chetvertye Torchinovskie Chteniya. Filosofiya, religiya i kul'tura stran Vostoka. Materialy nauchnoy konferentsii, Sankt-Peterburg, 7-10 fevralya 2007 goda*. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2008, p. 465-472.

13. Romanchuk A. A. Problema lokalizatsii prarodiny sino-kavkazskoy yazykovoy obshchnosti. In: *Stratum plus*, 2005-2009, 2, p. 367-373.

14. Romanchuk A. A. Prarodina sino-kavkazskoy yazykovoy obshchnosti: Zapadnaya ili Vostochnaya Aziya? In: Pakhomov S.V. (otv. red.). *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka*. Vyp. 3. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2009, p. 143-154.

15. Romanchuk A. A. Vostochnoaziatskaya gipoteza sino-kavkazskoy prarodiny v svete dannykh fizicheskoy antropologii i arkheologii: k postanovke problemy. In: *Stratum plus*, 2012, 1, p. 303-329.

16. Romanchuk A. A. Kavkasiyskiy antropologicheskii tip v svete gipotezy «vostochnoy populyatsii»: vopros o drevnosti. In: *Stratum plus*, 2013, 2, p. 259-282.

17. Romanchuk A. A. Vostochnoevraziyskaya gipoteza dene-kavkazskoy prarodiny: eshche raz k voprosu o gaplogruppakh Y-khromosomy. Kishinev: Stratum plus, 2015. 198 p.

18. Romanchuk A. A. Vostochnoevraziyskaya gipoteza dene-kavkazskoy prarodiny v svete dannykh genogeografii: popytka sinteza. M., 2015. http://genofond.rf/?page_id=4366 (visited 09.07.2016).

19. Romanchuk A. A., Panteleeva E. B. Drevnokitayskiy mif o Strelke I: Chu ili Chzhou? In: *Stratum plus*, 2005-2009, 4, p. 431-445.

20. Romanchuk A. A., Semenov A. S. R i Q gaplogruppy Y-khromosomy i praseverokavkazskiy substrat praindoevropeytssev. In: *Russian Journal of Biological Research*, 2014, Vol. (1), № 1, p. 46-68.

21. Romanchuk A. A., Semenov A. S. Gaplogruppy Y-khromosomy i vostochnoevraziyskaya gipoteza dene-kavkazskoy prarodiny. Kishinev, 2015. <http://moldo.org/2nd>.

php?idm=3&ida=314 (vized 09.07.2016).

22. Khar'kov V. N. Struktura i filogeografiya genofonda korenno naseleeniya Sibiri po markeram Y-khromosomy. Avtoref. diss. ... dokt. biolog. nauk. Tomsk, 2012.

23. Khar'kov V. N. i dr. Struktura genofonda tuvintsev po markeram Y khromosomy. In: Genetika, 2013, 49 (12), p. 1416-1425.

24. Khokhlov A. A., Yablonskiy L. T. Paleoantropologiya Volgo-Ural'skogo regiona epokhi neolita-eneolita. In: Istoriya Samarskogo Povolzh'ya s drevneyshikh vremen do nashikh dney. Kamennyy vek. Samara: Samarskiy nauchnyy tsentr RAN, 2000, p. 278-307.

25. Bekada A. et al. Introducing the Algerian Mitochondrial DNA and Y Chromosome Profiles into the North African Landscape. In: PLoS ONE, 2013, 8(2): e56775. doi:10.1371/journal.pone.0056775

26. Derenko M. et al. Western Eurasian ancestry in modern Siberians based on mitogenomic data. In: BMC Evolutionary Biology, 2014, 14:217. <http://www.biomedcentral.com/1471-2148/14/217> (vized 09.07.2016)

27. Dryer M. Word Order in Sino-Tibetan languages from a typological and geographical perspective. In: Thurgood G & LaPolla R J (eds.). The Sino-Tibetan languages. London & New York: Routledge, 2003, p. 43-56.

28. Firasat S. et al. Y-chromosomal evidence for a limited Greek contribution to the Pathan population of Pakistan. In: European Journal of Human Genetics, 2007, 15 (1), p. 121-126.

