

E-ISSN: 2537-6152

*Categoria B*

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL  
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE  
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE  
Volumul XXV

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY  
Volume XXV

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ  
Том XXV

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

CHIȘINĂU, 2019

## Colegiul de redacție al Revistei de Etnologie și Culturologie:

**Procop Svetlana.** *Redactor-șef.* Doctor în filologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

**Zaicovschi Tatiana.** *Redactor-șef adjunct.* Doctor în filologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Sîrbu Tatiana.** Doctor în istorie (Leuven, Belgia).

**Skripnic Ana.** Academician (Kiev, Ucraina).

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

**Țvircun Victor.** Doctor habilitat în pedagogie. Doctor habilitat în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

Studiile și articolele din acest volum au fost supuse recenzării, discutate în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural și recomandate pentru publicare de către Consiliul Științific al Institutului Patrimoniului Cultural, proces-verbal nr. 04 din 25 aprilie 2019.

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

Manuscripts, books and reviews for exchange, as well as other papers are to be sent to the editorship of the journal of „Ethnology and Culturology”, the Institute of Cultural Heritage, Stefan cel Mare si Sfânt, 1, MD-2001 Chisinau, Republic of Moldova.

Рукописи, книги и журналы для обмена, а также другие материалы необходимо посылать по адресу: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova.

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

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

**Tehnoredactare:** Dragomir Șarban

**Coperta:** Față de pernă. Zărnești, r-1 Cahul. Foto de R. Osadci, 2013.

*Toate lucrările publicate în revistă sunt recenzate de specialiști în domeniu. Все опубликованные материалы рецензируются специалистами. All the papers to be published are reviewed by experts.*

### Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col. red.: Svetlana Procop, ș. a. Chișinău: 2019, 143 p. Vol. XXV. Tiraj 150 ex.

## CUPRINS

### ETNOLOGIE

|  |   |    |
|--|---|----|
| <b>Gherghina BODA</b>                            | Romanian emigration to America as reflected in transylvanian periodicals  | 5  |
| <b>Олена ФЕДОРЧУК</b>                            | Время как феномен этнической художественной традиции  | 10 |
| <b>Adrian DOLGHI,<br/>Alina FELEA</b>            | Representation of the Romanian population and of the co-inhabiting ethnicities of Basarabia on the maps of the Russian Empire (XIX – beginning of XX century) | 19 |
| <b>Любовь ОСТАПЕНКО,<br/>Ирина СУББОТИНА</b>     | Традиционные ценности гагаузов вчера и сегодня  | 29 |
| <b>Alexandru FURTUNĂ</b>                         | Considerații cu privire la originea și aria de răspândire a unor proprietăți laice din ținutul Iași (III)   | 39 |
| <b>Елизавета КВИЛИНKOBA,<br/>Василий САКОВИЧ</b> | Об образе волка и общих сюжетах в мифологии народов Евразии   | 48 |
| <b>Ludmila COJOCARU</b>                          | Obiceiuri și moravuri privind castitatea miresei, în comunitatea tradițională din Basarabia   | 57 |
| <b>Ivan DUMUNICA</b>                             | Cu privire la modernizarea orașului Comrat în perioada interbelică (1918–1940)  | 67 |
| <b>Tatiana POTÎNG</b>                            | Credințe și superstiții negative asociate stării „de dar”   | 73 |
| <b>Valentin ARAPU</b>                            | Dimensiunea istorico-etnologică a ciocnilor în Țara Moldovei (sec. al XVIII-lea – începutul sec. al XIX-lea)  | 79 |

### STUDIUL CULTUROLOGIC

|                          |  |    |
|--------------------------|--|----|
| <b>Вальдемар КАЛИНИН</b> | Цыгане в зеркале восточнославянских литератур (I–II) | 89 |
|--------------------------|--|----|

### COMUNICĂRI

|                          |   |     |
|--------------------------|---|-----|
| <b>Iulii PALHOVICI</b>   | Etnologia franceză: probleme și priorități ale cercetărilor contemporane (pe baza publicațiilor din colecția „Ethnologie de la France”) (I) | 104 |
| <b>Dan-Victor TRUFAȘ</b> | Lăutarii rromi/țigani din spațiul românesc. Elemente de istorie și imaginar   | 110 |

### PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

|                           |  |     |
|---------------------------|--|-----|
| <b>Aleksey ROMAN CHUK</b> | Bulaestian “coffins without bottom” and their romanian analogies: the question of origin | 120 |
| <b>Artem KOKOSH</b>       | Problem of Ukrainian ethnology in Panteleimon Kulish’s scientific heritage               | 125 |

### IN MEMORIAM

|                      |                                       |     |
|----------------------|---------------------------------------|-----|
| <b>Диана НИКОГЛО</b> | Андрей Васильевич Шабашов (1971–2019) | 132 |
|----------------------|---------------------------------------|-----|

### RECENZII

|   |   |     |
|---|---|-----|
| <b>Irina ȘINOVA</b>   | Recenzie la monografia lui S. Zipperstein „Pogrom: Kishinev and the tilt of history” (Liveright Publishing Corporation, 2018. 288 p.) | 134 |
| <b>Angela OLĂRESCU</b>  | O enciclopedie a bulgaristicii istorice din Republica Moldova   | 136 |
| <b>Александр МАРКОВ</b>   | Рецензия на монографию Жозефины Кушнир «Феномен гуманизации мифа в интеллектуальной прозе XX века» (Chișinău: Pontos, 2017. 352 p.)   | 138 |
| <b>Data on the editorial boards / Сведения о редколлегии</b>  |   | 140 |
| <b>Termene și condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie</b>    |   | 141 |
| <b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b> |   | 142 |
| <b>Сроки и условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии</b>                    |   | 143 |



## ETNOLOGIE

Gherghina BODA

ROMANIAN EMIGRATION TO AMERICA AS REFLECTED  
IN TRANSYLVANIAN PERIODICALS

## Rezumat

**Emigrația românească în America reflectată în periodice transilvănene**

Migrația românilor în America a fost un fenomen social care s-a încadrat în cel european, fiind determinat în principal de cauze socio-economice precum sărăcia și lipsa terenurilor agricole, cauze care au influențat în mod decisiv plecarea de cealaltă parte a oceanului. „Mirajul american” vehiculat în epocă are importanța sa, de asemenea economia americană în creștere fiind asimilată cu un nou Eldorado pentru locuitorii majorității țărilor europene. Fie pentru o perioadă determinată, fie pentru una definitivă, fenomenul migraționist a afectat întreaga populație a României, atât pe cei care au emigrat, cât și familiile rămase în țară, cu toate consecințele sociale, economice, demografice, dar mai ales cu schimbările la nivelul mentalului individual și colectiv.

**Cuvinte-cheie:** America, emigrare, economie rurală, sărăcie, îmbogățire.

## Резюме

**Румынская эмиграция, отраженная в трансильванских периодических изданиях**

Румынская миграция в США рассматривается как социальный феномен и как составная часть европейского процесса, спровоцированного социально-экономическими причинами, такими как бедность и отсутствие пахотных земель, которые побудили людей пересечь океан. Большое значение в то время имели «американская мечта» и возрастающая американская экономика, воспринимаемая как новый Эльдorado для жителей большинства европейских стран. Миграционный процесс повлиял на все население Румынии, в том числе на тех, кто эмигрировал, и на их оставшиеся в стране семьи, спровоцировав на определенный срок социальные, экономические, демографические последствия, но особое влияние этот феномен оказал на общественное и индивидуальное сознание.

**Ключевые слова:** Америка, эмиграция, сельское хозяйство, бедность, обогащение.

## Summary

**Romanian emigration to America as reflected in transylvanian periodicals**

The migration of Romanians to America is looked upon as a social phenomenon and as an integral part of the European process, triggered by socio-economic reasons such as poverty and lack of arable land, which influenced decisively their departure across the ocean. “The American mirage”, a widespread notion at the time, was

also important, as was the growing American economy perceived as a new Eldorado by the inhabitants of most European countries. Whether for a limited or an indefinite period, the migration affected the entire population of Romania, both the emigrants and their families left behind, provoking social, economic, and demographic consequences, but especially this phenomenon influenced the individual and collective mentality.

**Key words:** America, emigration, rural economy, poverty, enrichment.

From a societal standpoint, the profound economic transformations that characterized the second half of the 19<sup>th</sup> century and the first decade of the 20<sup>th</sup> century were reflected across a very broad range. The full manifestation of capitalism in the whole society led to an evolution characterized by many local and regional particularities, all of which were circumscribed to a general European development. As part of the Austro-Hungarian Empire, Transylvania, known as a poorer region of the Empire, alongside Galicia, Slovakia and Bucovina, was included in this capitalist carousel, albeit at a slower pace [5, p. 529]. Under these conditions of economic development at the end of the 19<sup>th</sup> century, there was a demographic increase due to a larger number of marriages and births, as well as to a reduction in mortality thanks to a better sanitary organization in Transylvania, mainly through new health legislation. Thus, the Sanitary Law of 1876 favored the organization of rural sanitary districts and introduced the obligation for each community to have a physician who would provide curative and preventive care as well as forensic expertise in exchange for a statutory fee, the poor being exempt from any payment. Moreover, for every 800 inhabitants, the law stipulated the requirement for an official midwife, and at the communal level, the requirement to set up a health committee consisting of a veterinarian, a pharmacist, a priest, a notary, a teacher from each school and three other citizens chaired by a doctor [3, p. 1].

The demographic growth, coupled with the negative economic phenomena of the eighth decade of the 19<sup>th</sup> century, such as the dissolution of the guilds, the consequences of the customs war between Austro-Hungary and Romania, the economic depression, as well as the insufficiency of the cultivated

land plots and hence the excess of agricultural labor force, contributed to the emergence and steady increase in migratory flows. Initially, the Transylvanian Romanians headed for Romania. Although there had always been a certain population mobility on both sides of the Carpathians, beginning with the eighth decade of the 19<sup>th</sup> century, this became a worrying phenomenon for Austro-Hungarian authorities, all the more so as the migrant population was not only Romanian. The statistical data show that only between 1881 and 1891, 50.513 people from eight counties emigrated definitively from Transylvania to Romania, as follows: 3.358 from Alba de Jos, 6.443 from Brașov, 4.931 from Făgăraș, 6.491 from Sibiu, 9,211 from Târnava Mare, 6.615 from Ciuc, 6.236 from Odorhei and 7.228 from Trei Scaune [1, p. 489]. Added to this were the increasingly aggressive activity of emigration agents, who recruited future clients from the rural and urban population who were increasingly poor and dissatisfied with the situation in the country, as well as the demographic policy of consolidating the Hungarian ethnic group led by Hungary [1, p. 490]. Another cause was the national political oppression, which, however, “could not be a powerful enough incentive to determine someone to leave their ancestors’ home to seek freedom in another country. Perhaps our peasantry feels the yoke of economic misery harder, because they will have to endure the whip strokes of national oppression – but what urges them to leave their country is poverty: they would endure the whip strokes if they had what to eat! On the other hand, the perfect freedom enjoyed by immigrants in America awakens national consciousness and strengthens national sentiment” [4, p. 296].

A proof of the seriousness of the emigration phenomenon is a law of 1881 by which the Hungarian Parliament obliged the emigration agents, who were the only ones blamed for the departure of the population, to launch their propaganda campaigns only based on authorizations issued by the Ministry of the Interior, which they usually refused [1, p. 490]. Despite all the obstacles raised by the authorities, the emigration agents continued their recruitment. A case reported by *Bunul econom* newspaper tells about a man named Hamburgsky, a former state teacher in the commune of Buduș in Bistrița County, who left for America after he had been fired from the school and later returned as an emigration agent, recommending himself as a Reformed bishop, with the purpose of taking with him 20 priests across the ocean, and who described America and the life there in the most vivid colors [2, p. 4]. Also in order to deter emigration, in 1903, the Hungarian Interior Min-

ister informed the population that a new immigration law had come into force in the US according to which all travelers were obliged to pay \$2 on landing, the sick, those having a criminal record or the anarchists being denied entry, while those who promoted emigration to America were fined between \$1 and \$5,000 [8, p. 354].

The emigration of the Romanians to America was considered the safest way to solve financial problems, pay off debts, buy land, raise the standard of living of the family and, why not, get rich. The propaganda by the emigration agents, as well as the letters of some Romanians from across the ocean encouraged other Romanians to leave their country in search of the prosperity offered by the American states. If they were initially thinking of coming back home after gaining enough money, most of the emigrants settled in the American states, where they built a new life for themselves [Ohio, Montana, Pennsylvania, Michigan, Illinois, Indiana, and so on].

Ion Iosif Șchiopul, who signed several articles in *Lucafărul* magazine of 1913, tells us about the first Romanian emigrants. He believed that, given the fact that the first migrants came from the more culturally developed countries, it was natural that the first Romanian migrants should come from the more developed regions such as Mărginimea or Poiana Sibiului, as they were “Widely-travelled, literate people who loved independence more”, who had found out sooner about the “New World” [4, p. 293]. Even though there had been Romanian migrants before 1900, they were too few to be noticed. Perhaps we will never know who was the first Romanian to go to America, but Ion Iosif Șchiopul gives us information about Gheorghe Pomuțiu from Giula and about Irimie Proca [Louis Hugo] from Râșnov. According to him, the former might have fought in the 1848 Revolution with Kossuth, fleeing the country after the capitulation of the Komárom fortress. In 1850, he settled in the state of Iowa, where he tried unsuccessfully to establish a Hungarian “New-Buda” colony, but the author of the article does not have a good opinion of him, stating that he possessed some documents that did not put Pomuțiu in a favorable light and that he could not publish them [4, p. 293-294]. About the latter, a harsh, reserved, and vindictive person who lived a tumultuous life and was married twice, the author tells us that he emigrated to America from Dobrudja in 1869 or 1870, accompanied by two or three men (Nicolae Plaivas? and Simion Bârza), and that among his belongings, two pistols decorated with brass nails were found [4, p. 294].

The most significant Romanian migration began in 1900, in the aftermath of the Spanish-American

War, and the Romanian organized life began in 1902, when the first Romanian organization in America was established, namely the "Carpatina" Society from Cleveland [4, p. 293].

The main cause of emigration was poverty due to a lack of income, jobs, land and agricultural machinery, poor harvests, or bank debt. Other causes were "the letters of those who were in America, then the agents of the shipping companies and, to a great extent, the Jews of America"; the actions of the American Jews were described by the priest Ion Podea in *Telegraful Român* and were also published in *Luceafărul*: "As soon as some Romanian peasants gather together in a small town, there appears, as if out of thin air, the Jew with side locks, or the modern Jew, with his shop, his bank, his work placement office, his ship ticket agency, and especially, with his dirty tavern, which he keeps open round the clock from the friendship and love he has for the Romanians. And in order to be able to say that the tavern is Romanian, he chooses his servants from among some of the most prominent Romanians who have the most friends, whom he pays handsomely. But in exchange for that payment, the servants have to bring as many clients to their master as they can to drink heavily and leave all their money there. And when the Jew is no longer content with the gain he is making off the Romanians who are forever hanging about his tavern and his shop, he writes in his native village and urges people to go there, with the promise to give them work and handsome payment. That is why, in some towns, there are Romanians by the thousands just to be exploited by the same Jews who exploited them a few years ago in their home village. In Canton (Ohio) for example, there are four brothers living off the backs of more than a thousand people from Oltenia Region. These brothers used to be innkeepers and eggs gatherers in the county of Făgăraș, but today, they are owners, bankers, agents, merchants and butchers whose hands are grabbing the last Romanian coins... eight years ago, a Jew from Hubbard (Ohio State) brought the first man from Apolzan (commune of Sibiu) to the iron smelter there; ten years ago, he brought the first Arpășan man (commune of Făgăraș) to Lorain (Ohio); in Letonia (Ohio), the first Cornățeni and Arpășeni men; in Martinsferry (Ohio), the first Vișeni men; in New Castle (the State of Pennsylvania), the first men from Târnaveni; in Philadelphia (Pennsylvania), the first men from Banat Region..." [4, p. 294-295].

If the first waves of emigrants came from developed countries, the following waves brought people with a low level of culture and education from less developed, poorer countries. A report by the Head

of the Washington Central Immigration Office to the Foreign Trade Minister on the immigrants of 1911 says, among other things, "Many of them have very low expectations, they have bad habits, and they are unbelievably ignorant... Unlike the former immigrants, many of the new immigrants are simple laborers who do not know any trade. More than three out of five settle in five eastern states (Ohio, Pennsylvania, Indiana, Illinois, W. Virginia)... The new immigrants often take jobs to the detriment of former immigrants who are thus losing them. Many employers prefer these new immigrants to the former immigrants, who are better workers and enough in numbers, because the new immigrants are willing to work longer hours and for a lower pay, and perhaps because they are also willing to pay the supervisors [who hire them] a tip..." [4, p. 295]. This report reveals the unprincipled means used by the newcomers, who, by their attitude towards the payment for their labor, not only left those who had arrived earlier without jobs, but deregulated the labor market, lowering the value of the labor force.

The Romanian emigrants were of both sexes and came from different social categories. However, most were peasants. The jobs they did were not those they used to have in their country of origin. With the exception of the shepherds, most of them from Sibiu and settled in the state of Montana, the majority of the Romanians were workers in the iron and steel factories, foundries and smelters, metal sheet factories, brick factories, rail and canal construction, coal mines, machine factories or other industrial branches where the wages were high due to the hard work [4, p. 258; 8, p. 378; 2, p. 2]. The Romanians, like other emigrants, had the handicap of not knowing the English language and the practice of crafts in the way that it was done by the Americans, which forced them to accept any kind of work, generally hard physical work. The lucky ones found work in agriculture, on American capitalist farms where work was mostly outdoors, and they managed to save more money than those working in industry because there were no temptations such as pubs [saloons] or shops, and the rents were smaller or even inexistent. Also, the work on these farms was not as hard as that in factories because it was mechanized and very well organized. The American's principle was "to save time and power", so he "is a man of wit and wisdom, and his hand, which he knows how to spare, is also skillful at writing" [2, p. 1-2].

The work in factories was carried out in three shifts of 8 or 12 hours daily, one-week day shift, one-week night shift, including Saturdays and Sundays, the payment ranging between 20 and 40 cents per

hour, which is between 2 and 4 dollars per day [4, p. 258]. The working conditions were very difficult, not to mention the Romanians' lack of skills and the tiredness due to sleepless nights, which often led to accidents or even deaths. The hard work in the factory is described, among many others, by George Huludeț from the commune of Lisaura (Bucovina) in the letter in verse that he sent to his wife, which sounds like this: "Here is my dear wife,/ What I want today to write:/ How the people live here,/ And how they work in factories./ I wanted to know clearly,/ – And I have found out./ Here, everyone comes,/ There are very many factories,/ Tears by the thousands and hundreds./ I work all day and night,/ Side by side with death./ The work in factories is hard,/ And the pay is bad enough./ Whoever hears me does not believe me,/ God is up there and sees./ But from now on,/ I will say to you,/ I will write to you,/ The truth in words:/ What work I have,/ Is hard, hard work,/ It squeezes the marrow out of my bones./ When I go to the factory,/ Always shuddering with fear,/ I go to work in the morning,/ But I'm not sure (!) about my life./ I do not know if in the evening,/ I'll come home again,/ Healthy as I went/ or they will carry me home .../ Why do you want to know?/ Here it is for those who read:/ There are many furnaces,/ All of them filled with iron./ In great fire the iron melts,/ And like gold it shines./ Then it flows like grease,/ We carry it in a bucket,/ We carry it where it is poured,/ Oh, our shoulders hurt badly from the weight,/ Two of us carry a bucket,/ Its content spills over the sides,/ And it is hot and it burns you,/ You need water to extinguish yourself,/ There's fire everywhere./ The sparks sprinkle around,/ Like the rain on the ground./ Smoke is all over the factory,/ I can't see anything./ Carrying the iron to pour it,/ We are hindering each other./ And then the hardest thing,/ The dust is worse,/ For it's going to get into your chest,/ Like the soot in the chimney./ I work in the dust and in the heat,/ And I'm sweating too much,/ When I come back from the factory,/ I do not recognize myself./ I'm black of smoke and dust,/ I think I'm like a raven chick./ That's how I earn my money,/ If I'm sweating, if I'm hot./ For a dollar and fifty cents,/ I'm lifting up a lot of cold iron./ For two and a half dollars,/ I'm lifting up a lot of warm iron,/ Until I make my money,/ I'm squeezing a lot of sweat,/ Everybody says indeed,/ It is not hard for us here,/ We are sending money at home,/ From the wealthy America,/ Who does not believe me,/ He can also come here,/ And see for himself./ What happens to the one who comes." [9, p. 794].

The pay was made every other week. The smallest monthly earnings amounted to 50 dollars, the

hardest-working and most skilled workers earning even 100–120 dollars a month, out of which they paid for their living expenses (living quarters, food and laundry) as well as for their the saloon debts; the living expenses were often smaller because 4–5 people shared a room [4, p. 260].

Those who were thrifter and knew how to manage their money could make substantial savings that they usually sent to their families left in the country. In 1913, Romanian emigrants from America sent over 30 million crowns, an average of 1,000 crowns a year, often even more, up to 2–3,000 crowns annually; in 1912, the shepherds from Sibiu, who had settled in Montana, sent nearly one million crowns, or more than 3 million Romanian money [4, p. 261]. The money was sent either through American banks or agencies, or in registered letters. The agencies were the most unreliable means because they did not have the necessary capital and they used the money of the new customers to send the money of the old customers, which led to very long delays; or, more often than not, the agencies would disappear with the money, move to another state, change their names and start the same business with the same scams or new ones; among them were Romanians, along with Hungarians, Jews and many others [4, p. 262].

Many emigrants were able to send enough money to pay off all their debts in their country of origin and save important sums to return home and try to use them to improve the wellbeing of their families or start a business. Others stayed in America, where they started a new life and adapted to a completely new world. Despite all the hardships inherent in the life of an emigrant, many succeeded and came out stronger from the adventure of their lives. Some lost their lives in this hard struggle. Some returned home disappointed and as poor as when they had left. Some chose to live a life of adventure, full of excitement and unexpected events. Regardless of the reasons for leaving, returning or staying, the first waves of Romanian emigrants opened a new page both in our national history and in the American history, which is another testimony to the passage of man through time and space.

#### References

1. Bolovan I. Habitat și evoluție demografică. In: Istoria Transilvaniei. Vol. III. Cluj-Napoca: Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2008, 756 p.
2. Bunul econom, 1903, nr. 40, 47.
3. Chiriță L. Scurt istoric al asistenței medicale în România (II). In: Medicina familiei, 1997, nr. 14, <http://www.medfam.ro/mf/mf/mf14/istm14.html> (visited 10.12.2018)
4. Luceafărul, 1913, nr. 8, 9.



5. Lumperdean Ioan, Gräf Rudolf, Nögler Thomas. Economie și structuri sociale. In: Istoria Transilvaniei. Vol. III. Cluj-Napoca: Editura Episcopia Devei și Hunedoarei, 2008, 756 p.
6. Medicina familiei, 1997, nr. 14.
7. Pop I.-A, Nögler T. Maghyari András [coord.]. Istoria Transilvaniei. Vol. III (from 1711 to 1918). Cluj-Napoca: Editura Episcopia Devei și Hunedoarei, 2008, 756 p.
8. Revista economică, 1903, nr. 42, 45.
9. Țara noastră, 1907, nr. 49.

**Gherghina Boda** (Deva, România). Doctor în istorie. Cercetător științific, gr. I, Muzeul Civilizației Dacice și Române Deva.

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

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

**E-mail:** ginaboda15@gmail.com

Олена ФЕДОРЧУК

## ВРЕМЯ КАК ФЕНОМЕН ЭТНИЧЕСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ

### Rezumat Timpul ca fenomen al tradiției etno-artistice

Fenomenul timpului este unul fundamental în edificarea tradiției etno-artistice. Totodată, acest fenomen a fost puțin studiat de etnologi și specialiști din domeniul studiului artelor. Noutatea științifică a lucrării constă în prezentarea unei viziuni a autorului privind natura și rolul fenomenului timpului, apelându-se la analiza unor asemenea aspecte precum timpul – început, timpul practicilor active, timpul – context al tradiției etno-artistice. În centrul atenției studiului se află tradiția decorării pieselor de port popular al ucrainenilor cu mărele din sticlă colorată. Concluziile principale la care ajunge autorul sunt corelate cu situația reală în cadrul altor tradiții etno-artistice, cum ar fi, de exemplu, încondeierea ouălor (писанки), pictura pe sticlă, traforajul artistic. Autorul demonstrează că toate procesele ce au loc în sistemul tradiției etnice sunt legate nemijlocit de pasionalitatea etnosului. Anume nivelul ridicat al pasionalității asigură măsura înaltă a potențialului creativ al tradiției și dorința de a crea, contribuind la apariția unor asemenea fenomene cum ar fi timpul – început și vremea practicilor active. Nivelul potențialului creativ afectiv/emotiv de asemenea este responsabil pentru trăsăturile calitative ale timpului – context al tradiției etno-artistice. Perspectivile sunt văzute de autor în studierea unor fenomene nu mai puțin importante pentru construirea paradigmei tradiției etno-artistice, și anume: nucleul artei, maeștri, opere de artă.

**Cuvinte-cheie:** fenomenul timpului, tradiția etno-artistică, decorul cu mărele al vestimentației populare a ucrainenilor, pasionalitate, potențial creativ pasional, energia societății etnice.

### Резюме Время как феномен этнической художественной традиции

Феномен времени является ключевым звеном конструирования этнической художественной традиции. Между тем этот феномен мало изучен этнологами и искусствоведами. Научную новизну работы составляет авторское видение природы и роли феномена времени путем анализа таких его проявлений, как время-начало, время активных практик, время – контекст этнохудожественной традиции. В центре исследования – традиция бисерного декора народной одежды украинцев. Главные из своих выводов автор сверяет с реалиями других этнических народных художественных традиций, например, писанки, живописи на стекле, вырезанки. Автор демонстрирует, что все процессы, происходящие в системе этнической

традиции, непосредственно связаны с пассионарностью этноса. Именно высокая степень пассионарности обеспечивает высокий уровень пассионарно-креативного потенциала традиции и способствует появлению таких ее феноменов, как время – начало и время активных практик. Уровень пассионарно-креативного потенциала также отвечает за качественные особенности времени – контекста этнохудожественной традиции. Перспективы автор видит в изучении других не менее важных для конструирования парадигмы этнохудожественной традиции феноменов, в частности: очага искусства, мастера (как главного носителя традиции), произведения искусства.

**Ключевые слова:** феномен времени, этническая художественная традиция, бисерный декор народной одежды украинцев, пассионарность, пассионарно-креативный потенциал, энергия этносоциума.

### Summary Time as a phenomenon of ethnic artistic tradition

The phenomenon of time is a key link in the design of an ethnic artistic tradition. Meanwhile, this phenomenon has been studied insufficiently by ethnologists and art critics. The scientific novelty of the work is the author's vision of nature and the role of the phenomenon of time by analyzing such manifestations as time-beginning, time of active practices, time-context of ethno-artistic tradition. The tradition of Ukrainian folk clothes beaded decor is the core of the research. The author compares her main conclusions with the realities of other ethnic folk artistic traditions, such as painted Easter eggs, glass painting, cutouts (ornament, cut out on paper). The author demonstrates that all processes occurring in the system of ethnic tradition are directly related to the passionarity of the ethnos. It is precisely the high level of passionarity that provides a high level of tradition passion-creative potential and promotes the emergence of such phenomena as time-beginning and time of active practices. The qualitative features of the ethno-artistic tradition time-context depend on the level of passion-creative potential. The author sees the perspective in studying other phenomena, which are also important for the construction of a paradigm of ethno-artistic tradition, in particular: the hearth of art, the master (as the main bearer of the tradition) and the artwork.

**Key words:** phenomenon of time, ethno-artistic tradition, beaded decor of Ukrainian folk clothes, passionarity, passion-creative potential, ethnosocium energy.

Этническая художественная традиция – одна из подсистем этнической традиции, функциями которой являются: создание, выборочное усвоение, сохранение, передача и развитие художественного опыта и практик использования художественных произведений как смыслообразующих элементов повседневности, праздников и обрядов. Переоценить влияние традиционного опыта этноса на процессы развития современного мира невозможно. Все, что касается этнической традиции, как и ее неотъемлемой художественной составляющей, относится к вечно актуальному кругу научных проблем.

В предложенной статье главным объектом изучения является относительно молодая этническая художественная традиция (ЭХТ) бисерного декора народной одежды (БДНО) украинцев. Цель статьи – продолжить формирование концепции относительно ЭХТ БДНО украинцев, основные результаты которой можно использовать для развития теории этнохудожественной традиции в целом.

Некоторые положения авторской концепции уже были освещены на страницах журналов «Revista de Etnologie și Culturologie» и «Народознавчі зошити». В частности, ранее ЭХТ была представлена как система, в которой действуют свои законы (трансформации, наследственности, взаимодействия и взаимосвязи, комплиментарности, актуализации и др.) и происходят прогнозируемые процессы [13]. Было предложено рассматривать ЭХТ, одновременно используя два подхода – системно-исторический и системно-ресурсный, то есть с учетом того, что ЭХТ является системой, которая проходит этапы исторического развития (наращивая опыт и приумножая достижения) и в то же время – системой с постоянно меняющимся уровнем пассионарно-креативного потенциала (ПКП)<sup>1</sup>, в зависимости от которого она переживает качественно разные фазы: зарождения, первичного развития, креативного подъема, реверберации, актуализации, очередного креативного подъема [12, с. 69-71].

Также было проведено исследование различных по среде происхождения факторов, силу и качество воздействия которых автор связала с контекстом ЭХТ, введя собирательное понятие «факторы формирования, эволюционирования и актуализации этнической художественной традиции» (факторы ФЭА) [14]. Анализ факторов ФЭА позволил убедиться в непростом механизме их взаимодействия и вариативности проявлений. Отсюда был сделан вывод, что зарождение и

развитие этнической художественной традиции моделируют, кроме факторов ФЭА, также и другие не менее важные ее феномены: времени, места, носителя традиции, произведения искусства и т. п. [14, с. 326].

В этом исследовании внимание сосредоточено на феномене времени. Как известно, время – это одна из координат традиции, без которой невозможно локализовать и описать ни одно из ее явлений. Тем не менее, несмотря на свою значимость, эта категория теории этнической художественной традиции до сих пор обделена вниманием ученых. В частности, мало изученными остаются такие проявления феномена времени, как время-начало, время активных практик, время – контекст этнохудожественной традиции.

К пониманию категории «время-начало», как момента образования новой ЭХТ, ближе всех подошел Михаил Станкевич. Ученый отметил: «Образование новой этнохудожественной традиции (морфемной<sup>2</sup>, жанровой<sup>3</sup>, локальной) может произойти только в том случае, когда для этого подготовлена почва, когда она (будущая традиция – Ф. О.) соответствует потребностям данной среды мастеров-потребителей. Нередко такую почву составляют национально-психологические, социально-экономические, религиозные, политические и другие условия» [9, с. 77]. Названные М. Станкевичем «условия» мы рассматриваем как социальные и психологические факторы, стимулирующие зарождение ЭХТ [14, с. 321-326]. Но для запуска механизма по рождению новой этнохудожественной традиции (как и любой другой системы) в первую очередь нужна энергия.

Полагаем, что время – начало художественной традиции, как и время – начало ее надсистемы – этнической традиции, имеет аналогичную природу. Вспомним, что, по Льву Гумилеву, момент появления этноса (этнической традиции) обязан «моменту пассионарного толчка» [2, с. 81]. Последнему предшествует накопление энергии (пассионарности), избыток которой провоцирует специфическую мутацию небольшого числа особей в географическом ареале. «Такая мутация не затрагивает (или затрагивает незначительно) фенотип человека, однако существенно изменяет стереотип поведения людей», который цементирует новую системную целостность [2, с. 82-83].

Предлагая свое видение обобщенной модели этногенеза, Л. Гумилев нарисовал кривую пассионарного напряжения этнической системы как усеянную пиками волну. Пики иллюстрируют

периодические энергетические «толчки» (подъемы пассионарности) [2, с. 80-81]. Считаем, что такие «толчки», помимо прочего, способны стимулировать появление новых подсистем этнической традиции, в частности новых художественных (морфемных и жанровых) традиций.

Что касается природы пассионарности, то ее Л. Гумилев видит в тех же источниках энергии, о которых в свое время писал Владимир Вернадский, исследуя «живое вещество биосферы». Спроектировав рассуждения В. Вернадского на этническую систему (как подсистему биосферы Земли – Ф. О.), Л. Гумилев назвал источниками пассионарности энергию Солнца, энергию распада внутри Земли радиоактивных элементов и энергию космоса [2, с. 43-45, 53], то есть те же источники, которыми питается (по В. Вернадскому) «живое вещество биосферы».

Наши эмпирические исследования наводят на мысль, что важным источником пассионарности, кроме энергии Солнца, Земли и космоса, является также энергия этносоциума – специфическая форма энергии, продуцируемая этническим социумом. Внутри последнего на фоне высокого уровня пассионарности возникают периодические политические, культурные, экономические и другие возбуждения (энергетические «толчки»), сопровождающиеся обострением внешних или внутренних противоречий общества.

Механизм роста энергии этносоциума становится понятным, если взглянуть на этнический социум как на организованную систему, применяя методику В. Вернадского. В. Вернадский утверждал: «Энергия поглощается организмом, в нем переходит из одной формы в другую, выделяется из организма, притом частью производит внутри его работу, частью проходит его, не изменяясь. Каждый организм представляет своеобразную энергетическую машину, а разнообразные совокупности организмов (живые вещества) являются местами сложнейших энергетических превращений» [1, с. 87].

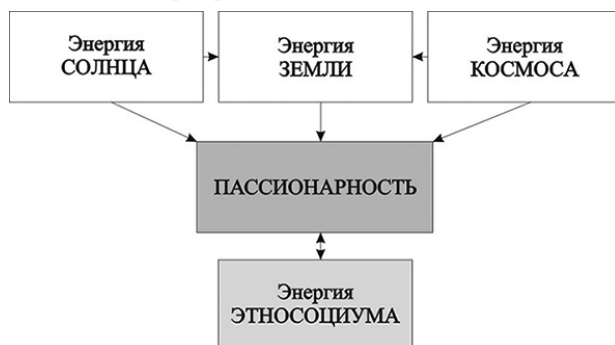


Рис. 1. Составляющие пассионарности как энергетического ресурса ЭХТ

Полагаем, что в периоды этносоциальных возбуждений возникает эффект удвоенной пассионарности – нарастание пассионарности за счет ею же порожденных импульсов энергии этносоциума (Рис. 1).

Существование энергии этносоциума и ее периодические вспышки объясняют механизм одновременного роста этнического, национального и политического сознания, благодаря которым возникают новые или актуализируются уже существующие этнические традиции.

К результатам «вспышки» энергии этносоциума и, соответственно, пассионарности мы относим общенациональный культурный подъем конца XVIII – начала XIX вв., следствием которого стало возникновение ряда этнических (не только художественных) традиций; успешное развитие уже существующих традиций. К примеру, в это время началась активная разработка проблематики и методологического инструментария украинского народоведения [7, с. 72]. Родилось не менее трех новых для украинцев художественных традиций: вырезанки (прорезного декора из бумаги) [9, с. 13], народной живописи на стекле [15, с. 552] и, собственно, бисерного декора народной одежды [13, с. 569].

За счет высокого уровня энергии этносоциума украинское профессиональное искусство жило духом романтизма на протяжении почти всего XIX в. В украинском искусстве, по определению Владимира Овсийчука, «высокую оценку получили народные традиции, потому что такие высокие сферы, как народ, нация, приобрели в то время особый вес и значение» [6, с. 257].

Проявления повышенной пассионарности находим также в реалиях первой половины XX в., тесно связанных с национально-освободительной борьбой украинского народа за его государственную независимость. В это время большинство этнохудожественных морфемных и жанровых традиций украинцев обладало высоким уровнем пассионарно-креативного потенциала. В работах народных и профессиональных художников господствовали этнические мотивы и национально-патриотическая тематика, наполненная любовью к родному краю, тревогой за его судьбу.

В частности, ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев еще в начале 1940-х гг. переживала фазу креативного подъема [13, с. 571-572; 12, с. 71]. Обнищание, вызванное Второй мировой войной, голод 1946–1947 гг., как и другие неблагоприятные факторы, привели к почти повсеместному наступлению фазы ревер-

берации (1950–1970), проявлениями которой стало угасание народного творчества, уменьшение численности очагов и мастеров, инерционное существование уцелевших очагов [14, с. 323]. Новый, вызванный повышением пассионарности, синхронный подъем ПКП морфемных ЭХТ наметился в 1970-е гг. Во многих локальных ЭХТ БДНО украинцев закончилась фаза реверберации и началась фаза актуализации [12, с. 70].

Размышляя о влиянии пассионарности, мы подошли к пониманию феномена времени активных практик как неотъемлемой составляющей успешной художественной деятельности. Особенный научный интерес вызывает механизм возобновления активных практик после пребывания ЭХТ в фазе реверберации.

В частности, А. Найден, который оперирует терминами «художественно-фольклорная активизация» и «фольклорная активность», считает, что в смене взлетов и падений активности народного искусства прослеживаются «три более или менее четко обозначенных фактора: вид искусства, местность, где оно функционирует, время его функционирования» [4, с. 14].

Что же касается природы актуализации этнохудожественной традиции, А. Найден утверждает, что «художественно-фольклорная активизация» является следствием качественных изменений в структурах контекста традиции. Относительно трансформаций в морфемных традициях первой половины XX в. А. Найден пишет: «Фольклорная активизация какого-либо вида народного искусства, как правило, связана не с возрождением архаичных культов, верований, обрядов, а, наоборот, с частичной или полной потерей их магических, чисто обрядовых свойств и усилением их духовных, функционально-бытовых и художественных начал» [4, с. 14].

Мнение о том, что актуализацию традиции всегда вызывают качественные изменения ее контекста, разделяет также М. Станкевич, который интерпретирует «актуализацию» ЭХТ как ее «осовременивание», которое является одним из механизмов ее развития [10, с. 66].

Не менее ценными для нас являются и выводы А. Найдена о том, что тесная связь трех «факторов (вида искусства, местности и времени функционирования – Ф. О.) обуславливает не общевидовую и не повсеместную фольклорную активность, а именно местно-видовую и местно-временную» [4, с. 14]. То есть время активных практик наступает только в тех очагах, где художественная традиция приобретает актуальные (для нового времени) функции.

Убеждения А. Найдена и М. Станкевича подтверждаются также анализом сравнительно недавних (и потому хорошо сохранившихся в памяти непосредственных участников) реалий ЭХТ БДНО украинцев. Согласно нашим наблюдениям, актуализация традиции, наступившая в 1970-х гг., обязана возрождению (на фоне повышения этнического самосознания) традиционных практик свадебной обрядности, в контексте которых бисерные компоненты ансамбля народной одежды начали приобретать новую популярность и востребованность.

К примеру, уже в 1970-х гг. возрождение обрядовых и вместе с ними художественных практик ЭХТ бисерного декора народной одежды началось в сс. Соколивка и Бабын Косовского р-на Ивано-Франковской обл. Здешние вышивальщицы стали широко использовать бисер для декорирования свадебной одежды. При этом аутентичную традицию осовременили креативные композиции, в основу которых было положено оригинальное наивно-прекрасное воспроизведение окружающего мира [11, с. 393-394] (Илл. 1).



Илл. 1. Женщина в праздничной одежде 1970-х гг. (сорочка, декорированная бисером), с. Бабын Косовского р-на Ивано-Франковской обл. (Гуцульщина).

Фото О. Федорчук. ПМА, 2013 г.

Кроме вида искусства, местности и времени, А. Найден не исключает действия и других феноменов «художественно-фольклорной активизации», среди которых называет «возвращение к исконным формам» и «надситуативную активность». Однако ученый не считает эти феномены основными, потому что тогда бы, по его мнению, народное искусство воспринималось как такое, что «вечно находится в состоянии „перманентного инфантилизма“» [4, с. 15].

Но периодическое «возвращение к исконным формам», мы полагаем, не следует толковать как загадочное состояние «инфантилизма». Здесь имеет место закономерная и вполне предсказуемая реальность, вызванная действием закона наследственности, согласно которому содержание ЭХТ составляют унаследованные архетипы и стереотипы, которые являются ядром традиции и эволюционируют вместе с ней [13, с. 574-575].

Второй из названных А. Найденом феноменов – «надситуативная активность», – который, собственно, и является главным ключом к разгадке механизма «художественно-фольклорной активизации», мы объясняем подъемом пассионарно-креативного потенциала в системах некоторых (востребованных) ЭХТ. Такой подъем, как показали наши наблюдения, наступает не спонтанно и непредсказуемо («надситуативно»), а вполне ожидаемо и закономерно на фоне роста пассионарности.

Полевые исследования с применением методов опроса и аналитического осмысления нарративов подтверждают, что повышение пассионарно-креативного потенциала ЭХТ БДНО всегда взаимосвязано с одновременным подъемом этнического, национального и политического сознания как проявлением нарастания пассионарности за счет энергии этносоциума. Ранее мы утверждали, что ПКП непрерывно растет в трех первых фазах ЭХТ: зарождения, первичного развития и креативного подъема, когда молодая художественная традиция обладает достаточно высоким энергетическим ресурсом [12, с. 71]. Сейчас к этим суждениям хотим добавить, что положительную динамику ПКП ЭХТ БДНО украинцев всегда обеспечивал, кроме молодости традиции, также рост пассионарности (как базового энергетического источника) в целом.

Но вспомним, что даже в годы повышенного ПКП ЭХТ не следует ожидать «повсеместной фольклорной активности» и возрождения художественных практик во всех ранее известных очагах. Ведь согласно закону трансформации

художественная традиция постоянно меняется ради своего сохранения [13, с. 574]. Изменения касаются основ технологии и типологии, средств художественной выразительности и, конечно же, топографии очагов ЭХТ.

Суммируя ранее сказанное, назовем пять основных конструктивных элементов феномена времени активных практик:

- высокий уровень пассионарности этноса, способный вызвать подъем пассионарно-креативного потенциала традиции;
- высокий пассионарно-креативный потенциал этнохудожественной традиции, содействующий появлению и возрождению (если дело касается не новой традиции) очагов традиции;
- функционирующие очаги, в которых происходит рождение или «обновление» этнохудожественной традиции;
- активная позиция носителей этнохудожественной традиции, среди которых есть народные мастера, способные на креативные идеи;
- актуальные функции аутентичных произведений искусства, востребованные носителями традиции (Рис. 2).



Рис. 2. Основные конструктивные элементы феномена времени активных практик

Опираясь на понимание природы пассионарно-креативного потенциала ЭХТ, можем предположить, что молодые (поздние) и древние (ранние) художественные традиции имеют неодинаковую продолжительность времени активных практик, поскольку молодые традиции обладают более сильным (еще не растроченным) энергетическим ресурсом. В частности, относительно поздняя ЭХТ бисерного декора народной одежды украинцев по количеству очагов и мастеров народного творчества сегодня занимает одно из лидирующих мест среди других художественных традиций украинцев. Наиболее активно очаги этой традиции (после фазы реверберации) с 1970-х гг. возрождаются и рождаются в этнографических зонах Буковинского Попрутья, Буковинского Подолья, Западного Подолья, Гуцульщины, Покутья – там, где лучше всего сохранились свадебные обычаи, в контексте которых и происходит успешное осовременивание ЭХТ БДНО украинцев (Илл. 2).



Илл. 2. Современный наряд дружки (бисером декорированы: головной убор «бэрэг» и безрукавка «кэптар»), с. Пидвысоке Снятинского р-на Ивано-Франковской обл. (Покутье). Фото О. Федорчук. ПМА, 2015 г.

В то же время, благодаря востребованности, успешно актуализируются ныне и некоторые из ранних народных ЭХТ украинцев, например роспись пасхальных яиц («писанкарство»). Даже в 1950–1970х гг. (в атеистическом государстве) в селах западных областей Украины всегда были те, для кого Пасха оставалась сакральным праздником с таким неотъемлемым атрибутом, как «писанки».

В 1990-х гг. (с подъемом пассионарности украинцев) «писанкарство», как вновь широко востребованная полифункциональная традиция, стало актуализироваться. К художественным практикам «писанкарства» начали приобщаться молодые мастера, численность которых продолжает наиболее активно расти в ареалах Покутья, Северной Буковины и особенно Гуцульщины<sup>4</sup> (Илл. 3).



Илл. 3. Ярмарка «писанок». 30 марта 2018 г., пгт. Заболотив Снятинского р-на Ивано-Франковской обл. (Покутье). Фото О. Федорчук. ПМА, 2018 г.

В 2018 г. гуцульская «писанка» была внесена в Национальный перечень элементов нематериального культурного наследия Украины. Традицию росписи пасхальных яиц на Гуцульщине сегодня представляют многочисленные мастера сс. Космач, Акрешоры, Люча, Прокурава, Шепот, Брустуры, Розтоки Косовского р-на, с. Черный Поток Надворнянского р-на, г. Косов, Верховина, сс. Криворивня, Красноилье, Букивэць Верховинского р-на Ивано-Франковской обл.; с. Пидзахарычи Путильского района, пгт. Берегомет, сс. Виженка, Черешеньки Вижницкого р-на Черновицкой обл.; пгт. Большой Бычков, Ясная Поляна Раховского района, г. Рахов Закарпатской обл. [5].

Однако на фоне высокой пассионарности украинцев из-за отсутствия востребованных новым временем функций мы не наблюдаем актуализацию относительно молодых художественных традиций народной вырезанки и народной живописи по стеклу, активно бытовавших еще в первой половине XX в.

В частности, декоративные панно, вырезанные из белой или разноцветной бумаги, использовались для украшения скромной обстановки сельских жилищ. Теперь же декоративную функцию в интерьере сельских, как и городских, помещений успешно исполняет более разнообразный интерьерный текстиль. Но возрождение вырезанки все же возможно при условии обретения ею новых декоративно-бытовых функций, например, использования прорезных орнаментов на бумаге или ткани как высокохудожественной альтернативы оконным жалюзи.

А вот традиция живописи по стеклу, понемногу угасая в сельской (истинно народной) среде, благодаря оригинальным средствам художественной выразительности, уже с 1990-х гг. нашла свое новое место в практиках профессиональных художников.

Все вышесказанное позволяет приблизиться к разгадке еще одного феномена времени, а именно времени – контекста ЭХТ, рассуждая о котором этнологи и искусствоведы пока используют разные термины. Поэтому их размышления достаточно разрознены, а между тем широкая проблематика заслуживает объединения усилий.

Так, Александр Каменский применяет понятие «свое время». Историк искусства утверждает, что традиция когда угодно и в любых вариациях может воспользоваться своим «генетическим фондом», но такие вариации «каждый раз должны достичь органической связи со своим временем» [3, с. 14].

А. Найдено оперирует понятием «определенного времени» народного творчества: «...Крестьяне тех местностей, где создавались оригинальная вышивка, писанки, игрушки, расписывались дома и т. д., занимаясь хозяйством, становились художниками только на время, в определённый период года и жизни, однако художественный талант, вкус, навыки, чувства, которые были составной частью духовного содержания их жизни, никогда не теряли. Это – основа традиционности народного изобразительного искусства и один из принципов его коллективности» [4, с. 33]. И в продолжение этой же мысли: «Характерно, что в каждом конкретном „сейчас“ народного искусства присутствуют качественные моменты „до“ и „после“» [4, с. 33]. Иными словами, время-контекст – это «временная среда», в которой присутствует и прошлое, и будущее.

Категория времени-контекста затрагивает и много других непроработанных научных проблем, кроме озвученных. Для начала попробуем решить простейшую задачу – определить главные составляющие времени-контекста и его место в структуре других феноменов ЭХТ. Несомненно, время-контекст, в первую очередь, зависит от общего для Мира исторического времени как носителя мировых культурных ценностей и достижений. А еще время-контекст зависит от потенциала этнической художественной традиции, ее направленности на приумножение или потерю общенационального и локального опыта. Также время-контекст зависит и от состоятельности новации, как обязательного условия обновления ЭХТ, двигателя ее эволюции (Рис. 3).

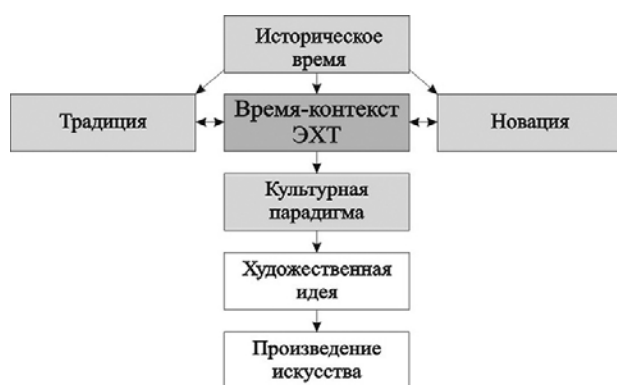


Рис. 3. Место времени-контекста в структуре других феноменов ЭХТ

Наименее исследованной из перечисленных трех конструктивных элементов времени-контекста является «новация», в значительной степени зависящая от исторического времени с его модой, смысл которой Ларс Свендсен трактует

как «бесконечную потребность нового» [8, с. 10]. Проблема соотношения между «модой» как глобальным и «новацией» как локальным или даже индивидуальным феноменом способна стать предметом интересной дискуссии.

Пока же возвратимся к схеме «Место времени-контекста в структуре других феноменов ЭХТ» и обратим внимание на то, что главной функцией времени-контекста является создание оригинальной культурной парадигмы. В свою очередь культурная парадигма становится средой возникновения новой художественной идеи. Благодаря последней на свет рождается главный продукт традиции – произведение искусства.

Подытоживая результаты исследования феномена времени, хотим подчеркнуть, что все процессы, происходящие в системе этнической традиции, непосредственно связаны с пассионарностью этноса, источниками которой являются: энергия Солнца, энергия Земли, энергия космоса и энергия этносоциума. Высокий уровень пассионарности обеспечивает высокий уровень пассионарно-креативного потенциала этнохудожественной традиции и способствует появлению таких ее феноменов, как время – начало и время активных практик. Уровень пассионарно-креативного потенциала также отвечает за качественные особенности времени – контекста этнохудожественной традиции.

Перспективы автор видит в изучении других, не менее важных для ЭХТ, феноменов, в частности: очага искусства, мастера (как главного носителя традиции), произведения искусства. А поскольку культурная парадигма каждой локальной традиции координируется во времени и пространстве, то предметом ближайшего авторского исследования станет феномен очага ЭХТ.

#### Список сокращений

БДНО – бисерный декор народной одежды  
 ПМА – полевые материалы автора  
 факторы ФЭА – факторы формирования, эволюционирования и актуализации  
 ЭХТ – этническая художественная традиция

#### Примечания

- <sup>1</sup> Пассионарно-креативный потенциал – условный показатель деятельно-творческой активности ЭХТ в хронотопе ее бытия. Уровень пассионарно-креативного потенциала тем выше, чем выше суммарный показатель численности очагов и мастеров, уровень активности народных мастеров, степень креативности их художественных идей, уровень спроса на произведения искусства.
- <sup>2</sup> Морфемная традиция – термин, предложенный М.



Станкевичем для выделения традиций в разных видах искусства. К примеру, художественный металл, художественное дерево, бисерные изделия.

<sup>3</sup> Жанровая традиция – термин, используемый М. Станкевичем для выделения внутри морфемных традиций жанров-групп по признакам технологических, функциональных или сюжетных особенностей. К примеру, в соответствии с функциональными особенностями относительно поздняя традиция бисерного декора народной одежды является жанровой составляющей относительно ранней морфемной традиции бисерных изделий.

<sup>4</sup> ПМА. Записано 30 марта 2018 г. в пгт. Заболотив Ивано-Франковской обл. от Гафт Дарины Васильевны, 1972 г. р., уроженки с. Тростянець, жительницы с. Иллинци Снятынського р-на Ивано-Франковской обл.; ПМА. Записано 30 марта 2018 г. в пгт. Заболотив Ивано-Франковской обл. от Иванюк Дарии Михайловны, 1970 г. р., уроженки и жительницы с. Тростянець Снятынського р-на Ивано-Франковской обл.; ПМА. Записано 30 марта 2018 г. в пгт. Заболотив Ивано-Франковской обл. от Власийчука Анатолия Владимировича, 1973 г. р., уроженца и жителя с. Пидзахарычи Путильского р-на Черновицкой обл.