29. Frantz L. et al. Genomic and archaeological evidence suggests a dual origin of domestic dogs. 2016. <http://science.sciencemag.org/content/352/6290/1228> (vized 09.07.2016)

30. Fu Q. et al. The genetic history of Ice Age Europe. In: Nature, 2016. <http://www.nature.com/nature/journal/vaop/ncurrent/full/nature17993.html> (vized 09.07.2016).

31. Haak W. et al. Massive migration from the steppe is a source for Indo-European languages in Europe. 2015. <http://biorxiv.org/content/early/2015/02/10/013433> (vized 09.07.2016).

32. Karafet T. et al. Improved phylogenetic resolution and rapid diversification of Y-chromosome haplogroup K-M526 in Southeast Asia. In: European Journal of Human Genetics, 2015, 23, p. 369-373.

33. LaPolla R. Overview of Sino-Tibetan Morphosyntax. In: Thurgood G & LaPolla R J (eds.). The Sino-Tibetan languages. London & New York: Routledge, 2003, p. 22-42.

34. Lopez-Parra A. et al. In search of the pre and post-Neolithic genetic substrates in Iberia: evidence from Y-chromosome in Pyrenean populations. In: Annals of Human Genetics, 2009, 73, p. 42-53.

35. Raghavan M. et al. Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans. In: Nature 505 (02 January 2014): 87-91: <http://www.nature.com/nature/journal/v505/n7481/full/nature12736.html> (vized 09.07.2016).

36. Shi H. et al. Genetic Evidence of an East Asian Origin and Paleolithic Northward Migration of Y-chromosome Haplogroup N. In: PLoS ONE, 2013. <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0066102> (vized 09.07.2016).

37. Yunusbayev B. et al. The Caucasus as an asymmetric semipermeable barrier to ancient human migrations. Molecular Biology and Evolution, 2012, 29(1), p. 359-365.

38. Zhong H. et al. Extended Y Chromosome Investigation Suggests Postglacial Migrations of Modern Humans into East Asia via the Northern Route. In: Molecular Biology and Evolution, 2011, 28(1), p. 717-727.

Alexei Romanciuc (Chişinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Алексей Романчук (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

Aleksey Romanchuk (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: dierevo@mail.ru

Tatiana BUJOREAN

RELAȚII DE INTERDEPENDENȚĂ ȘI INTERINFLUENȚĂ ÎNTRE COSTUMUL POPULAR MOLDOVENESC COTIDIAN ȘI CEL DE SĂRBĂTOARE ÎN PERIOADA CONTEMPORANĂ

Rezumat

Relații de interdependență și interinfluență între costumul popular moldovenesc cotidian și cel de sărbătoare în perioada contemporană

Acest articol este axat pe studierea relațiilor de interdependență și interinfluență între costumul popu-

lar moldovenesc cotidian și cel de sărbătoare. Abordarea acestei probleme din perspectiva unui cadru cronologic cuprins în limitele actualității va contribui la formarea unui tablou integral privind dinamica evoluției costumului tradițional în spațiul etnocultural contemporan.

Cuvinte-cheie: costum popular, cotidian, sărbătoresc, tradițional, interdependență, interinfluență.

Резюме

Современные взаимосвязи и взаимовлияния между повседневным и праздничным молдавским национальным костюмом

В данной статье представлены результаты изучения взаимосвязей между повседневным и праздничным молдавским национальным костюмом. Подход к данной проблеме с позиции современности способствует созданию более целостной картины и демонстрации динамики эволюции традиционного молдавского костюма в контексте современного этнокультурного пространства.

Ключевые слова: национальный костюм, повседневный, праздничный, традиционный, взаимозависимость, взаимовлияние.

Summary

Modern relationships and mutual influence between the Moldavian daily folk costume and the festive one

This article is focused on the relationships between the Moldavian daily folk costume and the festive one. Approaching this problem from the perspective of a time frame, placed in the modern period, will contribute to the formation of an integral image regarding the dynamics of the evolution of the traditional folk costume in the modern ethno-cultural space.

Key words: folk costume, daily, festive, traditional, interdependence, mutual influence.

Costumului tradițional, fiind opera desăvârșită a mai multor generații, i s-a recunoscut dintotdeauna calitatea de cel mai autentic și mai viabil document al identității poporului moldovenesc. Când spunem costum popular sau tradițional „...avem în vedere un ansamblu vestimentar ce servește scopurilor practice, sociale și simbolice, prin care comunitatea se identifică în comunicarea interpersonală și interetnică” [3, p. 11].