#### Литература

- Вернадский В. И. Живое вещество и биосфера / Отв. ред. А. Яншин. М.: Наука, 1994. 672 с.
- Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. 416 с.
- Каменский А. А. Дерево традиции. In: Декоративное искусство СССР, 1980, № 2, с. 14-17.
- Найден О. С. Орнамент українського народного розпису. Київ: Наукова думка, 1989. 136 с.
- Національний перелік елементів нематеріальної культурної спадщини України. In: <https://www.docdroid.net/zlHO6ai/np.pdf> (дата обращения – 25.01.2019).
- Овсійчук В. А. Класицизм і романтизм в українському мистецтві. Київ: Дніпро, 2001. 447 с.
- Павлюк С. Словник основних понять і термінів з теорії етнології. Львів: Інститут народознавства, 2008. 256 с.
- Свендсен Л. Философия моды / Пер. с норв. А. Шипунова. Москва: Прогресс-Традиция, 2007. 256 с.
- Станкевич М. Є. Українські витинанки. Київ: Наукова думка, 1986. 123 с.
- Станкевич М. Мистецтвознавчий аспект теорії традиції. In: Станкевич М. Автентичність мистецтва. Питання теорії пластичних мистецтв. Львів: СКІМ, 2004, с. 65-82.
- Федорчук О. Бісерне оздоблення народного одягу гуцулів XIX – початку XXI ст.: типологічні та художні особливості. In: Łemkowie, Bojkowie, Huculi, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Słupsk: Akademia Pomorska w Słupsku, 2016. T. VI, s. 377-395.
- Федорчук О. Два підхода к периодизации этнической художественной традиции. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXI, 2017, p. 66-73.
- Федорчук О. Концепція етнічної мистецької традиції бісерного оздоблення народної ноші українців (Ч. 1). In: Народознавчі зошити, 2017, № 3 (135), с. 566-578.
- Федорчук О. Концепція етнічної мистецької традиції бісерного оздоблення народної ноші українців (Ч. 2. Чинники формування, еволюціонування та актуалізації етнічної мистецької традиції). In: Народознавчі зошити, 2018, № 2 (140), с. 319-327.
- Шпак О. Малярство на склі Східного Опілля та Західного Поділля середини – другої половини ХХ ст. (матеріали польових досліджень 2011 р.). In: Народознавчі зошити, 2012, № 3, с. 552-562.

#### References

- Vernadskii V. I. Zhivoe veshchestvo i biosfera / Pod red. A. Ianshin. M.: Nauka, 1994. 672 p.
- Gumilev L. N. Konets i vnov' nachalo: Populiarnye lektzii po narodovedeniiu. M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004. 416 p.
- Kamenskii A. A. Drevo traditsii. In: Dekorativnoe iskusstvo SSSR, 1980, № 2, p. 14-17.
- Naiden O. S. Ornament ukrains'kogo narodnogo rozpisu. Kiiiv: Naukova dumka, 1989. 136 p.
- Natsional'nii perelik elementiv nematerial'noi kul'turnoi spadshchini Ukraini. In: <https://www.docdroid.net/zlHO6ai/np.pdf> (data obrashcheniia – 25.01.2019).
- Ovsiichuk V. A. Klasitsizm i romantizm v ukrains'komu mistetstvi. Kiiiv: Dnipro, 2001. 447 p.
- Pavliuk S. Slovník osnovnikh poniat' i terminiv z teorii etnologii. Lviv: Institut narodoznavstva, 2008. 256 p.
- Svendson L. Filosofiiia mody / Per. s norv. A. Shipunova. Moskva: Progress-Traditsiia, 2007. 256 p.
- Stankevich M. E. Ukrain'ski vitinanki. Kiiiv: Naukova dumka, 1986. 123 p.
- Stankevich M. Mistetstvoznavchii aspekt teorii traditsii. In: Stankevich M. Avtenticnist' mistetstva. Pitannia teorii plastichnikh mistetstv. Lviv: SKIM, 2004, p. 65-82.
- Fedorchuk O. Biserne ozdoblennia narodnogo odiagu gutsuliv XIX – pochatku XXI st.: tipologichni ta khudozhni osoblivosti. In: Łemkowie, Bojkowie, Huculi, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Słupsk: Akademia Pomorska w Słupsku, 2016. T. VI, p. 377-395.
- Fedorchuk O. Dva podkhoda k periodizatsii etnicheskoii khudozhestvennoi traditsii. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXI, 2017, p. 66-73.
- Fedorchuk O. Kontseptsiia etnichnoi mistets'koii traditsii bisernogo ozdoblennia narodnoi noshi ukraint-siv (Ch. 1). In: Narodoznavchi zoshiti, 2017, № 3 (135), p. 566-578.

14. Fedorchuk O. Kontseptsiiia etnichnoi mistets'koï traditsii bisernogo ozdoblennia narodnoi noshi ukraïnt-siv (Ch. 2. Chinniki formuvannia, evoliutsionuvannia ta aktualizatsii etnichnoi mistets'koï traditsii). In: Narodoznavchi zoshiti, 2018, № 2 (140), p. 319-327.
15. Shpak O. Maliarstvo na skli Skhidnogo Opillia ta Zakhidnogo Podillia seredini – drugoi polovini XX st. (materiali polovikh doslidzhen' 2011 r.). In: Narodoznavchi zoshiti, 2012, № 3, p. 552-562.

**Olena Fedorciuk** (Lviv, Ucraina). Doctor în studiul artelor, Institutul de Etnologie, Academia Națională de Științe a Ucrainei.

**Олена Федорчук** (Львов, Украина). Кандидат искусствоведения, Институт народоведения, Национальная академия наук Украины.

**Olena Fedorchuk** (Lviv, Ukraine). PhD of Art History, Institute of Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine.

**E-mail:** FOlena@i.ua

Adrian DOLGHI,  
Alina FELEA

## REPRESENTATION OF THE ROMANIAN POPULATION AND OF THE CO-INHABITING ETHNICITIES OF BASARABIA ON THE MAPS OF THE RUSSIAN EMPIRE (XIX – BEGINNING OF XX CENTURY)

### Rezumat

#### Reprezentarea populației românești și a etniilor conlocuitoare din Basarabia în hărțile din Imperiul Rus (sec. al XIX-lea – înc. sec. XX)

Prezentul articol este dedicat studierii documentelor cartografice elaborate și publicate în Imperiul Rus în sec. al XIX-lea – începutul sec. XX și în care este reprezentată populația și teritoriul Basarabiei (1812–1918). Hărțile au fost elaborate în realitățile istorice ale perioadei sub controlul nemijlocit al cenzurii și reflectă viziunea cartografilor contemporani epocii. Sursele cartografice analizate atestă și localizează în spațiul dintre Prut și Nistru în calitate de populație majoritară *românii* (numiți uneori valahi, moldoveni (valahi)), moldoveni cu explicația ulterioară că moldovenii sunt români). Documentele cartografice atestă și prezintă etniile conlocuitoare cu românii: *ucraineni (maloruși, uneori rusini), ruși (velicoruși), bulgari, germani, țigani* și alte etnii, care aveau o pondere mai mică și doar în unele surse și hărți erau menționați: *polonezii, elvețienii, armenii*. Concluzionăm că hărțile etnice elaborate în sec. al XIX-lea – înc. sec. XX reprezintă un izvor valoros pentru cercetarea istoriei etnice a populației Basarabiei (1812–1918); servesc la localizarea cartografică a etniilor în spațiul geografic, contribuie la o mai bună înțelegere a proceselor etno-demografice care au avut loc, inclusiv a politicilor imperiale de colonizare.

**Cuvinte-cheie:** Imperiul Rus, Basarabia, etnii, populație majoritară, hărți etnografice, hărți etnice.

### Резюме

#### Румынское население и этнические меньшинства Бессарабии на картах Российской империи (XIX – начала XX вв.)

Статья посвящена изучению картографических документов, разработанных и изданных в Российской империи в XIX – начале XX вв., в которых представлены население и территория Бессарабии. Карты были разработаны, исходя из исторических реалий того периода, под непосредственным контролем цензуры и отражают видение картографов той эпохи. В данных картографических источниках, в пространстве между Прутом и Днестром, мажоритарным народом указываются румыны (иногда называемые валахами, молдаванами (валахами)), с последующим объяснением, что молдаване являются румынами). Картографические документы свидетельствуют и представляют этнические меньшинства, проживающие рядом с румынами: украинцы (малоросы, иногда русины), рус-

ские (великоросы), болгары, немцы, цыгане и другие этнические группы. На некоторых картах обозначены и поляки, швейцарцы, армяне. Этнические карты, разработанные в XIX – начале XX вв., являются ценным источником для исследования этнической истории населения Бессарабии (1812–1918); служат в качестве картографического указателя местоположения этнических меньшинств в данном географическом и историческом регионе, способствуют лучшему пониманию происходящих этнодемографических процессов, в том числе имперской политики колонизации.

**Ключевые слова:** Российская империя, Бессарабия, этносы, мажоритарный народ, этнографические карты, этнические карты.

### Summary

#### Representation of the Romanian population and of the co-inhabiting ethnicities of Bessarabia on the maps of the Russian Empire (XIX – beginning of XX century)

This article is dedicated to the study of cartographic documents elaborated and published in the Russian Empire in the XIX century – beginning of the XX century and on which the population and the territory of Bessarabia (1812–1918) are represented. The maps were drawn in the historical realities of the period under the direct control of censorship and reflect the vision of the cartographic contemporaries of the era. The analysed cartographic sources attest and locate the *Romanians* (called sometimes Wallachians, Moldavians (Walachians)) as the majority population in the space between the Prut and the Nistru with the subsequent explanation that Moldovans are Romanians. The cartographic documents attest and present the ethnicities co-inhabiting with the Romanians: *the Ukrainians (Malorussians, sometimes Rusins), the Russians (Velicorussians), Bulgarians, Germans, Gypsies* and other ethnicities, which had a smaller share. *The Poles, the Swiss, the Armenians* are mentioned only in some sources and maps. We conclude that the ethnic maps elaborated in the XIX–XX centuries represent a valuable source for the research of the ethnic history of the population of Bessarabia (1812–1918). They serve for the geographical mapping of ethnicities; contribute to a better understanding of the ethno-demographic processes that have taken place, including of the imperial colonization policies.

**Key words:** Russian Empire, Bessarabia, ethnic groups, majority population, ethnographic maps, ethnic maps.

The contemporary sources of the epoch have an important role in the elucidation of various problems in the history of Bessarabia (1812–1918); maps having a special role.

Since their appearance, ethnic maps were a means of giving a new understanding of the composition of the country's population and its geographical location. These maps not only demonstrate the diversity of peoples but also illustrate their geographical location based on statistical, ethnographic, linguistic and other data of the time. One of the important factors in the cartographic representation is the human factor, the subjectivity of the cartographer and his reaction to the external factors [13, p. 308], which in some cases could lead to distortion of the information. In the Russian Empire, cartographers, researchers, and often officials of the Russian state, represented both the state of affairs they had perceived in the territory and the official position regarding the ethnic composition of the population. At the same time, we will remark that no publications, including maps, appeared without the censorship review in the Russian Empire. Beginning with the middle of the XIX century, ethnographic research and ethnic cartography have become an important tool through which the knowledge of the Russian Empire and the peoples living in the Empire were elucidated. Thus, ethnic maps could serve as an indicator that would allow appreciating both the quality of scientific research and the tendencies of the national policy of the Government in a given period [13, p. 309].

The ethnic maps elaborated in the XIX – beginning of the XX century in the Russian Empire provide important information on the ethnic composition of the population in each separate gubernia and region, including Bessarabia. At the same time, the ethnic maps illustrate the perception of ethnicities by ethnographers and cartographers, often representatives of the imperial administration, who developed the maps based on collected field material, accessible statistical data, and at the request or directive of the authorities. The ethnic maps that include the territory of Bessarabia are particularly precious for understanding how the Bessarabian population was perceived by the Tsarist authorities, but also by the cartographic and ethnographic researchers, ultimately by the public opinion in the empire.

The history of cartography, including the ethnic one of the Russian Empire, or the work of cartographers and of the organizations that have developed ethnic maps has been the subject of research of a number of authors. The first work that serves as a major source in cartographic research in general, but also in representing given aspects of certain peo-

ples on ethnic maps, is the book, in three volumes, drafted by the vice-president of the Russian Imperial Geographical Society (1873), P. Semyonov – *Half a Century History of the Imperial Russian Geographic Society* [22]. The work is a chronological presentation of the activity of the society, of the cartographers and the ethnographers who worked under its aegis. The author highlights the activity of a number of personalities, some of whom we analyse in this study, such as P. Köppen and A. Rittikh.

Researcher A.V. Psyanchin wrote a number of articles and carried out studies on this topic: *Ethnic maps of the XVIII–XIX centuries in the central archive funds (aspects of native ethnic cartography)*; *From the history of native ethnic cartography (based on the materials of the Imperial Russian Geographic Society and the Committee on the Study of Russia's Ethnic Composition)*; *Alexandr Fiodorovici Rittikh – ethno-cartographer*; *Sketches on the history of ethnic cartography in Russia in the XVIII–XIX centuries* [15; 16; 17; 18]. A. Psyanchin's studies and articles are based on the thorough study of the archive and literature documents of the XIX and XX centuries on the issue. The researcher pays particular attention to the reconstruction of the history of Russian cartography as a scientific discipline.

A particularly interesting and precious study is *Divide and Master: the Mutual Influence of Ethnic Cartography and National Politics in Late Imperial Russia (Second Half of the XIX Century* [13, p. 308–329] elaborated by V. Petronis. The author analyses the activity of the Imperial Russian Geographic Society and the ethnic maps elaborated by P. Köppen, R. von Erckert and A. Rittikh. The researcher perceives the ideological and political subordination of cartographers, who have drawn ethnic maps as a manifestation of imperial politics.

A work as useful in researching the proposed subject and understanding the role of ethnography as a science in the Russian Empire, especially of ethnographic maps, is that of the American researcher S. Seegel *Mapping Europe's Borderlands: Russian Cartography in the Age of Empire* [3]. S. Seegel analyses the role of maps and cartographers in the border areas of Central and Eastern Europe from the Enlightenment to the Treaty of Versailles, showing their use for political purposes. For example, S. Seegel explains how Russia used cartography after the Napoleonic Wars, and later formed the Imperial Russian Geographic Society as a cover to collect information. The researcher also explains the importance of maps for the formation of identities and institutions in Poland, Ukraine and Lithuania, as well as in Russia. S. Seegel notes a major impact of cartographers and

of their products on the educational, economic, cultural environments of societies, but also on the generations that followed.

The mentioned works contain particularly valuable information for understanding the interdependence between ethnic cartography of the XIX century and the national policy of the Russian Empire, as a whole, with reference to certain geographic areas, the research of cartographers, scientific societies. These studies, however, do not include all the ethnic maps developed since the middle of the XIX century – beginning of the XX century, and none of them refers to how Bessarabia's ethnic composition was represented cartographically.

During the occupation by the Russian Empire, the province of Bessarabia was presented cartographically in several works of historical-geographic and demographic value.

In the present study, only the ethnic maps including the territory between the Prut and the Dniester, developed in the Russian Empire or by representatives of the Empire, will be analysed.

We intend to identify the maps in which the ethnic composition of the population of Bessarabia was represented or at least tangentially refer to this theme. In this respect, 12 cartographic documents from the XIX–XX century were analysed. Three maps of the first half of the XIX century are not ethnic maps, being more of an economic nature, but they represent the location of colonists in southern Bessarabia and/or represent Bessarabia in the context of the Romanian space in Southeastern Europe. Ethnic maps (called at the time ethnographic) have been developed in the Russian Empire since 1848 under the aegis of the Imperial Russian Geographic Society.

*The Geographic Atlas of the Russian Empire, the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Finland* [19], compiled and engraved by Colonel V. P. Pyadyshév<sup>1</sup>, was finalized in 1821. The original pages were executed by the lithography method, hand-coloured. Legends and place-names are in Russian and French. The Atlas includes a general map of the Russian Empire, 60 maps of gubernias and regions, the Map of the Kingdom of Poland and of the Grand Duchy of Finland. Map no. 15 refers to Bessarabia, it presents the monasteries, communities, post offices, roads, the borders of the regions (gubernias) and the borders of the lands. Distances are indicated in versti (a Russian measure, now no longer used, equal to 1.07 kilometres). Although the map provides valuable insights into the territorial-administrative division, cities and fairs of the region, the cartographic document also provides important information on the “German and Polish colonies” as they are marked on the map.

It is important to note that the map does not provide any information regarding the native population of Bessarabia, nor does it mention the Southern Danube colonies. This fact leads us to conclude that at the time when the map was drawn up the problems of interest to the imperial administration were the ways of communication (in a possible orientation towards the Balkans). At a time of peace after the Vienna Congress, the cartographers returned to their usual work and began to correct the maps that existed. They completed them with new information necessary from the military point of view and to a lesser extent from the economic one. At that stage, greater attention was paid to the colonies of the Germans and Poles, which are represented in all the gubernias of the Russian Empire, established in order to create a social support base in the region where they lived, including the Bessarabia region.

Another map of Bessarabia is found in the work of the famous journalist Ignatii Yakovenko – *The Current Situation of the Principalities of Moldavia and Walachia subjected to Turkey and the Bessarabia Oblasti of the Russian Empire* (1828) [28], which is a journalistic description of Wallachia, Moldova and the territory of Bessarabia. Emphasis is put on the Christian unity of the Russian Empire and the population on the given territories. Being written as travel letters, the book abounds in descriptions of nature, ethnographic details and insights into the history and legends of the visited countries.

At the end of the book, there is a map compiled by the author. This map is intended to serve as a geographic orientation in the territories where the author of the book travelled, contains information on administrative division, draws roughly the boundaries of the southern provinces and southern borders. The ethnographic descriptions are the most important in this work. Ignatii Yakovenko implicitly includes Bessarabia in the Romanian space, even in the title of the book, and mentions, first of all, the pre-emption in the Romanian spiritual life of the ancient Dacian beliefs, thus admitting the Dacian-Roman origins of the Romanians from the entire area presented. As in the previous map, the author notes the German colonies, avoiding presenting the others and focusing on the unique religious identity of the population of the Romanian Principalities and Bessarabia.

In 1843, the atlas *Maps of the Gubernias Subordinated to the Direction of the First Department of State Property with the annexation of short statistical data. Gribovski's Atlas* was published in St. Petersburg, 1843 [9]. It contained 33 maps of gubernias and regions, including *Map of Bessarabia Oblasti*. Trans-

port routes, forest and hay fields are illustrated on this map along with the geographical details. It is the third map that remarked the space occupied by the colonisers. According to the surface, we state that the territories inhabited by the German and Bulgarian colonisers are indicated without being differentiated.

With the establishment of the Imperial Russian Geographic Society, ethnographic research in Russia began to be organized and separated as a distinct scientific discipline. By the direct involvement of this scientific society, the first ethnographic map of the Russian Empire was developed by P. Köppen<sup>2</sup>. Based on the data of the Ninth Revision conducted under the direction of P. Köppen, in 1848, he produced and published only three copies of the *Ethnographic Atlas of the European Russian Empire* (a copy was owned by the Geographic Society, the second by the Academy of Sciences and the third by P. Köppen). As a result of the generalization of the maps of this atlas, at the request of the Geographic Society, an *Ethnographic Map of European Russia* [26] was published by the Geographic Society in 1851 and republished twice. In the legend of the map, the language families were listed and 36 indicators of different peoples were presented. The places inhabited by Russian, Ukrainian and Belarusian population remained unmarked on the map.

Typically, data on nationalities were determined by ethnic identity or by the mother tongue, and sometimes based on religious affiliation. Although in the revisions of the XIX century data on the ethnicity of the population lack, yet, data on religious affiliation and the social structure of the population are presented.

In the work *Mapping Europe's Borderlands: Russian Cartography in the Age of Empire* [3], S. Seegel also refers to the ethnic maps developed by P. Köppen. S. Seegel points out that P. Köppen was a servant of power and represented Russia cartographically under an imperialist aspect. P. Köppen was more interested in elucidating the spread of small peoples and small ethnic and linguistic groups, so only non-native peoples are represented on his map. The Russian Empire territories populated by the Russians remained unmarked, although a number of Slavic peoples, for example the Poles and the Serbs, were included due to the fact that P. Köppen was able to obtain data on their number and geographical location [13, p. 312]. Shortly after the founding of the Imperial Russian Geographic Society, in 1845, P. Köppen became head of the Department of Statistics. This function allowed him to spend more time organizing expeditions, collecting statistical data through correspondence with representatives of the

society in the regions, local and central authorities, etc. [22, p. 42].

In order to identify concrete data on the ethnic composition of the population in the regions, gubernias and the communities of the empire, researchers of the XIX century had to address directly the local administrative institutions, which registered the ethnic composition in the central administrative institutions, the army institutions, etc. P. Köppen reports in the publication *About the Ethnographic Map of European Russia* that at the request of the Russian Geographic Society, the military were involved in the elaboration of the *Ethnographic Map of European Russia* [10, p. 4-6]. In May 1847, the Ministry of Internal Affairs was addressed a request to ask the governors of Northwest Russia for the list of localities where the Lithuanians (zhmudiny) live; the request was sent and an answer was received. At the direction of Alexander II, the Department of Military Settlements collected data on Volohi and Serbs [22, p. 43]; data on other peoples from other regions and gubernias of the Russian Empire were also collected.

Peter Köppen's ethnic map was a remarkable event in the cartographic evolution, being the first ethnic map published in a large number of copies. The author used the method of space and of qualitative background. The ethnicities inhabiting the territory were marked with appropriate colours. Thirty-eight peoples of European Russia were highlighted, including the Wallachians (located by P. Köppen in Bessarabia, along with the Germans and Bulgarians; the territories inhabited by Malorussians and Velicorussians were not marked). P. Köppen understood the imperfection of the qualitative background method: in the illustration of a territory inhabited by mixed population, only the majority ethnicity was reflected. He tried to improve the method, so in the areas populated with the majority ethnicity he pointed out minority ethnicities with figures and circles of different colours.

Referring to the territory of Bessarabia, the map illustrates the majority population of Bessarabia, called *Walachians* – occupying most of the territory, then the Bulgarians and Germans located on the territories of southern Bessarabia. On the territory of Bessarabia, the figures 3, 6, 8 are indicated, which correspond to the ethnic groups: Bulgarians, Germans, Volohi [26]. Referring to 1857, the map does not include the territory returned to the Principality of Moldavia under the Paris Peace Treaty (1856).

In 1857 is published the third, and in 1860 the fourth edition of the *Educational Atlas of the Russian Empire*, where the ethnic composition of the population of Bessarabia is represented. The difference be-

tween the editions of 1848 and 1851 and the editions of 1857 and 1860 [11] of the ethnic map produced by P. Köppen is that the last two editions did not represent the territory returned to the Principality of Moldavia according to the Paris Peace Congress of 1856 [25]. Otherwise, the map repeats the data and the parameters of the first two editions.

In 1860, cartographer N. Zuev<sup>3</sup> published the *Detailed Atlas of the Russian Empire* [7]. The Atlas contains Russia's orographic and hydrographic maps, general political maps of the Asian and European parts of the Russian Empire, maps of the gubernias (with the representation of the coats-of-arms) and regions, a map of the Kirghiz Steppe, etc., providing a complete picture of the territorial-administrative structure of the Russian Empire, etc. In the Atlas, there are two maps with the same name: *Map of Herson, Ekaterinoslav, Tavria and Bessarabian Gubernias* [8]: the first is a map of the administrative division of the mentioned regions, indicating the most important localities, the main roads, lakes and rivers. The second is an ethnic map and represents the location of the ethnicities in Bessarabia. Thus, according to the map, the majority population in Bessarabia in the years 1859–1860 were the *Wallachians* (covering most of the territory of the region). The co-inhabiting ethnics were Bulgarians, Germans, Jews and Gypsies. The map does not include the Malorussians and the Velicorussians, having as purpose to represent other peoples inhabiting the territory of the Russian Empire. The unmarked spaces make it clear that other peoples lived, who were the majority in other neighbouring regions, and who were also left unmarked, therefore, these were the Velicorussians and the Malorussians. By comparing the maps compiled by P. Köppen and the one by N. Zuev, we conclude that N. Zuev used the statistical data collected by P. Köppen. Thus, we have practically the same representation of ethnicities in the south-west space of the Russian Empire (on the territory of the Herson, Tavria, Ekaterinoslav and Bessarabia regions).

On the two maps elaborated by N. Zuev that include Bessarabia region, we identify an original graphic representation of that period of the Bessarabian coat-of-arms approved in 1826; its area is of 855 square miles, the number of the inhabitants of the region – 874,004, the capital Chisinau with 12,613 inhabitants is 1,663 versti away from St. Petersburg and 1,371 versti from Moscow [8].

Another ethnographic cartographic source of the Russian Empire was incorporated in the French illustrated edition *The Ethnographic Description of the Peoples of Russia* by T. de Pauly, a member of the Imperial Geographical Society of Russia, which con-

tains succinct ethnographic descriptions of the peoples of the Russian Empire. The work was published in 1862 in Sankt-Petersburg, dedicated to his *Highness Emperor Alexander II*, and it had the permission of censorship [1]. The ethnic map was elaborated by Roderich von Erckert<sup>4</sup>, but the graphic design was done by H. Kiepert in Berlin and it was eventually included in the book by T. de Pauly. In 1863, Roderich von Erckert publishes the *Ethnographic Atlas of Western Russian Gubernias and Neighbouring Regions* [27] in the book *View on the History and Ethnography of the Western Russian Gubernias* [24]. The ethnic maps published in these editions include geographically the territory between the Prut and the Dniester. They identify the following ethnic groups in Bessarabia: Wallachians (as the majority population), Bulgarians, Malorussians, Velicorussians, and Cossacks. In his atlases, Roderich von Erckert attaches more attention to the Northwest Gubernias of the Russian Empire, representing the location of the Russians, Germans and Poles, Lithuanians and other peoples.

In the periphery gubernias of the empire, but also among statisticians, politicians and intellectuals, there was a polemic about the ethnic composition of the periphery of the gubernias. This polemic was more pronounced with regard to the ethnic composition of the Northwest Gubernias. In the context of the affirmation of national peoples' ideas and in the context of the policy of russification of the territories populated by Poles, Germans, and Baltic peoples, Russian ethnographers and cartographers, in the service of the Russian state, represented statistically and cartographically the preponderance of the Russian element. R. von Erckert qualified all Slavic Orthodox people in the Gubernia as Russians, although he understood that it was not a fair, but a "fairly correct" approach [24, p. 6]. In the introductory part, R. von Erckert claims to objectivity, noting that he is not of the same ethnicity or confession with the population of the region, nor does he claim to any state function in the respective gubernia [24, p. 2], but at the same time he represented the official position of the state. In the context of the said polemic, Erckert was positioned as an adept for the de-polonization of the western regions and their russification; therefore, the Orthodox Slavic peoples were presented as Russians. [13, p. 318]. We understand that in practice, R. von Erckert allowed the manipulation of statistical data for certain purposes. In the paper "*View on the History and Ethnography of the Western Russian Gubernias*", the author makes certain statements, which in our view confirm the manipulation: "...in general, we have little data for a more detailed discussion of

the subject, we could only present approximate figures. At such times, when passions are agitated, it is unlikely that it will be possible to collect useful materials on this subject. In this sense, speaking in general terms, we can only mention that *the one who will look for the Russian element at any cost between the inhabitants of the West will find too many Russians and the one who will seek to find the Polish element will find too many Poles*" [24, p. 9].

Referring to the representation of the ethnics of Bessarabia on the ethnical map elaborated by R. von Erckert, we will mention that Wallachians are represented as ethnic majority; Bulgarians, Malorussians and Velicorussians are identified as minorities present on the territory.

In the analysed maps of the second half of the XIX – the beginning of the XX century, we remark the decreasing number of Wallachians and the increasing share of the Russians (the Malorussians and the Velicorussians) on the territory of Bessarabia. The russification policy, promoted by the state and found on the maps, was based, on the one hand, on the assimilation of some ethnicities and the colonization of the territory with populations from other regions of the Russian Empire. On the other hand, the maps intentionally represented the increase in the share of non-native populations to justify the full integration of Bessarabia into the empire, the liquidation of autonomy and of differences. However, we note that the ethnic maps represented the majority population of Bessarabia, although in obvious decrease, as Wallachians (Romanians) without any difference from the Wallachians in Romania.

Alexey Ilyin<sup>5</sup> had an important role in the compilation and publication of "ethnographic maps" and of knowledge about the peoples who lived in the Russian Empire and in the neighbouring countries. [23, p. 945]. In 1869, he founded the "A. Ilyin's Cartographic Enterprise" based on the workshop obtained from Colonel of the General Headquarters V. A. Polotarsky [23, p. 945]. Since the 1870s, the enterprise expanded its activity and began to publish special fiction and journalistic literature, besides numerous atlases and geographic, scientific, statistical maps for different ministries, departments and services.

In 1871, A. Ilyin's Cartographic Enterprise published the *Detailed Atlas of the Russian Empire with the Plans of the Main Cities* [14]. This atlas contains geographic maps of the gubernias, regions, and the plans of the gubernia centres. The maps of this atlas, 70 in number, were the most accurate and detailed maps of the Russian Empire's gubernias for a long time. Besides these, the atlas included several themed maps of Russia, including an ethnographic map.

The third map of the atlas is the *Ethnographic Map of the European part of the Russian Empire*. According to the legend, the atlas makers do not provide additional information on the data used to compile the ethnographic map. On the territory of Bessarabia, the following ethnic groups are represented: Volohi, Bulgarians, Germans, Jews, Gypsies, and the rest of the territory marked green, which is identical to most of the territory of the Empire, represents the territory populated by the Russians (without any distinction between Malorussians and Velicorussians) [14, p. 3]. We note that the proportion of the allogeneic ethnic element is higher than in the previously published maps. In this sense, the atlas and the ethnographic map contributed to the strengthening of the preponderance of the Russian nation and of the imperial space. Ethnography, as a scientific discipline that was establishing itself, served at that stage as an instrument for the consolidation of the empire and of the Russian nation, which accompanied the russification policy promoted in the non-Russian gubernias.

The ethnographic researches of A. F. Rittikh, a German ethnic, who recommended himself as an innovative researcher, but also a pervasive Russo-centric, pan-Slavist and adept of the russification of the non-Russian peoples of the Russian Empire, follow the same direction [13, p. 320]. Rittikh sees ethnography as a practical science, a tool for pursuing a certain policy in relation to other ethnic groups.

In general, ethnographic cartographers, directly or indirectly serving the Russian Empire, had the same purpose as R. von Erckert and A. Rittikh – the representation of only one Russian state and one Russian nation.

In 1875, at the initiative of the Imperial Russian Geographic Society and under the supervision of a special commission, A. F. Rittikh<sup>6</sup> drew up the *Ethnographic Map of European Russia* [21]. The map was printed in St. Petersburg in Alexey Ilyin's cartographic institution. In drawing up the map, A. Rittikh used the materials of the X Revised Edition (1858), the lists of the Russian Empire's localities compiled by the Ministry of Internal Affairs at the beginning of 1860s and various statistical materials, 46 peoples being presented, including Bessarabian. The *Ethnographic Map of European Russia*, developed by A. Rittikh, differs from that elaborated by P. Köppen, as far as the represented peoples are concerned; it represents the geographic location of the Velicorussians, the Malorussians and the Belarusians.

It was for the first time in the Russian Empire that the peoples were classified according to the linguistic principle and the peoples with related



languages were marked with a colour range. In the legend, peoples are grouped by the spoken language. The Greek-Roman family includes Greeks and Romanians. We will mention that this map represents the majority population on the territory of Bessarabia as “Romanians”. The area inhabited by Romanians in Bessarabia on the map of A. Rittikh is smaller than on the maps previously elaborated, while the area inhabited by the Russians is larger.

A. Rittikh's conception of the construction of the Russian national state was similar to that of R. von Erckert: a single Russian national state – a single Russian nation. Their vision was represented by cartography, in particular by illustrating the spread of the Russians in the gubernias and the tendency to assimilate the non-Russian peoples. R. von Erckert even proposed as a solution to resolving interethnic conflicts in the regions populated by Poles their rapid assimilation [13, p. 319].

After printing, the ethnographic map was sent to the International Geography Congress, where it was decorated with the highest distinction. Until the beginning of the XX century, the map developed by A. Rittikh was considered the main research of its kind [13, p. 322].

European researchers have appreciated the map developed by A. Rittikh, some of them noted that the map found the tendency towards rapid assimilation: “It (Rittikh's map – a. n.) has amazingly shown the swallowing of small nationalities by the great Russian nation; and has revealed concretely that it is not far the time when this vast empire will be inhabited by only one *people*, who will speak the same language” [2, p. 428]. The map states a trend and illustrates at the same time a promoted russification policy that it legitimizes. Thus, both R. von Erckert and A. Rittikh “planned” the gradual disappearance of several ethnic non-Russian groups from the ethnic maps of the Russian Empire.

This conception was also achieved by the historical-geographical-ethnographical book the *Slavic World* published in 1885. On the maps the *Ethnographic Map of the Slavic Peoples* and the *Detailed Map of the Western and Southern Slavs*, the predominance of the Slavic peoples in the southeast Europe, including the territory of Bessarabia is presented. We observe a greater presence of colonists and especially of Slavic peoples (Russians). On the map regarding the Romanian people, we note that the Romanians on the territory of Bessarabia are represented in the minority [20, p. 16]. We find that A. Rittikh, the author of the book and of the maps, mentions the Romanians as the native population on the territory of Bessarabia, both textually in the book and when marking them

on the map, but he shows them numerically decreasing compared to the maps made previously and to other ethnic groups from this space.

On February 14, 1917, under the politico-military conditions of the period (the First World War, the Russian Bourgeois Revolution), the Commission for Studying the Ethnic Composition of the Border Regions of Russia was created. The Commission's main task was the ethnographic research of the population in border regions for military purposes [12, p. 9-10]. The Commission has set two practical objectives: 1) Developing ethnic maps with explanatory notes; 2) Drawing up sketches about the peoples living in Russia.

One of the first maps published by the Commission was the *Ethnographic Map of the Rural Population of Bessarabia* [6], published in 1920 in Petrograd, already after the establishment of another regime and of the Soviet Russia, in the period when Bessarabia was already a part of Romania.

*The Ethnographic Map of the Rural Population of Bessarabia* reflects the location of the ethnicities in 1907. It is noted that the data of V. N. Butovich, with reference to the ethnic composition of the Bessarabian villages gathered in 1907, and the Census data of 1897 with reference to cities were taken into consideration. L. Berg used the method of ethnic territories and marked the territories populated by ethnicities that exceeded 10% of the population, trying to encompass the entire population. Other ethnicities could also be found in the marked localities with a given colour. In this case, L. Berg indicates a portion of the territory of the locality proportional to the population of that locality. In the introduction to the *Bessarabian Population. Ethnic Composition and Number (with a 10-versti scale ethnographic map)* L. Berg states that he verified the data used in the scientific literature and the official statistical data which, in his view, were accurate [4, p. 5-6].

According to the author's intention, each territory marked with a certain colour should mean that the territory was inhabited by only one ethnicity. In fact, this did not fully correspond to the true state of affairs, because in the consulted sources the presence of many mixed population localities is indicated. Romanians, Russians, Ukrainians, Jews, Bulgarians and other ethnicities lived in such localities. L. Berg found an original solution. In the localities where the population was mixed, he distributed a share of the village estate for each ethnicity. The territories were divided in proportion to the number of the inhabitants of certain ethnicities.

The legend of the map presents the Moldovans as the majority ethnicity. But in the same book, in

whose annex the map is published, the author mentions: “*The Moldovans are Romanians* living in Moldavia, Bessarabia and some of Podolia and Herson gubernias; in a smaller number, they also live in Ekaterinoslav Gubernia. They are called Moldovan (Moldovans in the plural), and *Romania - Moldova*. They are distinguished from Wallachians or Wallachian Romanians by insignificant dialectical features. In ancient Russia, the Romanians were called *Volohi*” [5, p. 29]. L. Berg revealed these theses in the work published in 1923 in Petrograd *Bessarabian population. Ethnic Composition and Number (with a 10-versti scale ethnographic map)* [4, p. 28-29].

### Conclusion

The ethnographic maps in the contemporary sense reflect aspects of the material or spiritual culture of peoples, aspects of everyday, economic, cultural life in a certain period, and the Ethnic Maps illustrate the location of ethnicities, peoples in space.

In the XIX century, there was no clear definition of ethnic and ethnographic maps in the Russian Empire, most of the times these concepts were considered synonymous. This explains the use of ethnographic for a number of ethnic maps.

The ethnic maps published in the Russian Empire in the XIX century the beginning of the XX century, which were elaborated at the command of the Russian authorities and within the Russian censorship, attest and locate in the space between the Prut and the Nistru the *Romanians* as the majority population (sometimes called Wallachians, Moldavians (Walachians)), Romanians, Moldavians with the subsequent explanation that Moldovans are Romanians. The cartographic documents attest and present the ethnicities co-inhabiting with the Romanians: the Ukrainians (Malorussians, sometimes Rusini), the Russian (Velicorussians), Bulgarians, Germans, Gypsies and other ethnicities, which had a smaller share. The Poles, the Swiss, and the Armenians were mentioned only in some sources and maps.

The significance of the cartographic documents is that they serve as a source namely to enable researchers and / or interested readers to know the significant cartographic documents of the period, which illustrate the representations of contemporary cartographers of that period, as well as to know, understand and reflect on the historical realities of the XIX century – the beginning of the XX century, especially the impact of the Tsarist regime on the territory and on the evolution and preponderance of the population between the Prut and the Dniester.

The cartographic sources published in the XIX century – early XX century in the Russian Em-

pire reflect the vision of the cartographic contemporaries of the epoch; the maps being elaborated in the historical realities of the period under the direct control of censorship.

These maps are starting points for drafting maps today. The maps of the XIX century can contribute, through their valorification, to the development of an early scientific field in the Republic of Moldova – historical cartography and ethnic cartography.

From the above said, we find that the ethnic maps, elaborated in the XIX century – the beginning of the XX century, represent a valuable source for the research of the ethnic history of the population of Bessarabia (1812–1918), which shows that the majority population was made up of Romanians, along with other ethnicities, a fact acknowledged by the cartographic contemporaries. They serve to locate the ethnicities in the geographical space and contribute to a better understanding of the ethno-demographic processes that have taken place, including imperial colonization policies.

### Notes

1. Vasilii Petrovich Pyadyshev (1758–1835), colonel, engraver, cartographer. Son of an army captain, he graduated from the school of the military regiment and served military service for about 32 years. He was demobilized in 1809 with the military rank of army major. V. Pyadyshev continued to work in the Map Depot. In 1817, he became sub-colonel and member of the Emperor's council on dislocation issues. In 1830, he became Deputy Chief of the Topography Military Depot Department. In 1818, he published the book *Travel Guide through the Russian Empire and the Kingdom of Poland*, and a number of maps of some gubernias.
2. Peter von Köppen (1793–1864), member of the Imperial Academy of Sciences, doctor of philosophy, magistrate in law studies, statistician, explorer, member of numerous scientific societies. He was known in Russia as Pyotr Ivanovich Köppen, one of Russia's most prominent cartographers-ethnographers. For more details see [3 p. 116-119].
3. Zuev Nikita Ivanovich (1823–1890) – a cartographer and writer, founded the magazines «Живописное обозрение» and «Северная звезда». He edited several geographic-encyclopedic and historical atlases of the Russian Empire, and numerous maps. He is the author of several methodological-didactical and study materials on history and geography.
4. Roderich von Erckert was an ethnographer and a Russian officer of German origin, a member of the Imperial Russian Geographic Society. Author of a series of historical and ethnographic works on the Russian Gubernias, a compiler of ethnographic maps. Roderich von Erckert was a member of the team who worked on the book *Description ethnographique des peuples de la Russie*.

5. Alexey Afinoghenovich Ilyin (1832–1889) – general-lieutenant, cartographer. He was born on April 3, 1834 in New-Ladoga County at his father's family estate in Shlisselburg, studied at the Cadets School and the School of Officers. He became an officer in 1852. He followed special studies at the General Headquarters Academy, where, after completing the course, he went to work in the Depot of Maps, then under the Minister of War; he held various positions within the General Headquarters, also being a special mission officer [23, p. 945].
6. Alexandr Fyodorovich Rittikh (1831-ca. 1914). Author of several ethnographic works on the Kingdom of Poland, Kazan Gubernia, the Baltic Sea coast, and others. He studied at the Academy of Engineers (Николаевская инженерная академия) and at the Academy of the General Headquarters; he held various positions in the army and in the administration. He wrote the book "Slavic world" (1885), where he relates the experience of the Slavic world research. The book contains 42 black and white maps and 3 colour maps [20].
9. Карты губерний подведомственных Управлению Первого департамента Государственных Имуществ с приложением кратких статистических ведомостей. Атлас Грибовского рукописный. Санкт-Петербург, 1843 г. / Karty gubernii podvedomstvennykh Upravleniiu Pervogo departamenta Gosudarstvennykh Imushchestv s prilozheniem kratkikh statisticheskikh vedomostei. Atlas Gribovskogo rukopisnyi. Sankt-Peterburg, 1843 g.
10. Кеппен П. Об этнографической картѣ Европейской России. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1852. / Keppen P. Ob etnograficheskoi karte Evropeiskoi Rossii. Sankt-Peterburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1852.
11. Кузнецов Я. Учебный атлас Российской империи, составленный Яковом Кузнецовым [Карты]: [состоящий из 21 карты]. Изд. 4-е. СПб.: Типография Торгового дома С. Струговщиков, Г. Похитонов, Н. Водов и К, 1860. / Kuznetsov Ia. Uchebnyi atlas Rossiiskoi imperii, sostavlennii Iakovom Kuznetsovym [Karty]: [sostoiashchii iz 21 karty]. Izd. 4-e. SPb.: Tipografiia Torgovogo doma S. Strugovshchikov, G. Pokhitonov, N. Vodov i K, 1860.

#### Bibliography / References

1. Pauly Theodore de. Description ethnographique des peuples de la Russie. St. Petersburg: F. Bellizard, 1862.
2. Ravenstein E. G. Statistics at the Paris Geographical Congress. In: Journal of the Statistical Society of London, 1875, Vol. 38, № 4 (December), p. 428.
3. Seegel S. Mapping Europe's Borderlands: Russian Cartography in the Age of Empire. Chicago; L.: University of Chicago Press, 2012.
4. Берг Л. С. Население Бессарабии, этнографический состав и численность (С 10-верстной этнографической картой). Петроград: Российская Академия наук, 1923. / Berg L. S. Naselenie Bessarabii, etnograficheskii sostav i chislennost' (S 10-verstnoi etnograficheskoi kartoi). Petrograd: Rossiiskaia Akademiia nauk, 1923.
5. Берг Л. С. Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство. Петроград: Огни, 1918. / Berg L. S. Bessarabiia. Strana. Liudi. Khoziaistvo. Petrograd: Ogni, 1918.
6. Берг Л. С. Этнографическая карта сельского населения Бессарабии. Петроград, 1920. / Berg L. S. Etnograficheskaia karta sel'skogo naseleniia Bessarabii. Petrograd, 1920.
7. Зуев Н. Подробный атлас Российской Империи. СПб.: Типография И. И. Глазунова и Комп., 1860. / Zuev N. Podrobnyi atlas Rossiiskoi Imperii. SPb.: Tipografiia I. I. Glazunova i Komp., 1860.
8. Карта губерний Херсонской, Екатеринославской, Таврической, и Области Бессарабской. Спб. 1857. In: Зуев Н. Подробный атлас Российской Империи. СПб.: Типография И. И. Глазунова и Комп., 1860, № 12. / Karta gubernii Khersonskoi, Ekaterinoslavskoi, Tavricheskoi, i Oblasti Bessarabskoi. Spb. 1857. In: Zuev N. Podrobnyi atlas Rossiiskoi Imperii. SPb.: Tipografiia I. I. Glazunova i Komp., 1860, № 12.
12. Об учреждении Комиссии по изучению племенного состава населения России. In: Известия КИПС, р. 9-10. / Ob uchrezhdenii Komissii po izucheniiu plemennogo sostava naseleniia Rossii. In: Izvestiia KIPS, р. 9-10.
13. Петронис В. Pinge, divide et impera: взаимовлияние этнической картографии и национальной политики в позднеимперской России (вторая половина XIX века). Москва: Новое литературное обозрение, 2010. / Petronis V. Pinge, divide et impera: vzaimovliianie etnicheskoi kartografii i natsional'noi politiki v pozdneimperskoi Rossii (vtoraia polovina XIX veka). Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010.
14. Подробный атлас Российской Империи с планами главных городов, 1871 г. СПб.: Издание картографического заведения А. Ильина, 1876. / Podrobnyi atlas Rossiiskoi Imperii s planami glavnykh gorodov, 1871 g. SPb.: Izdanie kartograficheskogo zavedeniia A. I'ina, 1876.
15. Псянчин А. В. Александр Федорович Риттих – этнокартограф. In: История наук о земле. Сборник статей. Вып. 1. М.: ИИЕТ РАН, 2007, с. 223-227. / Psyanchin A. V. Aleksandr Fedorovich Rittikh – etnokartograf. In: Istoriia nauk o zemle. Sbornik statei. Vyp. 1. M.: IIET RAN, 2007, p. 223-227.
16. Псянчин А. В. Из истории отечественной этнической картографии (по материалам ИРГО и КИПС). Уфа, 2008. / Psyanchin A. V. Iz istorii otechestvennoi etnicheskoi kartografii (po materialam IRGO i KIPS). Ufa, 2008.
17. Псянчин А. В. Очерки истории этнической картографии в России XVIII–XIX вв. М., 2004. / Psyanchin A. V. Ocherki istorii etnicheskoi kartografii v Rossii XVIII–XIX vv. M., 2004.

18. Псянчин А. В. Этнические карты XVIII–XIX вв. в фондах центральных архивов (к истории отечественной этнической картографии). In: *Этнографическое Обозрение*, 2004, № 3, p. 115-125. / *Psyanchin A. V. Etnicheskie karty XVIII–XIX vv. v fondakh tsentral'nykh arkhivov (k istorii otechestvennoi etnicheskoj kartografii)*. In: *Etnograficheskoe Obozrenie*, 2004, № 3, p. 115-125.
19. Пядышев В. П. Географический атлас Российской Империи, царства Польского и Великого Княжества Финляндского. СПб.: Военно-топографическое депо, 1827. / *Pudyshev V. P. Geograficheskii atlas Rossiiskoi Imperii, tsarstva Pol'skogo i Velikogo Kniazhestva Finliandskogo*. SPb.: *Voennotopograficheskoe depu*, 1827.
20. Риттих А. Ф. Славянский мир. Историко-географическое и этнографическое исследование. Варшава: Издание В. М. Истомина, 1885. / *Rittikh A. F. Slavianskii mir. Istoriko-geograficheskoe i etnograficheskoe issledovanie*. Varshava: *Izdanie V. M. Istomina*, 1885.
21. Риттих А. Ф. Этнографическая карта Европейской России. СПб., 1875. / *Rittikh A. F. Etnograficheskaja karta Evropeiskoi Rossii*. SPb., 1875.
22. Семенов П. П. История полувековой деятельности Императорского Русского Географического Общества 1845–1895, СПб., 1896. Т. 1, p. 42. / *Semenov P. P. Istoriia poluvekovo deiatel'nosti Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva 1845–1895*, SPb., 1896. T. 1, p. 42.
23. Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 12а. СПб.: Семеновская Типо-Литография И. А. Ефрона, 1894. / *Entsiklopedicheskii slovar'. Izd. F. A. Brokgauz, I. A. Efron. T. 12a*. SPb.: *Semenovskaia Tipo-Litografiia I. A. Efrona*, 1894.
24. Эркерт Родриг Федорович фон. Взгляд на историю и этнографии западных губерний России: (С атласом) / [Соч.] Полк. Р. Ф. Эркерта. СПб.: Тип. Дома призрения малолет. бедных, 1864. / *Erkert Rodrig Fedorovich fon. Vzgliad na istoriiu i etnografii zapadnykh gubernii Rossii: (S atlasom)* / [Soch.] Polk. R. F. Erkerta. SPb.: *Tip. Doma prizreniia malolet. bednykh*, 1864.
25. Этнографическая карта Европейской России, составленная по материалам академика Петра Кеппена. Из Учебного Атласа Российской империи, составленного Яковом Кузнецовым. Санкт-Петербург, 1857. / *Etnograficheskaja karta Evropeiskoi Rossii, sostavlennaia po materialam akademika Petra Köppena. Iz Uchebnogo Atlasa Rossiiskoi imperii, sostavlennogo Iakovom Kuznetsovym*. Sankt-Peterburg, 1857.
26. Этнографическая карта Европейской России. Сост. П. Кеппен. СПб.: Изд. РГО. 1851. / *Etnograficheskaja karta Evropeiskoi Rossii. Sost. P. Köppen*. SPb.: *Izd. RGO*. 1851.
27. Этнографический атлас западнорусских губерний и соседних областей. Сост. Р. Ф. Эркертом. СПб., 1863. / *Etnograficheskii atlas zapadnorusskikh gubernii i sosednikh oblastei. Sost. R. F. Erkertom*. SPb., 1863.
28. Яковенко И. Нынешнее состояние турецких княжеств Молдавии и Валахии и Российской Бессарабской области. СПб.: Типография Сергея Смирдина, 1828. / *Iakovenko I. Nyneshnee sostoianie turetskikh kniazhestv Moldavii i Valakhii i Rossiiskoi Bessarabskoi oblasti*. SPb.: *Tipografiia Sergeia Smirdina*, 1828.

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

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

**Adrian Dolghi** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD of History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

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

**Alina Felea** (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar, Institutul de Istorie.

**Алина Феля** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт истории.

**Alina Felea** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Assoc. prof. Institute of History.

**E-mail:** afelea44@gmail.com

Любовь ОСТАПЕНКО, Ирина СУББОТИНА

## ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ ГАГАУЗОВ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

### Rezumat

#### Valorile tradiționale ale găgăuzilor, trecut și actualitate

Analiza stării și dezvoltarea valorilor de bază ale populației de diferite naționalități sub influența diverselor procese de transformare a ocupat și ocupă unul din locurile importante în studiile pe termen lung ale etnosociologilor. Criza politică, social-economică și spirituală al spațiului post-sovietic, puternicul fenomen al pauperizării populației au afectat procesele adaptive, care la rândul lor au influențat viziunea asupra lumii, standardele morale a personalității, a schimbat structura obiectivelor vieții publice. Găgăuzii, de mult cunoscuți ca națiune cu angajament față de cultura sa tradițională, modul tradițional de viață și principiile morale, prezintă un interes deosebit în această privință, din punctul de vedere al studiului impactului asupra lumii spirituale a oamenilor produs de transformările radicale ale mediului extern. Numeroase studii etno-sociologice efectuate în Găgăuzia în diferite perioade de timp, de reprezentanții diferitelor categorii de vârstă ale populației au arătat, că începând cu sfârșitul anilor 90 au început schimbări serioase în sistemul valorilor de viață ale poporului găgăuz. Studiile au relevat dinamica sistemului de valori și idealuri ale oamenilor, percepțiile lor asupra celor mai importante caracteristici ale moralității poporului: scăderea anumitor componente ale structurii de valori și creșterea altora, creșterea pragmatismului conștiinței de masă, în special în rândul tinerilor, pentru care, alegerea indicatorilor morali se distinge printr-o abordare rațională, criteriul beneficiului. Cu toate acestea, aceste valori tradiționale ale găgăuzilor, trăsăturile cheie ale imaginii lor spirituale, cum ar fi familia, atitudinea respectuoasă față de părinți, diligența, rămân semnificative, fiind transmise de la o generație la alta.

**Cuvinte-cheie:** sistem de valori, tradiții, imagine spirituală, găgăuzi, familie, respect pentru bătrâni, diligență, tineret.