Cultura tradițiilor vestimentare a stârnit interesul mai multor cercetători, care și-au expus rezultatele studiilor în diverse culegeri și publicații. S-au preocupat de această temă cercetătoarele Maria Bâtcă [2], prin analiza costumului popular moldovenesc în contextul costumului popular românesc, Emilia Pavel [6], Varvara Buzilă [3] ș. a. [5; 7; 9], prin studii de specialitate și numeroase publicații, articole și volume. Elizaveta Cvilincova s-a referit la costumul popular găgăuz într-un ansamblu mai vast al portului tradițional moldovenesc [10].

Deocamdată dorim să observăm modul în care se manifestă costumul popular cotidian și cel de sărbătoare, ca parte componentă a noțiunii mai largi de port tradițional, în cadrul contemporaneității. Vorbind despre modul de manifestare a acestor complexuri vestimentare, apare, prin urmare, necesitatea de a discuta, în primul rând, raporturile de interdependență și

interinfluență create între ele și evaluate din punct de vedere motivațional.

E mai simplu să căutăm a înțelege aceste raporturi dacă nu ignorăm aspectul istoric al problemei. În această privință trebuie de amintit că constituirea componentelor de bază ale portului tradițional moldovenesc poate fi datată din perioada formării individualității etnice în secolele XVII–XIV și din momentul afirmării Țării Românești și a Moldovei ca state independente în secolul al XIV-lea. În virtutea particularităților factorilor de ordin social și economic, s-a produs delimitarea între două tipuri de vestimentație, cea de sărbătoare și cea de lucru.

Noțiunea de port tradițional sau port popular include toate tipurile de vestimentație, precum cea destinată femeilor și bărbaților, copiilor, tinerilor, persoanelor căsătorite sau celor în etate, complexurile vestimentare de sărbătoare, cât și cele de lucru sau cotidiene. La acestea se adaugă podoabele, accesoriile și încălțăminte.

Costumul popular cotidian, prin formă, culoare, ornamentică – toate adaptate scopurilor practice – dar și prin maniera de a fi purtat zi de zi, avea sarcina de a marca timpul de lucru, destinat preocupărilor și eforturilor îndreptate spre asigurarea celor necesare traiului. Silueta era pusă în valoare de vestimentație simplă, comodă, decentă și lipsită de podoabe.

Ansamblul sărbătoresc avea un caracter mult mai decorativ, mai bogat și mai divers, concentra eficient semnele care indicau ocaziile, starea socială și materială, specifică funcția simbolică, rituală, de ceremonie, reliefa importanța deosebită a acestui tip de ansamblu vestimentar în cadrul portului popular. În opinia lui V. Zelenciuc „Deosebit de bogat și de variat se înfrumusețau hainele de sărbătoare feminine, brodate sau țesute într-un sistem ornamental complex și divers colorat” [8, p. 99]. Lipsa podoabelor în asemenea circumstanțe era de neconceput. Destinat timpului de sărbătoare și de refacere spirituală acest tip de costum îngloba cel mai eficient sensurile de ordin social, comunicațional și mai cu seamă estetic.

În privința veșmântului popular, dezvoltat exclusiv la nivelul ocupațiilor și îndeletnicirilor specifice mai multor generații de purtători, motivațiile de bază de a fi purtat au fost de ordin moral, practic, social, estetic, comunicațional etc., ele regăsindu-se în stare pură mai rar, fuzionând și generând interinfluențe și interdependențe permanente. În tendința de afirmare, prin configurația, prin decorațiunile și ornamentele ce i-au fost aplicate, el a înglobat mai multe caractere capabile să impresioneze vizual.