### Резюме

#### Традиционные ценности гагаузов вчера и сегодня

Анализ состояния и развития базовых ценностей населения разных национальностей под воздействием различных трансформационных процессов занимал и занимает одно из важных мест в многолетних исследованиях этносociологов. Политический, социально-экономический и духовный кризис, охвативший постсоветское пространство, сильнейшее обнищание населения привели к тому, что адаптивные процессы затронули и мировоззренческую систему человека, нравственные основы личности, изменилась структура общественных жизненных ориентиров. Гагаузы, как народ давно известный приверженностью к своей

традиционной культуре, традиционному образу жизни и моральным принципам, представляют в этом отношении особый интерес с точки зрения анализа влияния на духовный мир людей радикальных трансформаций внешней среды. Многочисленные этносociологические исследования, проведенные в Гагаузии в разные периоды времени, среди представителей различных возрастных категорий населения, показали, что уже с конца 1990-х гг. в системе жизненных ценностей гагаузов начались серьезные перемены. Исследования выявили динамику системы жизненных ценностей и идеалов людей, их представлений о важнейших чертах нравственного облика человека: снижение значимости одних компонентов ценностной структуры и возрастание других, рост прагматизма массового сознания, особенно молодежи, для которой в выборе нравственных ориентиров стал все более характерен рациональный подход, критерий выгоды. Тем не менее, такие базовые традиционные жизненные ценности гагаузов, ключевые черты их духовного облика, как семья, почтительное отношение к родителям, трудолюбие остаются значимыми, передаваясь из поколения в поколение.

**Ключевые слова:** жизненные ценности, традиции, духовный облик, гагаузы, семья, уважение к старшим, трудолюбие, молодежь.

### Summary

#### Traditional Values of Gagauz People in the Past and Present

One of the long-term priorities of ethno-sociological studies has always been the analysis of the state and development of basic values for different nationalities under the influence of different transformational processes. The political, socioeconomic and spiritual crisis that has spread over the territory of the former Soviet Union, and the high level of impoverishment among local people have led to a situation when the adaptation processes have influenced the system of beliefs and the morale of individuals. The structure of social life milestones has also changed. The Gagauz people, known for sticking to their traditional culture, the traditional way of life and moral principles, are of special interest from the point of view of analyzing the influence of radical outside environmental transformations on the spiritual world of the people. Multiple ethno-sociological studies carried out in Gagauzia in different periods among members of different age groups have shown that there have been serious changes in the system of Gagauz life values since the end of 1990s. The studies have uncovered the following: the dynamics in the system of life values and ideals of people; people's perceptions of the main moral features: a decrease in significance

of certain components of value structure and an increase in others; growth in the pragmatism of mass consciousness, of young people in particular, for whom a rational approach and the profit criterion have become more typical while choosing their moral compass. Nevertheless, such basic traditional life values of Gagauz people and key features of their spiritual make-up as family, respect for the parents and diligence are still of great importance and are handed down from generation to generation.

**Key words:** life values, traditions, spiritual make-up, Gagauz people, respect for the elderly, diligence, youth.

Как известно, ценностные ориентации – не просто одно из важнейших проявлений массового сознания. Это тот ключевой компонент, по состоянию и динамическому вектору которого можно с большой степенью вероятности судить о качественных характеристиках сознания людей. В настоящее время мощные глобализационные процессы, происходящие в мире, обуславливают движение разнонаправленных факторов, детерминирующих стабильность/подвижность традиционной ценностно-нормативной системы любого народа. Одновременно с этим сохраняющиеся у разных этнических групп духовные ценности отражаются на процессах социальной адаптации этносов к складывающейся новой реальности, оказывают влияние на интеграционные процессы, происходящие в обществе. Социально-экономический и духовный кризис, охвативший постсоветское пространство, сильнейшее обнищание населения привели к тому, что адаптивные процессы затронули и мировоззренческую систему человека, нравственные основы личности, изменилась структура общественных жизненных ориентиров. Эти проблемы всегда интересовали этносоциологов, и именно поэтому анализ состояния и развития базовых ценностей населения разных национальностей под воздействием различных трансформационных процессов занимал и занимает одно из важных мест в наших многолетних этносоциологических исследованиях.

Этносоциологические исследования Института этнографии АН СССР, проводившиеся в Молдавии в 1970-х гг. под руководством Ю. В. Арутюняна, показывали, что в качестве важнейших жизненных ценностей, основных условий «хорошей жизни» представители всех национальностей республики, в том числе и гагаузы, выделяли, в первую очередь, семью, а затем интересную работу. Третье место в иерархии ценностей занимало «уважение людей», а «материальный достаток» – лишь четвертое [4, с. 151].

Дальнейшие этносоциологические исследования, проводившиеся в Молдавии Ю. В. Арутюняном и авторами данной статьи в ранний постсоветский период (1993, 1996 гг.), показали, что из-за возникшей остроты материальных проблем, крушения многих прежних идеалов и стандартов жизни в иерархии ценностных ориентаций в молдавском, да и в российском обществах проявились качественные сдвиги. Такая ценность, как «семья», связанная с комфортностью микромира человека, все еще лидировала в списке жизненных ценностей, хотя материальный достаток уже переместился на второе место в их иерархии, потеснив другие устойчивые ценности [1, с. 143]. Казалось, что массовое сознание населения стран постсоветского пространства сдвинулось и начало принимать формы, характерные для западного общества массового потребления.

Этносоциологические исследования 2003 г. авторов данной статьи показали, что в иерархии общественных ценностей жизни всех этносов Молдавии в тот период более высокий статус получили материальные условия жизни, обеспеченность материальными благами, определенный уровень достатка. По словам Ю. В. Арутюняна, «как это ни печально, приходится признать, что произошло массовое опошление системы ценностей по западным отрицательным стереотипам» [2, с. 105].

Произошедшие в конце XX – начале XXI вв. изменения в структуре жизненных ценностей населения с приоритетом материального достатка, перемещением материальных условий жизни на первое место на ценностной шкале носили ситуативный характер, обусловленный резкими социально-экономическими трансформациями, повлекшими за собой массовое обнищание населения постсоветских стран. Резкое падение уровня жизни людей актуализировало (для значительной части населения этих государств) проблему простого физического выживания, отодвинув духовно-нравственные ценности «за кулисы». В таких условиях наиболее востребованной ценностью становятся деньги. Именно в этот период зародилась тенденция прагматизации массового сознания людей. Произошедшие качественные сдвиги в ценностных ориентациях явились своеобразной адаптивной реакцией населения на новые условия жизни: не имея возможности изменить мир вокруг себя, люди пытались изменить самих себя и свои представления о ценностях этого современного мира.

Но анализ ценностных предпочтений, как бы опрокинутых в будущее, не связанных с матери-

альной ситуацией сегодняшнего дня, соотносенных с будущим детей, в которых каждый человек видел продолжение самого себя, то, что можно назвать «расширенной идентичностью», показал иное. Эти ценностные ориентации были более близки традиционной структуре ценностей, когда безусловными приоритетами у всех этнорегиональных групп населения Молдавии являлись семья, работа и уважение людей, а богатство, материальный достаток занимали лишь четвертую ступень на шкале жизненных ценностей.

Подтверждением ситуативности изменений в структуре жизненных ценностей людей явились данные, полученные в ходе этносоциологического исследования авторов в Молдавии в 2007 г. Как показали материалы, у всех национальностей страны, в том числе и у гагаузов, было отмечено «возвращение» семьи на первое место в ценностной шкале населения. Материальный достаток занимал устойчивое второе место, а работа – третье [5, с. 283-284].

Семейно-бытовая сфера относительно более независима, суверенна и имеет свои возможности для сохранения «ядра» традиционной культуры [3, с. 243]. В Молдавии при общности культурно-бытовых традиций некоторые различия между народами в семейно-бытовой сфере все же проявлялись, хотя носили «уходящий» характер. Судя по этносоциологическим исследованиям 1970-х гг., у молдаван, а еще выраженнее у гагаузов, традиционные установки на семью были относительно сильнее, ее абсолютная ценность у гагаузов была выше, чем у русских, украинцев, евреев... Рольевые функции в молдавских и гагаузских семьях между мужем и женой были более традиционны, чем в русских, украинских и еврейских. Не случайно семьи и число детей у молдаван были больше, чем у русских, украинцев и евреев. Из всех народов Молдавии самые многодетные семьи были у гагаузов, и среди них также устойчивее были традиционные семейные отношения [3, с. 244].

Этнодемографические исследования, проведенные И. А. Субботиной среди гагаузского населения Молдавии в 1989–1990 гг., 2004 и 2011 гг., дали возможность подробно проанализировать традиционные ценности и выявить произошедшие в последнее время изменения в брачно-семейной сфере, в стереотипах демографического поведения гагаузов: в их отношении к браку, стабильности семьи, к возможности разводов, внебрачной рождаемости и пр.

Если судить по материалам исследования 1989–1990 гг., то, при общей очень высокой зна-

чимости семьи у гагаузов, вполне естественным и легко предсказуемым выглядел тот факт, что для женщин, независимо от их брачного статуса, образовательного уровня, возраста и других характеристик, значение хорошей семьи было значительно выше, чем для соответствующей категории мужчин. Наименее выражена была ценность семьи у молодежи 18–19 лет: только 35% считали семью важным условием хорошей жизни. Со вступлением в брак, появлением новых социальных ролей (муж–жена, отец–мать) менялась и структура ценностных ориентаций в сторону повышения ценности семьи [10, с. 93-94].

Этнодемографическое исследование 1989–1990 гг. показало также, что большинство опрошенных (почти 70%) считало в то время разводы недопустимыми, и чем старше были респонденты, тем более единодушным было их мнение, что, очевидно, было обусловлено и сформировавшимися представлениями, и бытовавшими в гагаузском обществе традициями. Так, среди лиц в возрасте 18–24 лет на недопустимость разводов указало немногим больше 60% респондентов, в то время как в возрастной категории старше 40 лет уже свыше 80% опрошенных выступало за недопустимость разводов при решении семейных проблем. В этот период можно было говорить о том, что гагаузское общество, в котором традиционные брачно-семейные ценности были все еще очень устойчивы, находится лишь в начале первого этапа становления новой системы брачно-семейных норм. Проводниками этих новых норм были преимущественно горожане, имеющие достаточно высокий уровень образования и принадлежащие к соответствующим социально-профессиональным группам. Так, среди гагаузов – специалистов высшей квалификации только 43% опрошенных признавали недопустимость разводов, тогда как у неквалифицированных и малоквалифицированных рабочих подобного мнения придерживалось свыше 82% респондентов [10, с. 95-97].

Материалы этнодемографического исследования 2004 г. свидетельствуют о том, что сильной традиционной установкой на незыблемость семьи и необходимость сохранять ее в любом случае придерживалась уже лишь половина опрошенных гагаузов (52%), правда, различия между городскими и сельскими жителями были довольно велики: в селе людей, придерживавшихся традиционной, консервативной установки на сохранность семьи, было в 1,4 раза больше, чем в городе (58% и 48%, соответственно). Существенно различалось в своих установках на возможность

развода мужское и женское гагаузское население. Женщины, традиционно хранительницы семьи, домашнего очага, в своих установках стали даже более радикальны, чем мужчины. Свыше четверти опрошенных гагаузок считали, что сохранять семью не следует, если отношения между супругами разладились. У мужчин такого мнения придерживалась лишь пятая часть опрошенных.

Отчетливо проявлялась у гагаузов также возрастная и образовательная дифференциация установок на развод: у молодежи до 30 лет установки на необходимость сохранения семьи в любом случае встречались в полтора раза реже, чем у лиц более старших возрастных групп (40% и 62%, соответственно), а у людей с высшим и незаконченным высшим образованием – в 1,2 раза реже, чем у лиц с неполным средним образованием (соответственно, 44% и 51%) [7, с. 128-129].

Внедрение новых, неофициальных видов брака существенно изменило отношение к разводам, которые в настоящее время воспринимаются гагаузской общественностью более толерантно. Так, этнодемографическое исследование И. А. Субботиной 2011 г., проведенное среди студенческой молодежи Молдавии разных национальностей, показало: свыше 60% опрошенных гагаузских студентов считают, что семью, безусловно, не следует сохранять, если отношения между супругами не сложились или разладились. Сильной традиционной установкой на незыблемость семьи и необходимость сохранять ее в любом случае придерживается только 5% опрошенных гагаузских студентов. Материалы опроса показали, что женщины в своих установках на развод более радикальны, чем мужчины. 2/3 опрошенных гагаузок считают, что сохранять семью не следует, если отношения между супругами разладились, у мужчин такого мнения придерживается немногим более половины респондентов.

При вступлении в брак у гагаузов традиционно обязательным было спрашивать согласие родителей на брак. Традиционные нормы, предполагавшие не только согласие, но и непосредственное участие родителей в выборе брачного партнера для своих детей, сохранялись у гагаузов и в первозданном, и в несколько модернизированном виде. В первую очередь исчезали их жесткие компоненты (навязывание родителями своей воли детям), ставшие совершенно неадекватными изменившимся условиям жизни. Спектр брачных норм расширяется, становится более разнообразным, что увеличивает свободу выбора молодыми брачного партнера, являюще-

юся в современной жизни одним из необходимых условий стабильности семьи.

Об определенном расширении свободы и самостоятельности в добрачном поведении гагаузов, росте независимости в принятии решения о вступлении в брак свидетельствовали уже материалы этнодемографического исследования 1989–1990 гг.: только 50,3% опрошенных считали, что при вступлении в брак нужно обязательно спрашивать согласие родителей. 41,4% респондентов полагали, что это делать не обязательно. «Консервативных» взглядов на эту проблему придерживались в основном люди старше 40 лет (59–72% опрошенных). Лица моложе 40 лет были более современны в своих мнениях (лишь 29–46% считали обязательным разрешение родителей на брак) [10, с. 83].

Современная гагаузская молодежь несколько иначе относится к этому положению. По данным опроса студенческой молодежи, лишь треть респондентов ответила, что согласие родителей на брак нужно спрашивать «обязательно». Еще свыше половины интервьюируемых считают, что такое родительское согласие «желательно». И только каждый десятый ответил, что согласие родителей на брак не обязательно и его даже вообще не нужно спрашивать. Для сравнения приведем ответы на этот же вопрос студентов других национальностей Молдавии: лишь 20% опрошенных русских заявили, что согласие родителей на брак нужно спрашивать «обязательно», у болгар эта категория молодых людей оказалась самой значительной – 44% респондентов посчитали обязательным получение согласия родителей на брак.

Новизна гендерных отношений в современном обществе проявилась в их новой организации, то есть в появлении альтернативных видов брака, в том числе так называемого гражданского брака, брака без официальной регистрации, который уже считается допустимым и в традиционной гагаузской среде. Так, на вопрос: «Обязательно ли регистрировать брак или можно жить в гражданском браке, без регистрации»? немногим более половины опрошенных (51% гагаузских юношей и 56% девушек) ответили, что брак нужно обязательно регистрировать (2011 г.). Болгарские студенты дали аналогичные ответы. У русской молодежи лишь 40% опрошенных выступили за обязательную регистрацию брака, причем различия между юношами и девушками были очень значительны – 14 и 55%, соответственно.

На вопрос о том, когда нужно регистрировать брак, только треть опрошенных гагаузов



(33%) ответили, что регистрировать брак нужно до того, как начинать жить вместе. Правда, различия между юношами и девушками проявились в этом вопросе довольно резко: лишь 16% юношей придерживались такого мнения, в то время как среди девушек подобный ответ дали свыше 40% опрошенных. У болгарских студентов 28% респондентов считали, что брак нужно регистрировать до того, как начинать жить вместе, и различия между юношами и девушками были очень велики – 8 и 46%, соответственно. Примерно такая же картина наблюдалась и среди русских студентов [8, с. 68].

В этносоциологическом исследовании, проведенном М. Н. Губогло среди сельского и городского населения Гагаузии в 2018 г. по программе «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики», также ставился вопрос об отношении гагаузов к гражданскому, незарегистрированному браку. Как показали материалы, наблюдается четкая возрастная дифференциация этого отношения: чем старше население, тем более негативно оно относится к подобным явлениям. Так, среди гагаузов в возрасте 15–19 лет отрицательную оценку незарегистрированным бракам дали лишь 47% респондентов, среди 20–29-летних – 52%, у 30–49-летних – 60%, среди лиц старше 50 лет – 71%.

Этнодемографическое исследование среди студенческой молодежи Молдавии, осуществленное И. А. Субботиной в 2011 г., позволило выявить и отношение гагаузских студентов, наиболее образованной части молодежи, к такому явлению, как рождение детей вне брака. Совершенно жесткую и несколько смягченную, но все же негативную оценку этого явления высказало 43% гагаузских студентов; недопустимым это признали 7% опрошенных. Более половины респондентов (52%) посчитали, что женщина может быть свободна в своем решении рожать ребенка, не будучи замужем, причем среди девушек такого мнения придерживаются почти в два раза больше опрошенных, чем среди гагаузских юношей (соответственно, 61 и 35%).

В этносоциологическом исследовании М. Н. Губогло (2018 г.) по аналогичному, но несколько иначе сформулированному вопросу были получены более широкие и общие результаты, четко дифференцированные по возрастному признаку: среди городской и сельской гагаузской молодежи (15–19 лет) негативную оценку этому явлению дали 64% респондентов, у 20–49-летних – около 70%, среди лиц старше 50 лет – 75%.

Проведенный краткий анализ некоторых традиционных жизненных ценностей гагаузов

позволяет сделать вывод об устойчивости их структуры и одновременно с этим об определенной изменчивости их иерархии и отдельных элементов. Так, большая часть стереотипов их брачно-семейного поведения, сложившихся в соответствии с традиционными нормами гагаузского общества, оказалась динамичной, подвижной, и под воздействием стремительно изменяющихся социальных и этнокультурных факторов они довольно быстро меняются, утрачивают свое значение, заменяются новыми для гагаузов демографическими феноменами, что отражается в общественном сознании гагаузского народа. Как показали исследования, у современных гагаузов, особенно гагаузской молодежи, выросшей в условиях массовой трудовой миграции из страны, прошедшей социализацию в семьях без матерей, без отцов, традиционные представления о гендерных ролях, семейных отношениях, о семье в целом, ее значимости и ценности претерпели существенные трансформации.

За прошедшие десятилетия, отмеченные кардинальными преобразованиями во всех сферах жизни населения стран постсоветского пространства, те или иные изменения затронули не только основные ценностные ориентации людей, но и систему их этических норм, представлений о нравственных качествах человека, в том числе о том, какими чертами должны обладать люди, чтобы быть истинными представителями своего народа, сохранить его духовную самобытность и т. п.

Гагаузы как народ, давно известный приверженностью к своей традиционной культуре, традиционному образу жизни и моральным принципам, представляют в этом отношении особый интерес с точки зрения анализа влияния на духовный мир людей радикальных трансформаций внешней среды.

Материалы этносоциологического опроса гагаузов в Гагаузии, проведенного в 2018 г. под руководством М. Н. Губогло, позволили зафиксировать возрастную дифференциацию представлений гагаузского населения о тех или иных человеческих качествах и этических нормах, показать межпоколенную динамику этих представлений и, соответственно, возможности воспроизводства элементов традиционной этнической культуры в современных условиях.

В данной работе основное внимание мы обратили на исследование таких базовых компонентов традиционного духовного облика гагаузов, как трудолюбие и уважение к старшим.

Трудолюбие всегда было важнейшей составляющей системы жизненных ценностей людей,

независимо от их государственной, региональной, социальной, этнической, религиозной и т.п. принадлежности. Эта черта, заключающаяся в позитивном отношении человека к трудовой деятельности и проявляющаяся в активности, добросовестности, увлеченности трудом, имеет существенную значимость и в настоящее время, причем как на общественном, так и на личностном уровне, способствуя повышению качества и производительности труда работника, положительно влияя на развитие его личности, стимулируя рост его самооценки, чувства уверенности в себе, удовлетворенности жизнью в целом и т. д.

Идеи и принципы трудовой этики за время своего существования претерпевали существенные трансформации, но многие понятия оставались неизменными, проходя через десятилетия и века.

В течение многих лет для народов царской России, а затем и СССР труд являлся основой жизнедеятельности, трудолюбие, потребность и привычка трудиться считались добродетелью, важным и ценным качеством человека. После распада СССР и перехода стран бывшего социалистического лагеря на рельсы новой политической и социально-экономической системы стали меняться и жизненные ценности, этические нормы людей. Началась переориентация на эталоны западной культуры, базирующиеся на идеях католицизма и протестантизма. Главная ценность труда стала видеться в уровне его престижности, величине оплаты и полученных от него тех или иных дивидендов, выросла ориентация на чисто личные интересы, индивидуализм и т. п. Произошла девальвация трудовых ценностей, «труд превратился из основы образа жизни в средство выживания» [9, с. 451]. Появившаяся возможность быстрого обогащения без особых трудовых усилий способствовала формированию у части населения стран бывшего СССР отношения к труду как к лишней нежелательной нагрузке, тяжкому бременю, навязываемому обществом и государством. Этому содействовали и такие факторы, как далеко не всегда справедливая оплата труда, нередко низкий уровень заработка, рост социально-имущественного расслоения в обществе и т. п.

В настоящее время, по мнению экономистов и социологов, вопросы мотивации труда, отношения к нему со стороны работников приобретают все большую актуальность. «Мотивация высокопродуктивного труда позволяет обеспечить наряду с восстановлением нормальной трудоспособности работников повышение места, занимаемого ценностью труда, в общей структу-

ре социальных ценностей, формирование нового трудового сознания и трудовой этики» [9, с. 452].

Что касается гагаузов, то, по мнению многих исследователей их культуры и быта, одной из важнейших черт духовного облика гагаузского населения было трудолюбие. Так, известный гагаузовед В. А. Мошков характеризовал гагаузов как народ способный, энергичный и трудолюбивый [3, с. 27]. Специалисты отмечают также, что трудолюбие было не только одной из важнейших жизненных ценностей гагаузов, но и критерием, определяющим положение человека в обществе, степень уважения к нему со стороны окружающих, поэтому они старались демонстрировать эти черты как можно чаще: «Публичность проявления важных качеств, таких, например, как трудолюбие, было непременным условием их реализации...» [6, с. 313].

Несмотря на происходившие в последние десятилетия радикальные трансформации по всех сферах жизни населения Республики Молдова, в том числе Гагаузии, эта черта сохранила для гагаузов свою первостепенную значимость. Прежде всего следует отметить, что понимание обязательности труда, его необходимости для нормальной, полноценной жизни оказалось свойственным большинству гагаузов. Представление о том, что можно прожить и не работая, практически не нашло своих сторонников, как и мнение, что работать или не работать зависит от желания человека. Принципиально важно, что, по словам основной массы респондентов (свыше 60%), трудиться нужно каждому человеку вне зависимости от материальных потребностей и даже от состояния здоровья.

Показательно, что больше всего ответов о необходимости работать всем без исключения, было получено от представителей наиболее трудоспособных слоев населения – 20–49-летних (73–77%). Среди гагаузов старше 50 лет доля приверженцев безоговорочного труда снижалась за счет роста относительной численности тех, кто считал участие в трудовой деятельности зависимым от состояния здоровья человека (около 30%).

Для представителей данной возрастной категории такие ответы можно считать вполне объяснимыми и закономерными. Оказалось, однако, что подобной точки зрения придерживалась и довольно солидная доля гагаузской молодежи, причем даже более весомая, чем среди пожилых: почти 40% 15–19-летних.

Это, на наш взгляд, можно интерпретировать, с одной стороны, как проявление заботы

молодых людей о своих старших родственниках, а с другой, – как их постепенный отход от «заповедей» традиционной культуры с ее жесткими требованиями, часто не учитывающими индивидуальные особенности и интересов отдельных людей. В современных реалиях, когда труд уже перестал быть обязательным и жизненно необходимым условием существования, каковым он был в прошлом, молодежь стала относиться к «поголовной трудовой повинности» более критически.

Нельзя не отметить, что современные юноши и девушки, являясь активными пользователями интернета, социальных сетей и имея возможность общаться с жителями разных стран и континентов, значительно расширяют диапазон своих знаний о других странах, людях и культурах. На гагаузскую молодежь довольно сильное влияние оказывает европейская культура, которая в значительной мере транслируется гастарбайтерами, а также культура тюркского мира, благодаря широким контактам Гагаузии с Турцией. Хотя, как показывают материалы последних опросов, гагаузская молодежь в главных жизненных ориентирах остается на традиционных позициях, она уже далеко не во всем следует заветам отцов и дедов.

Тем не менее, трудолюбие продолжает восприниматься гагаузами, независимо от их возраста, как важнейшая положительная черта человеческой личности и, что особо хотелось бы подчеркнуть, как принципиально значимый элемент их традиционной народной культуры. Согласно данным упомянутого выше исследования в Гагаузии 2018 г., при ответе на вопрос анкеты: «Что, по Вашему мнению, в наибольшей степени служит сохранению самобытности вашего народа?» на первых местах по числу выборов во всех возрастных группах оказались ответы: «трудолюбие» и «уважение к старшим». «За» трудолюбие проголосовало от 57–58% людей до 50 лет и 66% представителей старшего возраста. Как видно, в этом вопросе гагаузами было проявлено практически полное единодушие. Тем не менее, можно было отметить и некоторые возрастные особенности. У молодежи больше всего голосов набрало «трудолюбие», выйдя на лидирующие позиции, а у людей старше 30 лет – «уважение к старшим».

Весьма важно также отметить, что в сознании гагаузов трудолюбие сохраняет свою значимость и как качество, актуальное и востребованное в современных условиях. На вопрос: «Какими качествами должна обладать современ-

ная молодежь, чтобы преуспеть в жизни?» более 60% 15–29-летних и свыше 70% людей старшего возраста (старше 50 лет) назвали трудолюбие.

Правда, и в этом случае имели место некоторые возрастные особенности. Молодые люди, наряду с трудолюбием, не менее часто упоминали и такие качества, как «активность, предприимчивость», «ответственность». Пожилые, напротив, были уверены, что именно трудолюбие является наиболее важным качеством для успешной жизнедеятельности современной гагаузской молодежи. Более половины 15–29-летних считали необходимой для жизненного преуспеяния и такую черту, как умение налаживать отношения с людьми, в то время как в старшей возрастной группе доля ее выбравших составляла лишь четверть.

Можно сказать, что необходимость быть трудолюбивыми прекрасно осознается молодежью. В то же время значимость этого качества уравнивается многими другими, отвечающими требованиям современной жизни, вызовам рыночной экономики. Молодые люди намного более адекватно и оперативно воспринимают веяние времени, по сравнению с пожилыми, которые медленнее и сложнее отходят от традиционных установок.