Și în constituirea aspectelor de port cotidian și sărbătoresc au avut loc procese îndelungate de corelări reciproce orientate spre reliefaarea unor valențe de expresivitate vizuală remarcabile. Spre exemplu, M. Bâtcă menționează că „...la sfârșitul secolului al XIX-lea, ansamblul vestimentar femeiesc cu două pestelci a ieșit din uz, fiind înlocuit, în toată aria Dunării de Jos, cu un alt

tip de costum, compus din fustă și pestelcă în față, purtat inițial în ținută de lucru, ca apoi să se generalizeze și în portul de sărbătoare” [2]. În acest sens, trebuie de reținut un lucru important: denumirile pieselor pentru ambele categorii de port, uneori sunt aceleași, alteori nu, diferența, în majoritatea cazurilor, ținând de calitatea materialelor din care piesa era realizată, de abundența și semnificația decorului aplicat, dar mai cu seamă de aspectul său estetic. În acest context, aceeași sursă subliniază: „...au purtat fota în două variante: cea de sărbătoare, denumită chiar „fotă”, și cea purtată cotidian, în ținuta de lucru, numită „catrință”, diferențele dintre cele două variante vizând materialele utilizate pentru confecționarea lor, cât și modul de ornamentare” [2].

Totuși, între aceste categorii de forme vestimentare trebuie menționate următoarele deosebiri esențiale: costumul cotidian era acceptat din considerente practice și era definit prin formula „îmbrăcăminte de lucru”, costumul de sărbătoare se etala din considerente mai mult estetice și se desemna ca „îmbrăcăminte de sărbătoare” sau „îmbrăcăminte de apărut în lume”.

Dacă despre portul popular format, consolidat și dezvoltat în strânsă legătură cu contextele sale culturale, istorice, politice, sociale, se relatează ca despre un fenomen omniprezent până în perioada industrială, atunci deja în secolul al XIX-lea, în manuscrisele perioadei, despre acesta se scria ca despre un fenomen în dispariție. Veșmântul popular era purtat tot mai rar, pe dedesubt, și cu un număr mai redus de piese. Ruptura cea mai importantă în evoluția costumului popular o reprezintă apariția confecțiilor industriale la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea: articolele de modă, difuzate și repetate în mii de exemplare, ajung în cele mai modeste case. Producția îmbrăcăminte, până atunci artizanală și în marea majoritate domestică, se industrializează și cunoaște, ulterior, o înflorire considerabilă. Civilizația urbană, datorită gradului de dezvoltare economică atins, a început să domine cu un sistem vast de forme vestimentare produse în serie.

Modul în care portul popular apare, odată cu începutul secolului al XX-lea, dar și pe tot parcursul acestuia, este unul asociat cu precădere conținuturilor istorice și mai cu seamă ideologice ale perioadei. Costumul popular de sărbătoare și cel cotidian, în statutul său ulterior, poate fi privit doar ca intersectându-se cu ideile sociale și idealurile politice ale vremii. În această privință, deseori s-a impus detașarea de trecut pe linia unor strategii profanatorii în raport cu valorile culturale recunoscute și respectate timp de secole. Excepție face perioada interbelică, când „...costumul popular era susținut pe două planuri – de către institutele tradiționale ale satului și de către instituțiile de stat care își asumă anumite responsabilități privind continuitatea culturală” [3, p. 15].

Producția industrială de mărfuri în secolul al XX-lea, în special industria confecțiilor, care a extins foarte mult tendințele modei în societate, se instaurează ca

o structură condiționată în general de contextele economice și a depășit, după volum, previziunile cele mai îndrăznețe ale economiștilor și sociologilor. Populația a fost impusă de circumstanțele create să accedă la societatea de consum și să adopte fără prea multe rezerve vestimentația produsă pe scară mare.

Moda vestimentară, axată pe schimbarea periodică a formelor, atunci când acestea se banalizează, antropologii și etnologii o remarcă ca fenomen opus *obiceiului*, care „...presupune interdicția schimbărilor de linie generală, de detalii, sau accesorii ale veșmântului, pentru a se conserva o cât mai trainică legătură cu trecutul” [1, p. 286]. Au apărut, în aceste condiții, pe parcursul ultimului secol, anumite procese de alterare a portului popular.

Prin relatarea succesiunii fazelor evoluției tradițiilor vestimentare autentice am încercat să conturăm misiunea acestora în cadrul actual. La începutul mileniului trei, în perspectiva integrării noastre în comunitatea europeană, valorificarea patrimoniului cultural constituie un obiectiv de importanță majoră. Prin demersul la valorile tradiționale și culturale, subliniem intenția de a proteja moștenirea culturală transmisă prin intermediul pieselor de port.

Formula actuală a obiectualității este una condiționată de noile dimensiuni ale modei vestimentare, domeniu care, de altfel, nu face abstracție de la un parcurs cultural amplu numit costum popular, și care, la rândul lui, conduce spre forme noi de manifestare obiectuală în domeniul vestimentar. Faptul că spațiul nostru cultural continuă să beneficieze de elementele moștenirii sale etnografice autentice, conservate în colecții vestimentare muzeale și private, în cadrul documentelor de arhivă, al manuscriselor și fotografiilor de epocă, constituie un prilej de a menține interesul specialiștilor în materie de modă pentru a valorifica acest strat cultural extrem de valoros precum costumul popular cotidian și cel de sărbătoare în particular și portul popular în general. Vestimentația modernă adoptă tot mai frecvent sugestiile provenite din creația portului tradițional, asociindu-le cu precădere îmbrăcăminte „de apărut în public”.

Este firesc, deci, că dinamica proceselor de interdependență și interinfluență în interiorul acestor complexuri vestimentare în perioada contemporană este condiționată de costumul de sărbătoare. Este, în special, cazul croielii, motivelor și principiilor de cromatică și compoziție de ie românească care „Pe parcursul ultimelor două secole, femeile din spațiul nostru cultural au purtat la sărbători... cămașa încrețită la gât sau cămașa cu altiță, cămașa cu umărar, în versiunea fără poale – ie...” [3, p. 70], iar „Exemplarele cele mai decorate, fiind rezervate sărbătorilor, erau mari, aveau mânecile și poalele lungi încât adăugau volum corpului purtătoarei” [3, p. 71]. Astăzi această piesă de port are tendința de a deveni elementul de neînlocuit al garderobei, simbol perfect al modei zilelor noastre. Semn al reușitei colaborării între tradiție și inovație, ia este pur-

tată pretutindeni în toată plinătatea diversității sale: în format autentic cu toate însemnele perfecționate de sute de ani, dar și în unul stilizat, cu noi valențe de expresivitate estetică și simbolică. Fiind pe parcursul istoriei parte componentă a portului de sărbătoare, intervine în contemporaneitate ca element definitoriu pentru recepții și festivități, pentru vizite de diferit rang, pentru nunți, serate și concerte, spectacole etc. Dar, deoarece în perioada contemporană aproape totul constituie un spațiu de spectacol, o regăsim și în varianta vestimentației de stradă cu o tendință de a se afirma într-un aspect nou, prezent la activități cotidiene.

Asociat, deci, cu precădere spațiilor în care au loc festivalurile, concursurile folclorice și expozițiile organizate de muzee, primării etc., dar și prezentărilor de modă, costumul popular de sărbătoare se reabilitează în conținutul contemporan cu un scop foarte bine definit, și anume de a ne oferi o experiență estetică inedită ce ar presupune o urmărire și apreciere a elementelor de port popular autentic, dar și a colecțiilor vestimentare inspirate din creația populară. Actul de percepere a formelor prezentate, în cazul nostru a costumului popular autentic ori a ținutelor inspirate din acesta, implică, în asemenea condiții, transferul de pe planul timpului cotidian, pe planul celui de sărbătoare. Această izolare de cotidian, prin deplasarea în cadrul unei realități cu semnificații superioare, care ne implică afectiv, urmărește punerea în valoare vizuală simbolică a formelor prezentate și implicit însăși condiția participanților prezenți. Vestimentația celor prezenți în asemenea cazuri este întotdeauna diferită de cea purtată zilnic – spectatorul, dar și participantul este înveșmântat în costum popular autentic de sărbătoare ori în ținute inspirate din acesta, la fel, cu elemente de sărbătoare, întregul comportament înglobând elemente de mare importanță. În asemenea condiții, mesajul transmis prin intermediul pieselor vestimentare etalate în cadrul festivităților de acest gen este unul de o semnificație simbolică incontestabilă.

În formula sa actuală, el nu mai transmite mesaje despre motivațiile de ordin practic de a fi purtat, ci mai degrabă de ordin estetic, comunicațional. Din câte se cunoaște, „costumul semnifică mereu, dar ceea ce semnifică s-a schimbat...” [4, p. 107]. În contextul actu-



Port popular, sursa: <http://gorobic.com/tag/foto> (vizitat 12.07.2016)

al, în care globalizarea și internaționalizarea culturilor, bazate preponderent pe criterii și considerente consumiste, au dus spre o diluare și omogenizare a felului cum formele vestimentare interacționează cu persoana la nivel existențial, în paralel cu pierderea semnificației sale sociale, costumul popular de sărbătoare, dar și cel cotidian (într-o măsură mai mică), ar putea deveni expresia cea mai semnificativă a individualismului.