Нельзя не отметить и то, что, хотя трудолюбие воспринимается большинством гагаузов как весьма важное и ценное качество человека, нужное в современной жизни, на практике оно реализуется не всегда. Так, когда речь зашла о личностных чертах, присущих самим респондентам, трудолюбие упоминалось реже. Особенно это касается молодежи. Представители 15–19-летних назвали себя трудолюбивыми лишь в 44% случаев, в то время как считавших трудолюбие необходимым качеством для успешного жизнеустройства насчитывалось среди них более 60%. С возрастом доля «трудолюбивых» повышалась (от 58–59% у 20–49-летних до 72% у людей старше 50 лет), но все же, как видно, и среди старшего поколения таковыми считали себя не все. А отвечая на вопрос: «С какими людьми Вас больше всего объединяет чувство общности?» лишь 29% представителей младшей возрастной группы отнесли себя к категории трудолюбивых. Среди людей постарше доля таковых увеличивалась примерно в полтора раза, но не достигала и половины.

Вполне понятно, что, как и многие молодые россияне, современные гагаузские юноши и девушки, воспитанные в условиях интернета, широкого информационного поля, рыночной эконо-

номики и т. п., в той или иной мере отличаются по своим взглядам, представлениям, интересам и потребностям от предыдущего поколения. Они уже более обдуманно и рационально подходят к планированию своей жизни, не опираясь только на традиционные предписания и общественное мнение, и выглядят хотя и не лентяями, но и не трудоголиками.

В то же время хотелось бы подчеркнуть, что, по сравнению с некоторыми другими важными этическими нормами, именно трудолюбие у гагаузов сохранило в настоящее время ведущую роль не только на ментальном уровне, но и на практике. Возвращаясь к ответам на вопрос о качествах, присущих респондентам, среди упомянутых 16 различных положительных черт характера, по числу выборов у 15–19-летних трудолюбие заняло второе место после «справедливости» (соответственно, 44 и 53%), среди 20–49-летних доля назвавших себя трудолюбивыми возрастала и уже несколько перевешивала долю «справедливых». А в составе людей старше 50 такая черта, как справедливость, уступила «трудолюбию» по доле ее упоминавших (54% против 72%). Как видно, у весьма значительной части гагаузского населения, даже в современных условиях, именно трудолюбие занимает базовое, центральное место в системе их этических норм.

Об этом говорят и мнения опрошенных по поводу того, как за последние годы менялись у гагаузов те или иные нравственные представления. Показательно, что, по мнению молодежи (15–19 лет), укрепились, прежде всего, такие качества, как гостеприимство (более 50% выборов) и трудолюбие (около 40%). Представители старших возрастных групп отнеслись к этому вопросу критичнее, их ответы выглядели более пессимистично, что в принципе вполне характерно для пожилых. Так, респонденты старше 50 лет считали, что гагаузы почти полностью утратили многие свои положительные качества. Но все же трудолюбие даже людям старшего возраста не казалось полностью потерянным. О том, что эта черта усилилась или не изменилась, высказалось более половины респондентов, которым за 50. В то же время о сохранности и укреплении, например, таких чувств, как бескорыстие, справедливость, чувство долга, стыда, ответственности и др., во всех возрастных группах говорили несколько реже (в пределах 30–40%).

Характерной чертой традиционной культуры гагаузов можно назвать уважение к старшим. Но, в отличие от трудолюбия, это качество постепенно исчезает из практикуемой системы

ценностей. Уважение, почтение к старшим было присуще многим этническим обществам, уходя своими корнями в глубокое прошлое. С одной стороны, позитивная значимость этой этической нормы не вызывает сомнений. По мнению многих исследователей, именно традиционное почтение к людям старшего возраста является одним из факторов знаменитого кавказского долголетия. С другой стороны, молодежью она далеко не всегда воспринимается позитивно, поскольку во многих традиционных культурах уважение к старшим подразумевает беспрекословное им подчинение, экономическую зависимость, исполнение определенных ритуалов и т. п.

В традиционной этической системе гагаузов уважение к старшим занимало одно из центральных мест. Но с течением времени почтение к пожилым людям все чаще стало зависеть не от количества прожитых ими лет или семейного положения, а от личностных качеств, жизненных достижений, социального и имущественного статуса и т. д.

Весьма показательно, что об улучшении за последние годы отношения к людям преклонного возраста в гагаузском обществе говорили не более 10–20%. От 43 до 55–58% опрошенных считали, что уважение к людям старшего возраста в гагаузском обществе утрачивается, ослабевает.

При этом многими гагаузами это качество продолжает восприниматься как важный фактор сохранения своей этнической культуры, самобытности народа. Однако и в данном случае отмечалась определенная возрастная дифференциация. Из 11 предложенных респондентам черт, «работающих» на достижение этой цели, представители старшей возрастной группы поставили уважение к старшим на первое место по числу выборов (около 70%). Среди людей 30–49 лет за нее проголосовало уже только 62% респондентов. В составе 20–29-летних доля таковых падала до 55%, 15–19-летних – до 47%.

Признавая положительное значение такого компонента традиционной этики гагаузов, как уважение к старшим, многие представители гагаузского населения признают, что в современных условиях он утрачивает свою практическую роль. Если трудолюбие остается весьма полезной способностью и востребовано в наши дни, то строгое соблюдение возрастной субординации по большей части уже не приносит особых дивидендов. Причем это понимают даже представители старших возрастных групп. На вопрос анкеты о том, какие качества в первую очередь надо

воспитывать у молодежи Гагаузии, ответ «уважение к старшим» был получен лишь от трети респондентов, причем возрастные различия в этом отношении выглядели минимальными (32–37% по возрастным группам).

Для немалой части гагаузов представляется очевидным, что уважение к старшим как важный элемент их традиционной культуры уже не слишком котируется в обществе. Отвечая на вопрос анкеты, какими должны быть жители, чтобы Гагаузию считали привлекательной для проживания, лишь четверть гагаузов старше 20 лет и всего 11% 15–19-летних, отметили уважение к старшим.

В то же время незыблемым как в сознании гагаузов, так и в их поведении остается почитание родителей. Непочтение к родителям назвали одним из самых греховных поступков большинство респондентов, причем как пожилого, так и молодого возраста (50–65% по возрастным группам). Тот факт, что чувство уважения к родителям сохраняет свою устойчивость, во многом объясняется серьезными переменами в семейных отношениях гагаузов, их либерализацией. На вопрос анкеты: «Что характерно для Вашей семьи?» большинство респондентов ответили: «доверие и взаимопонимание», «семейные проблемы решаются сообща», «родители разделяют интересы детей» и т. п. О том, что в их семьях осуществляется жесткий контроль родителей над детьми, пожаловались лишь от 10% 15–29-летних до 20% людей старше 50 лет.

Играет роль и тот факт, что в настоящее время участие родителей в обустройстве жизни своих детей возрастает. Подростки и молодежь прекрасно понимают, что, оказывая почтение родителям, они не только следуют традициям, но и имеют от этого определенную выгоду.

Таким образом, в заключение можно сказать, что уже с конца 1990-х гг. в системе жизненных ценностей гагаузов начались серьезные трансформационные процессы, обусловленные кардинальными сдвигами в политической и социально-экономической сферах жизни населения в постсоветский период. Многочисленные этносоциологические исследования, проведенные в Гагаузии в разные периоды времени среди представителей различных возрастных категорий населения, показали динамику системы жизненных ценностей и идеалов людей, их представлений о важнейших чертах нравственного облика человека: снижение значимости одних компонентов ценностной структуры и повышение роли других, рост прагматизма массового

сознания, особенно молодежи, для которой в выборе нравственных ориентиров стал все более характерен рациональный подход, критерий выгоды. Тем не менее, такие важнейшие традиционные жизненные ценности гагаузов, ключевые черты их духовного облика, как семья, почтительное отношение к родителям, трудолюбие, остаются значимыми, передаваясь из поколения в поколение. Особое значение, на наш взгляд, приобретает вопрос сохранения и воспроизводства лучших черт духовного облика гагаузов, которые в силу своей малочисленности имеют немалые шансы затеряться среди крупных народов в условиях все большей открытости политических и информационных границ.

#### Литература

1. Арутюнян Ю. В. Постсоветские нации. М.: Наука, 1999.
2. Арутюнян Ю. В. Трансформация постсоветских наций. М.: Наука, 2004.
3. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. In: Этнографическое обозрение. М., 1900, № 1, с. 1-89.
4. Опыт этносоциологического изучения образа жизни (по материалам Молдавской ССР). М.: Наука, 1980.
5. Остапенко Л. В., Субботина И. А., Нестерова С. Л. Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя... (этносоциологическое исследование). М.: ИЭА РАН, 2012.
6. Папцова А. К. Традиционность гагаузского и болгарского обществ – факторы трансформации и консервации. In: Курсом развивающейся Молдовы. Под общей редакцией М. Н. Губогло. М.: Старый сад, 2010, с. 310-347.
7. Субботина И. А. Динамика брачного и репродуктивного поведения гагаузов. In: Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008.
8. Субботина И. А. Образы идеальных супругов в гагаузских сказках и представлениях современной молодежи. In: Пол. Политика. Поликультурность. Гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем. Материалы Седьмой международной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН. Отв. редакторы: Н. Л. Пушкарева, О. Д. Попова. М.: ИЭА РАН, 2014, с. 125-129.
9. Экономика и социология труда. Учебник под редакцией д.э.н., проф. А. Я. Кибанова. М.: ИНФРА-М, 2009.
10. Этносоциальные проблемы гагаузов. М.: ИЭА РАН, 1993.

#### References

1. Arutiunian Iu. V. Postsovetskie natsii. M.: Nauka, 1999.
2. Arutiunian Iu. V. Transformatsiia postsovetskikh natsii. M.: Nauka, 2004.

3. Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uezda. In: *Etnograficheskoe obozrenie*. M., 1900, № 1, s. 1-89.
  4. *Opyt etnosotsiologicheskogo izucheniia obraza zhizni (po materialam Moldavskoi SSR)*. M.: Nauka, 1980.
  5. Ostapenko L. V., Subbotina I. A., Nesterova S. L. *Russkie v Moldavii. Dvadsat' let spustia...* (etnosotsiologicheskoe issledovanie). M.: IEA RAN, 2012.
  6. Paptsova A. K. *Traditsionnost' gagauzskogo i bolgarskogo obshchestv – faktory transformatsii i konservatsii*. In: *Kursom razvivaiushcheisia Moldovy. Pod obshchei redaktsiei M. N. Guboglo*. M.: Saryi sad, 2010, s. 310-347.
  7. Subbotina I. A. *Dinamika brachnogo i reproduktivnogo povedeniia gagauzov*. In: *Etnosotsiologiya i etnosotsiologi. Issledovaniia, poiski, vospominaniia*. M.: Saryi sad, 2008.
  8. Subbotina I. A. *Obrazy ideal'nykh suprugov v gagauzskikh skazkakh i predstavleniakh sovremennoi molodezhi*. In: *Pol. Politika. Polikul'turnost'. Gendernye otnosheniia i gendernye sistemy v proshlom i nastoiashchem. Materialy Sed'moi mezhdunarodnoi konferentsii RAIZhI i IEA RAN*. Otv. redaktery: N. L. Pushkareva, O. D. Popova. M.: IEA RAN, 2014, p. 125-129.
  9. *Ekonomika i sotsiologiya truda. Uchebnik pod redaktsiei d.e.n., prof. A. Ia. Kibanova*. M.: INFRA-M, 2009.
  10. *Etnosotsial'nye problemy gagauzov*. M.: IEA RAN, 1993.
- Liubov Ostapenko** (Moscova, Federația Rusă). Candidat în științe istorice, Institutul de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia.  
**Любовь Остапенко** (Москва, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии, Российская Академия наук.
- Lyubov Ostapenko** (Moscow, Russian Federation). PhD of History, Institute of Ethnology and Anthropology, Academy of Sciences of Russia.  
**E-mail:** lost\_82@bk.ru
- Irina Subbotina** (Moscova, Federația Rusă). Candidat în științe istorice, Institutul de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia.  
**Ирина Субботина** (Москва, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии, Российская Академия наук.
- Irina Subbotina** (Moscow, Russian Federation). PhD of History, Institute of Ethnology and Anthropology, Academy of Sciences of Russia.  
**E-mail:** irinalsu@yandex.ru

Alexandru FURTUNĂ

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

### Rezumat

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

Studiul de față este elaborat în baza unor documente incluse în prestigioase culegeri de documente: Documenta Romaniae Historica. A. Moldova; Documente privind istoria României. A. Moldova; Documente privitoare la istoria Moldovei în secolul al XVIII – lea; Moldova în epoca feudalismului etc. Astfel, au fost cercetate anumite aspecte ale problemei cu privire la originea și aria de răspândire a unor proprietăți laice din ținutul Iași. Este vorba de proprietățile stăpânite de familiile Ciogolea, Chiriță, Paleologul, Prăjescu, Bâcioc și Buhuș. Ca urmare a investigațiilor efectuate am putut constata că proprietatea deținută de familiile nominalizate, a fost obținută pe diferite căi: prin slujba dreaptă și credincioasă, prin moștenire, prin danie, schimb și cumpărătură. Cele mai multe sate și părți de sate le-au stăpânit în ținutul Iași familiile Chiriță și Paleologul (circa 17 sate) și Prăjescu (circa 10 sate și părți de sate). Proprietatea familiilor Ciogolea, Chiriță, Paleologul, Prăjescu, Bâcioc și Buhuș a fost răspândită pe ambele maluri ale râului Prut, precum și ale afluențelor săi de dreapta și stânga.

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

### Резюме

#### К вопросу о происхождении и территории распространения светской земельной собственности в Ясском цинуте (III)

Настоящая статья написана на основе документов, которые включены в престижные сборники: Documenta Romaniae Historica. A. Молдова; Документы относительно истории Румынии. A. Молдова. Документы, касающиеся истории Молдавии в XVIII в.; Молдавия в эпоху феодализма и другие. Таким образом, были исследованы происхождение и территории распространения светской земельной собственности в Ясском цинуте. Речь идет о собственности, принадлежавшей известным и влиятельным боярским родам: Чоголя, Кирицэ, Палеолог, Прэжеску, Бэчок и Бухуш. Вследствие проведенных исследований автор смог констатировать, что собственность, принадлежавшая вышеназванным боярам, была приобретена разными путями: по наследству, в форме дарения, посредством обмена и купли-продажи. Большинство сел и частей сел принадлежали родам Кирицэ и Палеолог (около 17), и Прэжеску (около 10). Собственность родов Чоголя, Кирицэ, Палеолог, Прэжеску, Бэчок и Бухуш была распространена по обоим сторонам Прута, а так-

же по берегам правых и левых притоков этой реки.

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

### Summary

#### Considerations regarding the origin and the area of the spread of secular land properties in Iasi County (III)

This study is developed based on documents included in prestigious collections of documents: Documenta Romaniae Historica. A. Moldova; Documents on the history of Romania. A. Moldova; Documents on the history of Moldova in the XVIII century; Moldova in the era of feudalism, etc. Thus, aspects of the origin and the area of spread of secular land ownership in Iasi County were investigated. These properties belonged to the well-known and influential boyar clans: Ciogolea, Chiritsa, Paleologul, Prajescu, Baciok and Buhush. Following the investigations, we state that the property owned by the above-mentioned families was acquired in various ways: by inheritance, in the form of donation, through exchange and purchase/sale. Most of the land in villages and parts of villages in Iasi belonged to Chiritsa and Paleologul boyar families (about 17) and to Prajescu (about 10). The property of Ciogolea, Chiritsa, Paleologul, Prajescu, Baciok and Buhush clans was spread along both sides of the river Prut, as well as its right and left tributaries.

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

### I. Proprietatea familiei Ciogolea

La **20 februarie 1605**, domnul Ieremia Movilă dă o carte „boierului nostru, credinciosului Ignat Ciogolea pârçalabul și cumnatului său Miron Romășcel aprodul, să fie ei tari și puternici cu această carte a noastră de a ține și a stăpâni a lor dreaptă ocină și moșie, o bucată de loc, ce o țin săbianii, că acel loc este dinspre hotarul lor, după hotarul Berivoieștilor, și o bucată de loc de la vatra satului Berivoiești, ce o stăpânește Struvăr”. Miron avea 2 surori: Sofronia și Grozava. Ei erau copiii lui Avram și, respectiv, nepoții lui Drăghici Romășcel.

La **25 februarie 1613**, domnul Ștefan Tomșa II dă și înnoiește „acestor slugi ale domniei mele, Ihnat Ciogolea și jupânesei sale Sofronia, a lor dreaptă ocină și moșie, **satul Berevoiești, ce-i pe Corovia** în ținutul Iașului, fiindcă-i a lor dreaptă ocină și moșie, și jupânesei Sofronia, fiindcă el a slujit domniei mele și Țării noastre în Țarigrad”.

La **23 martie 1614**, Balșe, al doilea logofăt, mărturisește cu „această carte a noastră, precum au venit înaintea noastră Ignat Ciogolea și cumnatul său, Strtatul, și și-au împărțit singuri, de buna lor voie, toate ocinile, care le-au avut ei și soțiile lor. Și a rămas în partea panului Ignat Ciogolea și soției sale, Sofronia, (...) și jumătatea satului Berehoiești, partea de jos, cu curți și cu vecini, și cu heleșteu în țarină, și de la poarta curților patru gerezi din falcă în partea de sus.

Iar în partea lui Istrate și a soției sale Grozava li s-a convenit (...) jumătate de sat Berehoiești, ce-i în ținutul Iașului, partea de sus, cu vecini (...).

Și noi, văzând între dânșii această de bună voie tocmeală, le-am făcut acest zapis și ispisoc de la mărirea sa, domnul” [21, p. 33, 92-94].

La **27 octombrie 1630**, domnul Moise Movilă dă și întărește jupânesei Sofronia Ciogoloaie, sora lui Miron Romășcel fost stolnic, și fiului ei Pătrașco Ciogolea spătar părți de ocină din acel sat Berevoiești (din sus – A. F.), cu locuri pentru iazuri și pentru mori și cu tot venitul [7, p. 391].

La **15 septembrie 1633**, domnul Moise Movilă dăruiește lui Pătrașcu Ciogolea și fratelui său Miron, o parte din satul Păstușeni (Pătrușeni – A. F.), ținutul Iași, cu tot venitul [19, p. 8].

La **24 martie 1646**, domnul Vasile Lupu face cunoscut o carte din care aflăm că „acest adevărat și credincios boier al nostru, Patrașco Ciogolea fost logofăt, l-am miluit cu deosebita noastră milă și i-am dat și i-am întărit de la noi în țara noastră, Moldova, dreptele lui ocini, și danii și cumpărături, din drese de danie, și miluire și cumpărătură, ce a avut el de la alți domni foști mai înainte de noi, și de asemenea din **scrisoare de întărire ce a avut de la cel întru pravoslavie strălucit și ales de Dumnezeu, și celui dăruit cu toate bunele daruri și păstor al turmei lui Hristos, chir Petru Movilă, arhiepiscop și mitropolit de Kiev și a întregii Rusii** (subl. n. – A. F.) (...).

Și, de asemenea, îi dăm și îi întărim dreapta lui ocină și cumpărătură, din ispisoc ce a avut de la Balica hatman de la Constantin Moghila voievod, și de pâra și de ferăie, ce a avut de la însuși domnia mea, tot <satul> **Gligenii** (Glițeni, vezi mai jos – A. F.) ce este pe Camânca, în ținutul Iași, și cu iaz și cu tot venitul, să-i fie, cu tot venitul (...); îi întărim a lui dreaptă ocină și cumpărătură, tot satul **Pătrușeni**, ce este pe Camânca, în ținutul Iași, cu iazuri în pârâul satului, și alte iazuri, și cu loc de moară pe pârâul Camânca, și cu grădini și cu fânaț, din ispisoc de cumpărătură ce a avut Isac Balica hatman de la Constantin Moghilă voievod, și de pâra cu ferăie ce a avut de la însuși domnia mea. Pentru aceea, ca să-i fie lui cu tot venitul (...): îi întărim dreapta lui ocină și cumpărătură, a șasea parte din tot satul **Ciorenii**,

pe Prut, în ținutul Iașilor, cu bălți de pește, ce și-a cumpărat el de la Constantin, fiul..., pentru optzeci de taleri bătuți, din dres ce a avut bunicul lui, Constantin, de la Iancul voievod (...); îi dăm și întărim dreapta lui ocină și cumpărătură, a patra parte din tot satul **Călinești**, ce este pe Prut, în ținutul Iași, cu bălți de pește, și cu grădini și cu tot venitul, ce și-a cumpărat de la Dumitrașco, fiul lui Isac Săcuianul, și de la soția lui, Anița, fiica lui Gavril Bantăș, pentru o sută și cincizeci taleri bătuți, din drese ce a avut tatăl Aniței de la... voievod, ca să-i fie cu tot venitul (...); îi întărim cinci fâlci de vie în țarina târgului Iași, ce sunt în Dealul Urșuli, cu crame și cu grădini, ce și-a cumpărat de la Bogdan armean și de la soția lui... pentru două sute de taleri bătuți” [11, p. 265-269].

La **25 noiembrie 1660**, nepoții lui Miron Ciogolea – fost mare clucer, scriu și mărturisesc „cu cest adivărat zapis al nostru, cum au fost rămas la multe datorii unchiu nostru Miron Ciogolea clucerul și ne-am strânsu datornicii să plătim datoriile dumisale. Și noi bani n-am avut să dăm să plătim datoriile unchiu nostru Ciogolii, ce am vândut a dumisale (părți din Berehoiești, Săbieni și Zăpodie – A. F.)”. Părțile respective au fost vândute lui Ioniță Prăjescul, mare vornic al Țării de Sus [22, p. 322-323]. La rândul său, Ioniță Prăjescul vinde aceste părți (la **2 aprilie 1661**) lui Duca, al doilea vistiernic. Momentan, este întocmit și un zapis de mărturie al boierilor moldoveni lui Duca, al doilea vistiernic, pentru părțile din satele Berehoiești, Săvieni și Zăpodie, în ținutul Iași, cumpărate de la marele vornic al Țării de Sus Ion Prăjescul. Și, drept urmare, domnul Ștefăniță Lupu îi eliberează lui Duca, al doilea vistiernic, o carte de întăritură cu privire la părțile cumpărate de la Ion Prăjescul [23, p. 26-33].

La **22 iunie 1665**, domnul Eustratie Dabija întărește uric lui Solomon Bârlădeanu, mare vornic al Țării de Sus, stăpânirea peste siliștea Glițeni, țin. Iași, pe Camânca, cumpărată de la Ștefan Boul, **foșt mare vornic și de la alte rude ale acestuia, ce se trag din Pătrașcu Ciogolea, fost mare stolnic și Miron Ciogolea, fost mare medelnicer** (subl. n. – A. F.), cu 150 de lei bătuți, pentru a achita o parte din datoria ce au avut Miron și Pătrașcu Ciogolea la unii negustori turci și creștini și la boieri, câteva mii de lei [2, p. 266].

La **4 decembrie 1680**, nepoții lui Ionaș Căpotici și Vlașin pitărel vând domnului Gheorghe Duca a patra parte din satul Berehoiești. Pe verso acestui document este notat: „Zapis de la **răzeșii** care au vândut a patra parte din satul Berehoiești, să fie cunoscut. 7189, decembrie 4”. La **12 decembrie 1680**, nepoții și strănepoții lui Vlașin pitărel vând domnului Gheorghe Duca a patra parte din Berehoiești, partea de sus,



dinspre Prut, sub Ciornohalm [24, p. 123-129]. Deci, Berehoiești a fost sat răzășesc, care a trecut („din cumpăratură”) în proprietatea domnului Gheorghe Duca.

La **25 ianuarie 1723**, „Aristarhu, ficiorul doamnei Saftii, fata răpoasatului bătrânul Duca vodă, scriem și mărturisăsc cu acestu adevărat zăpis al meu la mâna dumisali, Antioh, sân Bejan vornic, cum eu, de nime silit nici asuprit, ce de a mea bună voie, am vândut a mea dreaptă ocină și moșie, tot satul Berehoiești cu Săbianii și cu Zăpodia, și cu tot hotarul, ce-i stâlpit înpregiur, și cu toți vecini, careia easte la ținutul Iașilor; și li-am vândut dumisali dreptu 200 lei și un cal, cu vatra satului, cu fânaș, cu țarină, cu pădure, cu locuri de prisăci, cu locuri de heleștia, tot hotarul cu tot vinitul și cu toți vecini, cum arată ispoaocele” [25, p. 72-73].

Însă, în scurtă vreme, domnul Mihai Racoviță afirmă că la încheierea respectivului act de vânzare-cumpărare au fost încălcate anumite norme juridice. Detaliile, cu privire la modul de descălcire a acestui ghem de interese, le găsim într-o mărturie (de la **18 august 1723**) semnată de Gheorghie, mitropolit Suceavschi; Ilie Catargiul, logofăt; Darie Donici, vel vornic; Ștefan Ruset, vel vornic; Dumitrașco Racoviț, hatman; Costantin Costache, vel spătar; Sandul Sturza, vel ban; Iordache Cantacuzino, vel vistiernic; Constantin Roset, vel păharnic; Toader Păladi, vel comis; Sturza, ban; Lupul Gheuca, sărdar; Toader Costache, 3 logofăt; Cucoran, vornic glotni; Cujbă, vornic glotni; Gheorghie, vornic glotni. Așadar, în documentul semnat de atâția boieri cu înalte dregătorii, se spune că „Aristarho, scoțînd acial sat, Berehoiești, de vânzarea, l-au fostu cumpărat Antiohie, ficiorul lui Bejan, ce-au fostu vornic de poartă, în 200 lei și un cal. Și **când au cumpărat Antiohie acial sat, n-au vrut să întreabe pe nime, nice pre megiașii de perenpregiur, nici pe alți răziași, carii ar fi fostu alătura cu aceal sat, ce l-au cumpărat pen neștiință** (subl. n. – A. F.).