În secolul al XXI-lea asistăm la fenomenul când expansiunea formelor de tip industrial a determinat o ambiție estetică diametral opusă celei de până acum – aprecierea formei care nu este multiplicată, a formei unicat. Reconsiderarea la care asistăm în ultimii ani și reevaluarea domeniului ne orientează spre conceperea unor noi valențe de expresivitate estetică în vederea obținerii unei corelații cât mai complexe în sistemul costum popular cotidian – costum popular de sărbătoare.

Referințe bibliografice

1. Achiței Gh. Frumosul dincolo de artă. București: Meridiane, 1988. 424 p.
2. Bâtcă M. Unitatea terminologiei culturii populare românești. In: Revista Limba Română, 2003. <http://limbaromana.md/index.php?go=articole&printversion=1&n=2516> (vizitat 24.04.2016).
3. Buzilă V. Costumul popular din Republica Moldova. Chișinău: UNESCO Moscow Office, 2011. 170 p.
4. Grau F. M. Istoria costumului. București: Meridiane, 2002. 128 p.



Colecție vestimentară VIȚA DE VIE, autor Iulia Efros, studentă AMTAP, anul II, consultant Bujorean Tatiana, 2014. (Concursul tinerilor designeri vestimentari profesioniști, „ETHNO” locul II, în cadrul Festivalului Internațional de Modă „ARTPODIUM”, ediția a XIV, 2014).

5. Nanu A. Artă, stil, costum. Noi Media Print, 2007. 308 p.

6. Pavel E. Portul popular moldovenesc. Iași: Junimea, 1976. 208 p.

7. Zelenciu V., Kalașnikova N. Vestimentația populației orășenești din Moldova sec. XV–XIX. Chișinău: Știința, 1993. 128 p.

8. Zelenciu V., Popovici Iu., Loscutova L. Tradiții și contemporaneitate. Chișinău: Cartea moldovenească, 1977. 102 p.

9. Зеленчук В. С. Молдавский национальный костюм. Кишинэу: Тимпул, 1985. 143 p.

10. Квилинкова Е. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы. Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен. Кишинев: Тип. Centrală, 2016. 732 p.

References

1. Achiței Gh. Frumosul dincolo de artă. București: Meridiane, 1988. 424 p.

2. Bâtcă M. Unitatea terminologiei culturii populare românești. In: Revista Limba Română, 2003. <http://limbaromana.md/index.php?go=articole&printversion=1&n=2516> (vizitat 24.04.2016).

3. Buzilă V. Costumul popular din Republica Moldova. Chișinău: UNESCO Moscow Office, 2011. 170 p.

4. Grau F. M. Istoria costumului. București: Meridiane, 2002. 128 p.

5. Nanu A. Artă, stil, costum. Noi Media Print, 2007. 308 p.

6. Pavel E. Portul popular moldovenesc. Iași: Junimea, 1976. 208 p.

7. Zelenciu V., Kalașnikova N. Vestimentația populației orășenești din Moldova sec. XV–XIX. Chișinău: Știința, 1993. 128 p.

8. Zelenciu V., Popovici Iu., Loscutova L. Tradiții și contemporaneitate. Chișinău: Cartea moldovenească, 1977. 102 p.

9. Zelenchuk V. S. Moldavskiy natsional'nyy kostyum. Kishineu: Timpul, 1985. 143 p.

10. Kvilinkova E. Gagauzy v etnokul'turnom prostanstve Moldovy. Narodnaya kul'tura i etnicheskoe samosoznanie gagauzov skvoz' prizmu svyazi vremen. Kishinev: Tip. Centrală, 2016. 732 p.

Tatiana Bujorean (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Татьяна Бужорян (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

Tatyana Buzhoryan (Chisinau, Republic of Moldova). PhD Candidate, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: tbujorean@gmail.com



Port popular, sursa: <http://flickrhivemind.net/User/andradadaciana/Recent> (vizitat 12.07.2016)