Deci, mărie sa, domnul nostru Mihai vodă, înțelegând pentru vânzarea acelu sat, n-au vrut să-l lase, să-l ia ficiorul lui Bejan. Una, pentru căci **au fostu sat domnescu, nu încăpia să-l cumpere fără știre domniei, a doa – acial sat să hotăriaștea cu satul mării sale, lui vodă, cu Băncianii, de care lucru socotit-am și noi, toată boiarimia, împreună cu sfinție sa, chir Gheorghie mitropolitul, și am luat sama, că de ar fi fostu Antiohie, ficiorul lui Bejan, vr-un niam Ducăi vodă, să cuviniia să încapă a-l cumpăra, iar el n-au fostu nemică Ducăi vodă, nice nu i s-au căzut să-l cumpere, fiind sat domnescu, fără știre domniei, ce i-au dat mărie sa vodă banii înapoi deplin și acial cal întru mânule lui Antiohie, fi-**

**ciorul lui Bejan, denaintea noastră** (subl. n. – A. F.).

Pentru aceea și noi i-am făcut mării sale, domnului nostru Mihai vodă, această mărturie a noastră, ca să-i fie mării sale și fiilor mării sale driaptă ocină și moșie din tot locul cu tot vinitul în veaci” [25, 77-78].

Ulterior, domnul Mihai Racoviță a dăruit satul Berehoiești mănăstirii Făstici din ținutul Vaslui. Mihai Racoviță a fost ctitorul acestei mănăstiri [18, p. 116-117].

Așadar, pe parcursul secolului al XVII-lea, neamul Ciogolea a stăpânit în ținutul Iași părți din satul răzășesc Berivoiești, pe Corovia; din Săbieni și Zapodia; satele întregi Glițeni și Pătrușeni, pe Camânca; a șasea parte din tot satul Cioreni, pe Prut; a patra parte din tot satul Călinești, pe Prut; cinci fâlcii de vie în țarina târgului Iași. Cu timpul, nepoții lui Miron Ciogolea sunt nevoiți, din cauza unei datorii rămase de la unchiul lor, să vândă lui Ioniță Prăjescul părțile Ciogoleștilor din Berivoiești, Săbieni și Zapodia. La rândul său, Ioniță Prăjescul vinde părțile respective lui Duca, al doilea vistiernic. Domnul Gheorghe Duca cumpără, bucată cu bucată, întreg satul răzășesc Berivoiești, cu Săbieni și Zapodia. În 1723, aceste localități sunt cumpărate de domnul Mihai Racoviță. Satul Berivoiești este dăruit, de către Mihai Racoviță, mănăstirii Făstici. Glițenii trec, pe parcursul anilor, în proprietatea lui Solomon Bârlădeanu; Pătrușenii ajung în stăpânirea mănăstirii Bogdana.

Unele din proprietățile Ciogoleștilor (Călinești, Berivoiești) se trăgeau de pe neamul Romășcel. Căci Ciogoleștii erau înrudiți, prin alianță, cu familia Romășce

Ciogoleștii erau înrudiți, prin alianță, și cu alte seminții. Astfel, conform lui N. Stoicescu, Pătrașco Ciogolea era căsătorit cu Todosia, fiica lui Toader Boul vistiernic; cumnat cu Gheorghie Ștefan voievod; nepotul lui Isac Balica hatman și rudă cu familiile Prăjescu și Șoldan. Fratele lui Pătrașco, Miron, era căsătorit cu Ileana, fiica lui Constantin Stârcea, pârcălab; rudă cu Dumitrașco Șoldan mare vornic. Frații Ciogolea au deținut importante dregătorii [27, p. 375-376].

## II. Proprietatea lui Dumitrache Chiriță Paleologul

Într-un studiu recent, scrie Cristian Nicolae Apetrei, dedicat biografiei marelui postelnic Dumitrache Chiriță Paleologul, am identificat în persoana acestui boier de la curtea Movileștilor pe unul dintre urmașii împăraților bizantini, care s-a stabilit în Moldova în a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Cercetarea numeroaselor acte de cancelarie care se referă la persoana și averea marelui postelnic Dumitrache Chiriță ne dezvăluie faptul, scrie în conti-

nuare Cristian Nicolae Apetrei, că acesta a reușit să își constituie un domeniu consistent, alcătuit din 43 de sate întregi. Pe lângă acestea, marele postelnic a mai avut în posesie ocini și părți de sate situate în alte 29 de sate (28 în Moldova și unul în Țara Românească), 15 fâlci și jumătate de vie în Iași și Cotnari, precum și un heleșteu situat în hotarul Iașilor. Astfel, conform calculelor autorului nominalizat mai sus, Dumitrache Chiriță Paleologul a stăpânit în ținutul Iași 17 sate: Bumbotești, Cajva, Coropceni, Deiani, Dumești Frățileni, Hăjdeiani, Iași (vii și heleșteu), Mălești, Mâtcești, Mircești, Movileni, Piperești, Popențeni, Rogojeni (Rogoz), Seliște, Șendreni, Vlădeni [1, p. 438, Anexa 2].

În cele ce urmează, venim cu anumite detalii cu privire la unele proprietăți din țin. Iași ale lui Dumitrache Chiriță Paleologul.

### 1. Seliște (satul) Rogoz, pe Prut

La **15 mai 1607**, marele postelnic Dumitrache Chiriță cumpără de la „toți nepoții și strănepoții ai lui Dragotă și ai lui Luca și Ioan și Maxin și Nastei și Petrei... o seliște ce se cheamă Rogoz, din jos de iaz sub deal” [13, p. 105-106].

La **28 iulie 1622**, înaintea domnului Ștefan Tomșa II și a boierilor a venit Zaharia diac care a arătat un „zapis de mărturie de la cneaghina Maria Chirețoaie, fiica lui Ghiorghie pârcălab și de la egumenul Ignatie și tot soborul de la sfânta mănăstire Vatoped, care se numește a lui Golăe, din târgul Iași și de la boierii noștri, Condrea mare vameș și Tudor pârcălab și Dima Bașotă și Dediul fost vameș și Dumitrașco Iordachi, că ea însăși, cneaghina mai sus zisă, Maria Chirețoaie, de bună voia ei, nesilită de nimeni, nici asuprită, a vândut dreapta sa ocină și cumpărătura din ispisoaice de cumpărătură ce a avut cu panul său, de la Constantin voievod, o parte de ocină din satul Seliște, care este pe Prut, în ținutul Iași, a patra parte din tot satul, ce le-a fost cumpărătură de la Gliga și de la frații lui (...), copiii lui Gliga Rogoz, toți nepoții lui Simion Rogoz (...).

Și iarăși ea (Maria Chirețoaie – A.F.) a dat și a dăruit altă parte de ocină din acest sat Seliște, a cincea parte din a treia parte din tot satul, toată partea Palaghiei, femeia lui Ștefan vătaf, fiica lui Țeplic vătaf, ce se va alege partea ei, slugii noastre Zaharia diac” [16, doc. nr. 213].

La **5 aprilie 1642**, domnul Vasile Lupu face înștiințare „pentru adevărat și credincios al nostru Ghiorghie (Catargiu – A. F.) biv pahar(nic) și giupâneasa lui, fata lui Gorban (Gorgan – A. F.) biv vel pit(ar); miluitu-l-am pre dânsu osăbit de altă milă a noastră și i-am dat și i-am întărit lui de la noi pre a lui drepti ocini și cumpărături ce au cumpărat tatăl giupânesei lui, Gavril Gorgan pit(ar), dintr-a lui driaptă dresă (...).

Și iarăși(i) din tot satul a patra parte dintru acesta sat, din Săliște lui Țeplic, ce-i pe Prut, la ținutul Iașului, ce au fost cumpărat Gavriil Gorgan de la Zaharia diacu” [8, p. 339, 342].

Așadar, părți din satul Seliște, divizat în seliștea lui Rogoz și cea a lui Țeplic, au fost stăpânite de diverși proprietari, cum ar fi: Dragotă, Rogoz, Țiplic vătaf, **Dumitrache și Maria Chiriță**, Zaharia diac, Gavriil Gorgan pitar, Gheorghe Catargiu paharnic.

### 2. Bumbotești (Bumbotești), sub Codrul Bâcului

În 1610 și 1611, marele postelnic Chiriță Dimitrie Paleologul cumpără mai multe părți din satul Bumbotești [20, p. 224-225, 252-255, 257, 264-265].

În anii următori, părțile din Bumbotești ale lui Dimitrie Chiriță Paleologul trec în proprietatea marelui vornic al Țării de Sus, Toderășco. Toderășco a deținut și funcția de mare logofăt. La **28 septembrie 1641**, domnul Vasile Lupu poruncește: „Scriem domnia mea la boiarinul nostru, la Neanul vornicul, de-a că veți vedea cartea domniei mele, să aibi a merge la Bumbotești, în ținutul Iașilor, să strângi oameni buni bătrâni, dinpregiur megiași și să socotiți și să **alegeți toate părțile de ocină ce au avut cumpărătură Chiriță postelnicul pre direse, carele sunt pre mâna alui nostru credincios și cinstit boiarin Toderășco marele vornic de Țara de Sus** (subl. n. – A. F.), din vatra satului, și din câmpu, și din fânați, și din păduri și din tot locul, cum veți afla mai cu dreptul, nemărui să nu fățăriți. Și dacă veți alege, să puneți stâlpi <și să ne> faceți scrisoare, să ne dați știre” [9, p. 228].

Marele logofăt Toderășco cumpără și alte părți din „dreapta ocină și dedină”, „dreapta ocină și moșie” ale satului Bumbotești (vezi documentele de la 20 și 25 septembrie 1643, 12 aprilie 1644, 12 august 1644 [10, p. 165, 172-173, 266, 379]; 25 aprilie 1646, 20 mai 1646 [11, p. 301, 323-324]; 5 februarie 1648 [22, p. 180-182].

La **21 martie 1655**, domnul Gheorghe Ștefan întărește lui Ramandi, fost vistiernic, nepot de soră al lui Chiriță Paleologul fost postelnic, satele (...) Bumbotești, Șendreni și Podul lui Topor, țin. Iași, **să le stăpânească cu tot venitul, pentru că este cea mai apropiată rudă a numitului postelnic** (subl. n. – A. F.) [2, p. 47].

Astfel, satul răzășesc Bumbotești, de sub Codrul Bâcului, care a îmblat în patru bătrâni, a trecut pe parcursul secolelor XVII-XVIII, prin mai multe mâini. Grăitor, în acest sens, este un document de la **13 iunie 1781**. Din documentul respectiv aflăm că anumite părți din Bumbotești au aparținut, din cumpărătură, lui Chiriță Dumitrache Paleologul. Ulterior, satul este stăpânit de Toderășco logofăt; giupâneasa Măricuța vămășoaie, fata lui Gheorghe hat-

man; mănăstirea de la schitul lui Gheorghe hatman din Hangu; Ursache vistiernic, din schimbătură, și urmașilor săi; șetrăreaș Alexandru Cocioaie [17, p. 120-125]. Deci, în acest caz, poate fi urmărit procesul de înstrăinare și, implicit, de destrămare a moșilor răzășești. Concomitent cu acest fenomen, își face loc procesul de acaparare și concentrare a pământului în mâinile unor proprietari cu importante dregătorii domnești.

### 3. Dumești, pe Prut

La **4 august 1609**, înaintea domnului Constantin Movilă au venit „nepoții lui Portărescul, iarăși de bună voia lor și au vândut dreapta lor ocină și cumpărătură a tatălui lor, Simion și Chirenii, din a patra parte, din satul Dumești, jumătate, pe Prut, ce este în ținutul Iași, din ispisoc de mărturie, ce ei au avut de la însumi domnia mea și au vândut deasemeni lui Chiriță Dumitrachi postelnic, pentru patruzeci taleri de argint” [13, p. 239-240].

La **16 august 1609**, înaintea domnului Constantin Movilă și a boierilor a venit „Ianachie negustorul din târgul Iașilor de a lui bună voie și a vândut ocina sa dreaptă din ispisocul de cumpărătură, pe care l-a avut de la Aron voievod, o parte din satul Dumești, pe Prut, în ținutul Iașilor (...), iar acum a vândut-o iarăși lui Chiriță Dumitrachi postelnic drept patruzeci de taleri numărați” [20, p. 240].

### 4. Cajva, pe Dubovăț

La **16 august 1609**, înaintea domnului Constantin Movilă au mai venit „Grozin aprodul, fiul lui Mihăilă, și Gavril hânsărel, fiul lui Bilic, iarăși de a lor bună voie și au vândut dreapta lor ocină din ispisocul de cumpărătură, pe care l-au avut părinții lor, mai sus scrișii Mihăilă și Bilic, de la Petru voievod, a patra parte din jumătatea satului Cajva pe Dubovăț în ținutul Iașilor, și au vândut-o boierului nostru Chiriță Dumitrachi postelnicul drept treizeci taleri de argint” [20, p. 241; 28, p. 369-389].

### 5. Piperești, pe Jijia

La **16 august 1609**, domnul Constantin Movilă face cunoscut cu o carte „că acest credincios boier al nostru, pan Dumitrachi Chiriță mare postelnic, a slujit drept credincios, mai înainte sfântrăpoșaiilor domni de mai înainte, părintelui domnii mele, Ieremia voievod și unchiului domniei mele Simion voievod al țării noastre, iar astăzi slujește și nouă, drept credincios și țării noastre.

De aceea noi, văzând drept credincioasa lui slujbă, l-am miluit cu deosebita noastră milă, le-am dat și am întărit de la noi, în țara noastră, în Moldova, lui și **cneaghinei lui, Maricăi, mătușei domniei mele, fiica panului Gheorghie pârcălab de Hotin** (subl. n. – A. F.) (...) cu un vad de moară, pe râul Jijia, ce este în hotarul satului Pipereștilor, unde cade și o gâ-

rlă din Prut, ca să-și facă moară” [13, p. 241-242].

### 6. Popențeni, pe Obreje

La **22 noiembrie 1610**, boierul (panul) Dumitrachi Chiriță postelnicul cumpără părți de ocină din satul Popențeni [21, p. 74-75]. La **30 iunie 1659**, domnul Gheorghe Ghica îi întărește fostului vistiernic Ramandi, nepot de soră lui Dumitrachi Chiriță postelnicul, o parte din satul Popențeni (MEF, 1986, 291-294). La **16 aprilie 1660**, Ramandi vistiernicul dă și dăruiește marelui vornic al Țării de Jos Toma Cantacuzino părți de ocină din satul Popențeni (care au aparținut lui Dumitrache Chiriță). În aceeași zi, domnul Ștefăniță Lupu eliberează o carte de întăritură lui Toma Cantacuzino, pentru respectivele părți de ocină [22, p. 304-307].

### 7. Mircești

La **15 ianuarie 1611**, domnul Constantin Movilă dă și întărește lui Dumitrachi Paleologul mare postelnic „trii părți de sat (din cumpărătură – A. F.), care iaste tot satul Mircești, ca să fie de acum lui ocină și moșia” („cu loc de moară, cu heleșteu și cu fânași și cu vii și cu prisacă și cu livezi”) [14, p. 3-4].

### 8. Vlădeni, pe Turie

La **16 ianuarie 1627**, domnul Miron Barnovschi dă, miluiește și întărește „Gaftonii, cneaghina lui Nebojatco logofăt, dreapta ei ocină și cumpărătură din ispisocul de cumpărătură pe care l-a avut panul ei, Nebojatco logofăt, de la Gaspar voievod, satul anume Vlădenii pe Turie, cu iaz și cu tot venitul, care este în ținutul Iașilor, care sat este dreaptă cumpărătură a lui Nebojatco logofăt cu cneaghina lui, Gaftona, de la Vasile Șeptelici hatman pentru cinci sute taleri de argint, iar acestuia i-a fost cumpărătură de la Marica, cneaghina lui Chiriță postelnic” [6, p. 174].

Așadar, Chiriță mare postelnic era căsătorit cu Maria, fiica lui Gheorghe (Lozonschi) pârcălab de Hotin; cumnat cu Ieremia Movilă, căsătorit cu o soră a soției sale (...). O soră a lui Chiriță a fost căsătorită cu Constantin Ramandi, cu care a avut fiu pe Alexandru Ramandi [27, p. 322, 433-434].

### III. Proprietatea Prăjeștilor

Familia Prăjescu a avut în ținutul Iași ocine și dedine, precum și proprietăți obținute din danii și cumpărături. Le vom prezenta în ordine cronologică. Astfel, la **24 august 1608**, Nicoară logofăt cumpără a patra parte din satul Blândești, din partea de jos pe Jijia, în ținutul Iașilor; din jumătatea satului Liești, a patra parte; din jumătate de sat (Liești – A. F.), jumătate dintr-a patra parte. La **25 octombrie 1609**, panul Nicoară Prăjescu, mare vistiernic, cumpără jumătate din a patra parte din satul Ionășeni pe Jijia, la capătul Stâncii și cu două case gata, care <sat> este în ținutul Iași; a patra parte, din partea de sus și cu vad de moară; jumătate din a patra parte și cu dum-

bravă; jumătate din a patra parte, partea de sus și cu două case gata (DIR, 1953, 172,323-324). La **15 martie 1617**, domnul Radu Mihnea dă și îi întărește marului vornic Nicoară, boier cinstit și credincios, „din giământate din gios giământate de sat dela Porosecini ce să numește Huhurezii pe Suhovăț, a șasa parte ce iaste în ținutul Iașilor, ci-au cumpărat dela Călina și Urăta, fetele Văstacăi [15, p. 118-119]. La **8 aprilie 1617**, același domn, dă și întărește lui Nicoară Prăjescul <fost> vistier, pentru slujba credincioasă, satele <dreptele lui ocine și de cumpărături>: (...) jumătate din Blândești, <partea de jos, pe Jijia>, din ținutul Iași [3, p. 130]. La **15 septembrie 1619**, Nicoară – „vornicul cel mare de Țara de Sus”, cumpără o parte din satul Cajva [20, p. 355].

La **12 aprilie 1620**, domnul Gaspar Grațiani îi întărește lui Nicoară, mare vornic, „a lui drepte ocini și moșii de danii și de cumpărături”, inclusiv Rădești, pe Prut, cu loc de moară în Prut; a patra parte de sat de Huhulești ce-i pe Săvăț; altă parte de moșie din acest sat, ce se împarte în trei părți, ca să-i fie lui două părți; altă jumătate dintr-un bătrân dintr-același sat; partea cât se va alege din satul Cajva [15, p. 447-449]. La **13 ianuarie 1622**, Ionașco Prăjescul însuși mărturisește „cu estu zapis al mieu, cum ne-am tocmitu, de bună voia noastră, cu frate-miu, cu Lupul și ne-am împărțit ocine. Deci s-au venitu în partea frăține-miu, Lupului, satul (...) Blândeștii cu o parte din Boruseni” [16, p. 96]. La **2 aprilie 1623**, domnul Ștefan Tomșa II dă și întărește „slugii noastre Lupul Prăjescul dreptele lui ocini și dedini, din dreptele lui urice”, inclusiv satul Rângălești, cu iazurile, ce este în ținutul Iași; jumătate din satul Boriseni, pe Prut, și cu bălțile de pește și cu loc de moară pe Prut în același ținut. La **27 martie 1624**, domnul Radu Mihnea spune că „pe acest adevărat credincios și cinstit boier al nostru, Necoară, mare vornic de Țara de Sus, l-am miluit cu deosebita noastră milă și i-am dat și i-am întărit de la noi în Țara noastră a Moldovei dreptele lui ocine și danie și miluire și cumpărături, inclusiv părți din satul Huhurezi, satul Rădești, partea lui Mihăilă din Cajva, satul Năvărneții [11, p. 66-67, 261-262].

În **1631** (data nu este indicată – A. F.), domnul Moise Movilă întărește Prăjescului jumătate de sat din Blândești, din partea de sus, care este pe Jijia, țin. Iași [3, p. 171]. În <1635–1636> **ianuarie 24**, domnul Vasile Lupu dă și întărește lui Eonăscuță Prăjescul, postelnic al treilea, dreptele lui ocini și cumpărături, din dresesele lui drepte și proprii, pe care le-a avut tatăl lui, Nicoară logofăt, de cumpărături: părți din satele Liești și Ionășeni [11, p. 353-354] (vezi și mai sus). La **21 iunie 1661**, în fața domnului Ștefăniță Lupu și a boierilor vine „sluga noastră Iani Prăjescul

biv pah[arnic], ginerile lui Neniul, vel logofet, di a lui bună voi, de nime nesălit nici asuprit, și au vândut a sa dreaptă ocină și moșie, giământati di sat Cărpiceni, ci esti în ținutul Eșului, pi pâraul Jijiei, din vatra satului și din câmp, și din apă, și cu vad de moară în Jijie, și cu bălți de pești, și cu loc de cosit fânaț, și cu tot venitul, care ace giământate di sat i-au fost lui zăstri de la socrul său, de la Nanul, vel logofet, pi aceea iar au vândut-o boierului nostru, lui Ursachie, vel vameș, și giupănesei lui drept două sute triizeci lei bătuți” [23, p. 37]. La **15 martie 1665**, Ghedeon, mitropolitul Sucevei, Nicolae Buhuș, mare logofăt, Toma Cantacuzino, mare vornic al Țării de Jos și alți mari boieri, dau mărturie că pentru suma de 1100 de galbeni, bani buni, ce datora Ion Prăjescu, fost mare vornic, cumnatului său, Chiriac Sturza, fost jicnicer, împrumutați în mai multe rânduri, încă pe când acesta era în viață, i s-a dat sus-numitului jicnicer satul Buțcăteni din ținutul Roman, cu vecini și cu heleșteu, fără partea lui Ursache, clucer, jumătate din satul Șopârteni și satul Rânghilești, ținutul Iași [2, p. 252].

Așadar, pe parcursul secoilului al XVII-lea, familia Prăjescu a stăpânit în ținutul Iași părți din satele Blândești și Ionășeni, pe Jijia; din Liești; satul Cărpiceni, pe Jijia; satul Rânghilești; jumătate din Șopârteni; jumătate din Boriseni, pe Prut; Rădeștii, pe Prut; Porosecini (Huhurești, Huhulești), pe Suhovăț (Săvăț); o parte din Cajva etc. Blândeștii, Ionășenii, Lieștii erau sate răzășești.

Prăjeștii au fost rude, prin alianță, cu următoarele familii: Movilă, Bașotă, Vartic, Neniul, Hăbășescu, Neagoe, Ureche, Cantacuzino, Bucium, Savin, Beldiman, Ghenghea, Stroici, Balș, Grama, Orăș, Boul, Tăbârță, Șeptelici, Jora, Stârcea, Drăguțescu etc. [27, p. 426-430].

Cercetări aprofundate cu privire la istoria familiei Prăjescu, au fost efectuate de către Ștefan S. Gorovei. Autorul nominalizat scrie: „În total deza-cord cu Sion, trebuie să spunem că avem de-a face, în cazul de față, cu cea mai veche familie de boieri moldoveni, a cărei genealogie se poate urmări, neîntrerupt, pe bază de documente, de la 18 noiembrie 1393. La tulpina neamului stă un Dragomir, zis Beal (Albul), al cărui fiu, Giurgiu de Frătăuți, a fost mare sfetnic în divanul lui Alexandru cel Bun și al fiilor acestuia, până la 1439. Un nepot al său, Dobru, a fost mare logofăt al lui Ștefan cel Mare, între 1457–1468. Patronimul Prăjescu, apare abia la mijlocul veacului al XVI-lea odată cu Ion Prăjescu, ai cărui fii au fost mari boieri în veacul următor: Arpentie mare postelnic, Nicoară logofăt și mare vistier, Vorontar mare comis, Ștefan mare stolnic și Savin mare vornic. Înru-diți cu Movileștii, cu Vasile Lupu, cu Gheorghe Ștefan și Gheorghe Duca – cei mai importanți voievozi

ai veacului al XVII-lea – Prăjeștii au constituit, în tot cursul acestui secol, una din cele mai mari, mai bogate și mai influente familii de boieri moldoveni” [26, p. 199].

#### IV. Proprietatea familiilor Băcioc și Buhuș

Ceașnicul Coste Băcioc, în primele decenii ale secolului al XVII-lea, a stăpânit („drept cumpăratură”) trei părți și o treime din a patra parte din Găureni, așezat pe Turia, țin. Iași (vezi documentele de la **24 septembrie <1610>** [13, p. 321-322], **14 aprilie 1617**, **12 mai <1617-1618>**. Părțile respective ajung, până la urmă, să fie stăpânite de Arsenie Nebojatco, strănepotul lui Maxim și răstrănepotul lui Ion Pribeag [15, 142, 159-161].

La **2 mai 1639**, domnul Vasile Lupu spune că „iată au venit înaintea noastră și înaintea tuturor boierilor noștri, mari și mici, boierul nostru cinstit și credincios, Toader Petriceaico mare vornic de Țara de Sus, și cneaghina lui, Ileana, fiica lui Nebojatco fost logofăt, și de asemenea boierul nostru Constantin vornic de gloată, și cneaghina lui Măricuța, și Darie Stârcea și cneaghina lui, Todosca, fiicele mai sus scrisului Nebojatco logofăt, de bunăvoia lor, nesiliți de nimeni, nici asupriți, și au împărțit dreptele lor ocine și dedine și cumpărături, pe care le-a avut părintele lor Nebojatco fost logofăt, cu cneaghina lui, Gaftona, fiica lui Gligorie Udrea fost medelnicer: satul anume Vlădeni, pe Jijia, cu loc de moară pe pârâul Jijia, și alți Vlădeni, la Turia, cu iaz, și seliștea Găureni, cu iazuri, de asemenea la Turia, și Ecușenii, cu moară și cu iazuri, și partea lui Nebojatco, din Cristești, a șasea parte” [9, p. 138-139].

Coste Băcioc a mai cumpărat și alte părți de sate și sate întregi. În cele ce urmează, ne vom referi doar la proprietățile din ținutul Iași. Astfel, la **22 aprilie 1603**, Ieremia Movilă face cunoscut printr-o carte domnească, „că au veniot înaintea noastră și înaintea tuturor boierilor noștri moldoveni, mari și mici, slugile noastre, Pântea păhărnice și frații lui Isac și Vasilie dieci și sora lor Grozava, copiii Măriței, nepoții lui Stanciul Stărostescul și ai lui Mișu și ai lui Giurgea Fratovschi de bună <voia> lor, nesiliți de nimeni, nici asupriți și au vândut dreapta lor ocină și dedină cu privilegiu de împărțea ce a avut mama lor Măriica, dela Alexandru voievod, jumătatea din seliștea numită **Ploschireanii**, jumătatea de jos, ce este mai jos de gura Ciuhurului și cu loc de iazuri și de moară la Ciuhur și cu bălți ce sunt înspre Pașcouți și cu livezi spre Costești. Și au vândut credinciosului nostru, lui Coste Băcioc clucer, pentru o sută și șaizeci taleri de argint”. Coste Băcioc mai cumpără și alte părți din Plașchireni, de la diverși proprietari, inclusiv nepoții și strănepoții lui Ion logofăt. Odată tranzacția de vânzare-cumpărare încheiată, domnul

decide: „De aceea noi, văzând tocmeala lor de bună voie și plata deplină și noi de asemenea și dela noi am dat și am întărit credinciosului nostru Coste clucer acea jumătate de jos din satul Ploscăreni și două părți din jumătatea de sus și deasemenea a treia parte din jumătatea de sus și astfel este peste tot în sat și cu iazuri și cu morile dela Ciuhur și cu bălți și cu livezi, ca să-i fie și dela noi ocină și uric cu tot venitul, lui și copiilor lui și nepoților și strănepoților și răstrănepoților și întregului său neam, **cine se va alege cel mai deaproape** (subl. n. – A. F.), neclintit lui, niciodată în veci” [12, p. 94-95].

La **28 martie 1618**, de rând cu Ploscăreni, domnul Radu Mihnea dă și întărește lui Coste Băcioc (fiul lui Ion Băcioc – A.F.), mare vornic al Țării de Jos, „alt sat anume Avrămenii pe Prut, care este la o Sută de Movile, în ținutul Iași, din uricul de cumpăratură pe care l-a avut dela Eremia voievod și dela Costantin voievod, pe care și l-a cumpărat pentru trei sute și douăzeci taleri; (...) o seliștea anume Năvărniții, pe Suhovățul Sec și cu loc de iaz, din ispisocul de cumpăratură pe care l-a avut dela Costantin voievod, care îi este cumpăratură dela Dumitru Ciolpan, fiul Nastasiei, nepotul lui Dan hatman, pentru trei sute taleri numărați. Iar privilegiile pe care le-au avut pe Năvărniți, așa au spus că le-au pierdut din cauza acelor cazaci, când au fugit în munți, în zilele lui Petru Voievod”.

La **12 aprilie 1620**, domnul Gaspar Grațiani dă și întărește lui Costea Băcioc – marele vornic al Țării de Jos, mai multe proprietăți, inclusiv „satul Plascărenii pe Prut și cu locu de eleșteu și de mori în Ciuhur și satul Avrămenii pe Prut și seliștea Năvărniță pe Sohovețu și satul Piscanii pe Prut, ce sânt în tăn<u>tul Iașilor” [15, p. 253-255, 444-445].

Famiiliile Băcioc, ulterior, Buhuș (rude prin ali-nață) au stăpânit și părți din satul răzășesc Cupcici, numit și Brătășani. Unele părți, până a ajunge să fie deținute de familiile nominalizate mai sus, au trecut prin mâinile mai multor proprietari. Îi vom prezenta pe rând. Astfel, la **13 aprilie 1558**, domnul Alexandru Lăpușneanu dă și întărește lui Brătăș și fraților lui, Simion și Simca, „dreapta lor ocină și cumpăratură, din privilegiul de cumpăratură pe care ei l-au avut de la Petru voievod, un sat anume Cupcicea, pe Ciuhru, și cu iaz și cu moară pe Ciuhru, ca să le fie lor de la noi cu tot venitul”. La **2 martie 1589**, Frija din Bratișani a vândut partea sa de ocină din Bratișani lui Ionașco, vătaf de hânsari din Capoteani. La **11 mai 1590**, Drăghici și fratele lui, Frija, copiii lui Ion Tabă (Taban? – A. F.), au vândut dreapta lor ocină și cumpăratură a tatălui lor din satul Cupcici, care se numește acum Brătășani. Au vândut-o lui Ionașco vătaf [4, p. 383, 501]. Ionașco vătaf cumpără și alte părți

din Cupcici, care au aparținut neamului Taba (vezi documentul de la 16 decembrie 1594) [5, p. 182]. La **26 martie 1605**, copiii vătavului Ionașco (Păulel – A. F.) au vândut ceașnicului Ilea Băcioc, părțile cum-părate de tatăl lor din satul Cupcici (Cupcinea), „care se numește Breteșeni pe Ciuhur, la ținutul Iași” [12, p. 215-216]. În **1630**, Cupciciul era stăpânit de vistiernicul Dumitru Buhuș. Dumitru Buhuș era ginerele lui Ilie Băcioc [7, p. 383, 534]. Deci, ginerile deține proprietatea socrului.

Ilie și Coste Băcioc, conform unui document din **6 mai <1637>**, erau frați. Dacă Dumitru Buhuș era ginerele lui Ilie Băcioc, Iordache (Cantacuzino? – A. F.) vistier era ginerele lui Coste Băcioc. La **15 februarie 1658**, Dumitrașco Mălai, feciorul Alexandrei, nepotul lui Coste Bucioc, fost mare vornic, vinde lui Neculai Buhuș (feciorul lui Dumitru Buhuș și nepotul lui Ilie Bucioc – A.F.) mare clucer și jupă-nesei sale Anița, moșia sa, siliștea Piscani de pe Prut, țin. Iași, cu țarini, fânețe, bălți de pește, loc de heleș-teu și vad de moară, din hotarul Tămășănilor până la hotarul Căueștilor, cu 300 de lei bătuți.

În afară de Piscani, marele medelnicer Nicolae Buhuș, cumpără și unele părți din Brătășani. Astfel, în **<1660, ianuarie 31>**, Toma Cantacuzino, mare vornic al Țării de Jos, Grigore Hăbășescul, mare ceașnic, Gligorașco Rusul, fost mare spătar, Ilie Sturza, pârcălab de Orhei și alți boieri adevărați că Ștefan, fiul lui Negură din Negureni a vândut lui Buhuș (Nicolae – A.F.), mare medelnicer, a treia parte din satul Brătășani pe Ciuhur, țin. Iași, pentru cei 150 de taleri și două poloboace de miere, pe care Buhuș i le-a dat de și-a răscumpărat fata, Urâta, de la tătari, în a căror robie căzuse cu toată familia, cu șapte ani mai înainte când tătarii prădaseră țara, și se răscumpărase pe sine cu femeia și ceilalți copii, dar această fată se pierduse. La **1 februarie 1660**, domnul Ștefăniță Lupu întărește lui Nicolae Buhuș cumpărătura făcută în satul Brătășani. La **15 aprilie 1660**, același domn, împuternicește pe Nicolae Buhuș medelnicer, să țină a treia parte din satul Brătășeni, din țin. Iași, ce se cheamă Stâlpul din Jos, cumpărat de la Ștefan, feciorul lui Negură; a treia parte din sus, ce o are de la moșul său Bucioc Ilea și părțile din mijloc cum-părate de Ilea Bucioc și de Buhuș (Dumitru – A. F.) vistiernicul, luând zeciuală din pâine și din țarină, de la cei ce vor ara și cosi. La **17 mai 1665**, domnul Eustratie Dabija, poruncește lui Ștefan Rugină, fost șetar și lui Roman, pârcălab de Ștefănești, să meargă la Brătășani, țin. Iași și împreună cu oameni megieși **să aleagă și să stâlpească, dinspre răzeși, părțile de moșie ale lui Nicolae Buhuș**, mare logofăt, cumpărate de el – când era medelnicer, în zilele lui Ștefan vv. – de moșul său Ilea Bucioc paharnic și de tatăl

său, Dumitru Buhuș, fost vistier de la Ion Taoba, Simioncea, feciorul lui Roman Bratăș, Ștefan, fiul lui Negură din Negureni și de la alții. La **16 iunie 1665**, părțile respective sunt alese și stâlpite, fapt care i se aduce la cunoștință lui Nicolae Buhuș. Ca urmare, la **6 iulie 1665**, domnul Eustratie Dabija întărește uric lui Buhuș, mare logofăt, stăpânirea părților din Brătășani.

De rând cu alegerea și stâlpirea părților lui Nicolae Buhuș, la **22 iunie 1667**, Rugină fost șatar și Roman, căpitan fac cunoscut că au hotărnicit împreună cu oameni megieși, toate **părțile de moșie nevându-te de răzeși** din satul Brătășeni, țin. Iași, pe Ciuhur, precum și a treia parte din sat ce se află în mijloc, care este a lui Canțir, feciorul Ștefei, nepotul lui Bratăș cel bătrân și partea lui Baciuc [2, p. 86, 121, 125, 128, 259, 260, 261, 265, 268, 322].

Așadar, familia Băcioc (Bucioc) a stăpânit („din cumpărătură”) părți din Găureni, pe Turia; Ploscăreni, mai jos de gura Ciuhurului; Avrămeni, pe Prut; Năvărniții, pe Suhovățul Sec; Piscani, pe Prut; Cupcici care se numește și Brătășani, pe Ciuhur. Părți din Piscani și Cupcici (Brătășani) au fost stăpânite și de familia Buhuș, rude prin alianță cu neamul Băcioc.

N. Stoicescu scrie că Băcioc Coste (Bucioc) este fiul lui Ion Băcioc; căsătorit cu Candachia, fiica lui Pătrașco Șoldan mare logofăt; și cu fiica lui Orăș hatman (...). Copii: Tudosca, căsătorită cu Vasile Lupu; altă fiică, căsătorită cu Moțoc vornic; și Ionașco. Frațele său, Ilea Băcioc, a avut o fiică Ileana, căsătorită cu Dumitru Buhuș mare vistiernic (...).

Buhuș Dumitru, după cum scrie același N. Stoicescu, era fiul lui Cristea Buhuș, pârcălab și al Nastasiei, fiica lui Ion Prăjescu și sora lui Savin, Nicoară și Voruntar, rude cu Movileștii; căsătorit: 1) cu Ileana, fiica lui Ilea Băcioc care era fratele lui Coste Băcioc mare vornic, socrul lui Vasile Lupu (vezi și mai sus – A. F.), și nepoata lui Toader Veveriță mare spătar și 2) cu Dafina, fiica lui Ionașco Jora, care a devenit apoi soția lui Eustratie Dabija voievod. D. Buhuș era cumnatul lui D. Șoldan mare vornic și văr cu frații Ciogolea, și ei favoriți ai lui Vasile Lupu (...). Copii: Nicolae mare logofăt, Alexandru hatman, Miron Băcioc mare stolnic, Lupașco mare spătar, Ursu; Anastasia, căsătorită cu Duca voievod; Andrei, Tudosca; Irina, căsătorită cu Vasile Ceaurul – Ștefan mare vornic; Alexandra, căsătorită cu Grumăzea Lozon-schi mare armaș și cu Necula vistiernic [27, p. 347, 355-356].

Așadar, familia Băcioc era înrudită cu familiile Șoldan, Orăș, Moțoc, Buhuș, precum și cu domnul Vasile Lupu. Familia Buhuș era înrudită cu familiile Prăjescul, Veveriță, Jora, Șoldan, Ciogolea, Ceaurul-Ștefan, Lozinschi, precum și cu Duca voievod.

## Referințe bibliografice

1. Apetrei C. N. Patrimoniul funciar al marelui postelnic Dumitrache Chiriță Paleologul. In: *Studia Varia* in Honorem Professoris Ștefan Ștefănescu Octogenarii. București – Brăila, 2009, p. 437-465.
  2. Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului (CDM). Vol. III, 1653–1675. București: Direcția Arhivelor Statului, 1968. 692 p.
  3. CDM din Direcția Arhivelor Centrale. Supliment I, 1403–1700. București: Direcția Arhivelor Statului, 1977. 492 p.
  4. DRH. A. Vol. VIII (1585–1592). Volum întocmit de I. Caproșu. București: Editura Academiei Române, 2014. 1058 p.
  5. DRH. A. Vol. IX (1593–1598). Volum întocmit de P. Zahariuc, M. Chelcu, S. Văcaru, C. Chelcu, S. Grigiriță. București: Editura Academiei Române, 2014. 663 p.
  6. DRH. A. Vol. XIX (1626–1628). Volum întocmit de M. Chirca. București: Editura Academiei Române, 1969. 798 p.
  7. DRH. A. Vol. XX (1629–1631). Volum întocmit de I. Caproșu, C. Burac. București: Editura Academiei Române, 2011, 1187 p.
  8. DRH. A. Vol. XXV (1639–1640). Volum întocmit de N. Ciocan, D. Agache, G. Ignat și M. Chelcu. București: Editura Academiei Române, 2003. 708 p.
  9. DRH. A. Vol. XXVI (1641–1642). Volum întocmit de I. Caproșu. București: Editura Academiei Române, 2003. 669 p.
  10. DRH. A. Vol. XXVII (1643–1644). Volum întocmit de P. Zahariuc, C. Chelcu, S. Văcaru, N. Ciocan, D. Ciurea. București: Editura Academiei Române, 2005. 727 p.
  11. DRH. A. Vol. XXVIII (1645–1646). Volum întocmit de P. Zahariuc, C. Chelcu, M. Chelcu, S. Văcaru, N. Ciocan, D. Ciurea. București: Editura Academiei Române, 2006. 946 p.
  12. Documente privind istoria României (DIR). A. Moldova. Veacul XVII. Vol. I (1601–1605). București; Editura Academiei Române, 1952. 452 p.
  13. DIR. A. Moldova. Veacul XVII, vol. II (1606–1610). București: Editura Academiei Române, 1953. 547 p.
  14. DIR. A. Moldova. Veacul XVII, vol. III (1611–1615). București: Editura Academiei Române, 1954. 362 p.
  15. DIR. A. Moldova. Veacul XVII, vol. IV (1616–1620). București: Editura Academiei Române, 1956. 612 p.
  16. DIR. A. Moldova. Veacul XVII, vol. V (1621–1625). București: Editura Academiei Române, 1957. 472 p.
  17. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1775–1786) (Cărți domnești și zapise). Colecția MEF, vol. X. Volum realizat de: L. Svetlicinai, D. Dragnev, E. Bociarov. Coordonator: D. Dragnev. Chișinău, 2005. 314 p.
  18. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1787–1800) (Cărți domnești și zapise). Colecția MEF, vol. XI. Volum realizat de: L. Svetlicinai, D. Dragnev, E. Bociarov. Coordonatori: D. Dragnev, V. Constantinov. Chișinău: CEP USM, 2008. 512 p.
  19. Mihailovici P. Regestele actelor moldovenești din arhiva dela Constantinopol a Sf. Mormînt. Chișinău: Tipografia Uniunii clericilor ortodocși din Basarabia, 1934. 55 p.
  20. Moldova în epoca feudalismului (MEF). Vol. I. Documente slavo-moldovenești (veac. XV – întâiul pătrar al veac. XVII). Alcătuitori: P. Dimitriev, D. Dragnev, E. Rusev, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1961. 453 p.
  21. MEF, vol. III. Documente slavo-moldovenești 1601–1640. Alcătuitori: D. Dragnev, A. Nichitici, L. Svetlicinaia, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1982. 477 p.
  22. MEF, vol. IV. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești 1641–1660. Alcătuitori: D. Dragnev, A. Nichitici, L. Svetlicinaia, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1986. 365 p.
  23. MEF, vol. V. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești 1661–1670. Alcătuitori: D. Dragnev, A. Nichitici, L. Svetlicinaia, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1987. 327 p.
  24. MEF, vol. VI. Cărți domnești și zapise moldovenești 1671–1710. Alcătuitori: A. Nichitici, D. Dragnev, L. Svetlicinaia, P. Sovietov. Chișinău: Știința, 1992. 231 p.
  25. MEF, vol. VIII. Documente moldovenești din secolul al XVIII-lea (1711–1750). Cărți domnești și zapise. Coordonator: D. Dragnev. Volum întocmit de L. Svetlicinai, D. Dragnev și E. Bociarov. Chișinău: Tipografia Centrală, 1998. 256 p.
  26. Sion C. Arhondologia Moldovei. București: Minerva, 1973. 369 p.
  27. Stoicescu N. Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova, în sec. XIV–XVII. București: Editura Enciclopedică Română, 1971. 456 p.
  28. Zahariuc P., Lazăr Gh. Documente din secolele XVII–XVIII privitoare la istoria mănăstirii Golia și a satului Cajba (ținutul Iași). In: *Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol*. Tomul LI. București, 2014, p. 369-391.
- Alexandru Furtună** (Chișinău, Republica Moldova).  
Doctor în istorie, conferențiar, Institutul de Istorie.
- Александр Фуртуна** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт истории.
- Alexandr Furtuna** (Chișinău, Republic of Moldova).  
PhD in History, Research Associate Professor, Institute of History.
- E-mail:** alexandrufurtuna32@yahoo.com

Василий САКОВИЧ,  
Елизавета КВИЛИНKOBA

## ОБ ОБРАЗЕ ВОЛКА И ОБЩИХ СЮЖЕТАХ В МИФОЛОГИИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

### Rezumat

#### Imaginea lupului și subiectele generale în mitologia popoarelor din Eurasia

Articolul cercetează imaginea lupului, care ocupă unul dintre locurile centrale în cultura popoarelor eurasiatice. O atenție deosebită este acordată ideii lupului protector. Autorii s-au axat pe această temă, datorită faptului că dacă la bielorūși s-a păstrat cultul lupului, până în prezent acest fapt nu a făcut obiectul unui studiu separat. Sunt citate legende despre orașul Volkovysk, numele și/ sau întemeierea căruia fiind asociate de locuitorii locului cu închinarea lupului. Se remarcă faptul că pe steagul și emblema acestui oraș se regăsește imaginea lupului. Datele istoriografice despre cultul lupului la slavi și popoarele turco-mongole au o bază diferită. La slavi, lupul este perceput ca „străin”, iar la turci și mongoli - ca rudă de sânge. Se remarcă faptul că credințele despre transformarea oamenilor în lupi („lycantropia”) sunt răspândite în rândul popoarelor slave – la ruși, ucraineni, belaruși, polonezi, bulgari. În concluzie afirmăm că în epicul european concepția mitologică a lupului sacru ar putea fi „adusă” în Europa din Asia, de către nomazi.

**Cuvinte-cheie:** mitologie, cultul lupului, popoarele Eurasiei, tradiția slavă, belarușii.

### Резюме

#### Об образе волка и общих сюжетах в мифологии народов Евразии

В статье исследуется образ волка, который занимает одно из центральных мест в культуре евразийских народов. Особое внимание уделяется идее волка-покровителя. В связи с тем, что культ волка имеет место среди белорусов, но до настоящего времени не был предметом отдельного исследования, авторы кратко останавливаются на этом вопросе. Приводятся легенды о городе Волковыске, название и/или основание которого связывается местными жителями с почитанием волков. Отмечается, что на флаге и гербе этого города имеется изображение волка. Приводятся историографические данные о том, что почитание волка у славян и у тюрко-монгольских народов имеет различную основу. У славян волк воспринимается как «чужой», а у тюркских и монгольских народов – как кровный родственник. Отмечается, что поверья о превращении людей в волков («ликантропия») широко распространены у славянских народов – русских, украинцев, белорусов, поляков, болгар. В заключение делается вывод о том, что мифологический взгляд на

священного волка в европейском эпосе мог быть «завезен» из Азии в Европу кочевниками.

**Ключевые слова:** мифология, культ волка, народы Евразии, славянская традиция, белорусы.

### Summary

#### About the image of the wolf and shared themes in the mythology of the peoples of Eurasia

The article explores the image of wolf, which occupies one of the central places in the culture of the Eurasian people. Particular attention is paid to the idea of a wolf-patron. It is emphasized that for the Slavic peoples the wolf has various roles, including as a patron. Due to the fact that the cult of the wolf is worshiped among the Byelorussians, but up to the present it has not been the subject of a separate study, the authors briefly dwell on this issue. Legends about the city of Volkovysk, the name and/or the foundation of which is associated with the veneration of wolves by local residents, are considered. It is noted that the flag and coat of arms of the city has the image of a wolf. The cited historiographical data prove that the worship of the wolf among the Slavs and the Turkic-Mongolian peoples has a different basis. The Slavs perceived the wolf as “alien” while the Turkic and Mongolian peoples – as blood relative. It is noted that the beliefs about the transformation of people into wolves («lycanthropy») are widespread among the Slavic peoples – Russians, Ukrainians, Belarusians, Poles, Bulgarians. It is concluded that the mythological view about the sacred wolf in the European epic could have been «imported» from Asia to Europe by nomads.

**Key words:** mythology, cult of the wolf, peoples of Eurasia, Slavic tradition, Belarusians.

Волк занимает одно из центральных мест в мифологических представлениях многих народов мира. Он выделяется среди других животных своим умом, хитростью, силой и является символом свободы в животном мире, бесстрашия, нравственности, преданности семье, справедливости и честолюбия. Благодаря своим качествам волк присутствует в воинской, спортивной символике, в геральдике как знак доблести, храбрости, бдительности и осмотрительности, независимости, выносливости, победы, заботы о пропитании и т. д. Другой стороной этого образа являются такие качества, как свирепость, коварство, жестокость и злость. В мифо-



логических представлениях значительного числа народов, в том числе европейских, волк выступает символом предводителя военной дружины, а сама дружина – волчьей стаей [17, с. 242].

Общим для мифологий многих народов Северо-Западной и Центральной Евразии является сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей – так называемые близнечные мифы. В них волк является материнским символом, ассоциируемым с идеей плодородия. К такого рода мифам относятся, например: римская легенда о капитолийской волчице, вскормившей Ромула и Рема; древнеиранская легенда о волчице, вскормившей Кира; рассказ китайской хроники VII в. о предках тюрков, истребленных врагами, кроме одного мальчика, которого выкормила волчица, ставшая позднее его женой и родившая ему десять сыновей (аналогичное предание о волке-прародителе существовало также и у монголов) [17, с. 242]. Ряд этнонимов восходит к имени этого животного. Волк издревле является тотемом у тюркских народов, у многих из которых он в той или иной форме выступает как родоначальник племени [6].

Посвященный Марсу, волк был в Древнем Риме предзнаменованием победы, если его замечали перед битвой. Практически эти же, совпадающие до мелких деталей, представления фиксируются у монголов, а также у тюркоязычных и славянских народов [24, с. 114; 3; 5].

Целью данной статьи является анализ общих сюжетов, связанных с образом волка в мифологии народов Евразии. Отдельное внимание будет уделено рассмотрению элементов проявления культа волка в славянской культурной традиции, в частности у белорусов.

У ряда европейских народов сведения о почитании волка относятся к глубокой древности. Это животное, чье имя в переводе с греческого означает «свет», являлось одним из мистических символов древнего солярного культа. Греческий бог солнца Аполлон иногда назывался еще Аполлоном Ликейским («Волчьим»). Согласно древнегреческой мифологии он был как хранителем от волков, так и самим волком [2]. В другом древнегреческом мифе – об Акалле – повествуется о внучке Зевса, которая родила от Аполлона сына Милета и в страхе перед отцом спрятала его в лесу. Там младенца, будущего основателя одноименного города, вскормила волчица [27].

Чрезвычайно широко распространены воззрения о связи волка с солнцем. Они странным образом встречаются в мифах и религиях различного происхождения. В древнегреческой

мифологии сохранились следы почитания этого животного, например, волка почитали жители Дельфы [33, с. 150-151].

В других регионах символическое значение волка значительно изменилось. Он стал триумфальным символом познания через опыт и эмблемой воинов. Отметим, что волк являлся священным животным не только Аполлона в Древней Греции, но и Одина (Бодана) в скандинавской мифологии. У северных германцев волк – это зверь Одина, верховного аса [2].

В мифологических представлениях народов Евразии и Северной Америки образ волка был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени. А боевая дружина, военный мужской союз (или братство) традиционно сравнивается с волчьей стаей, где волк – символ воинской доблести [2].

Анализируя «волчью этимологию» у фракийцев, М. Элиаде высказал предположение о том, что культ волка у них имеет тотемное происхождение. Этимологию названия племени даков и некоторых мифических персонажей (Ликург и др.) он возводил к различным наименованиям волка [40].

Образ волка связан с определенным символическим рядом ассоциаций, неизменно повторяющимся в разные времена и у разных народов, в том числе и не имеющих общей праистории. Это общность образов волка и собаки, отчетливо проявляющаяся связь хтонического зверя – волка с солнцем или солнечным божеством, роль волка/собаки как посредника между небесным и подземным миром, а также проводника в загробном царстве. Чаще всего повторяется такая символика, как волк-покровитель (воинских сообществ или народов), а также волк-прародитель [2].

У многих европейских народов распространенным было представление о связи волка с душами умерших предков. В связи с этим у славян существовала примета, что, встретив волка, нужно назвать три имени своих мертвых родичей, и тогда волк не тронет. Можно предположить, что данная примета связана с представлениями об образе волка как проводника в загробном мире [2].

Волк в славянской культурной традиции мифологизирован. Считается, что им иногда обличивался даже сам Перун. Белый волк и волк с крыльями как символические образы надежды существуют в культурах разных народов, в том числе в русском зодчестве. Этот образ фигурирует в разные времена у разных народов [14].

Ученые отмечают, что в прошлом мотивы, связанные с волком-покровителем, были характерны для мифологии индоевропейских народов. В связи с этим отметим, что такая тема, как образ волка в мифологии белорусов, таит в себе много нового, поскольку до настоящего времени никем специально не исследовалась.

Рассматривая бытовавшие в прошлом у белорусов элементы культа волка, остановимся, прежде всего, на Волковыске – одном из древнейших городов Беларуси, расположенном по пути из Гродно в Брест. С начала XIV в. он находился в составе Великого княжества Литовского. По преданию, великий князь литовский Гедимин (начало XIV в.) основал этот город на том месте, где ему во сне приснился железный волк. Предсказатели истолковали ему это так: здесь должен быть заложен стольный город [30].

Однако первое упоминание о городе Волковыске встречается значительно раньше – в Ипатьевской летописи в 1005 г. Есть несколько версий возникновения этого названия. По одной из них, в пуще, которая раскинулась вокруг поселения, обитало множество волков. Местное население промыслило охотой на этих животных, отсюда и название «волков иск» – поиск волка. По предположению других исследователей, название города связано с почитанием волков его жителями. По их мнению, Волковыск, как и многие другие белорусские города, получил название от реки, на которой стоит – Волковыи. «Волчья» тематика сохраняется в преданиях местного населения, а также встречается в фольклоре. Интересно, что созвездие Большой Медведицы традиционно называется местными жителями Волчицей [30].



Памятник волку в г. Волковыск (Беларусь) [30]

Изложенное выше объясняет присутствующее на флаге и гербе этого города изображение волка. Оно было и на старинных фамильных гербах местных знатных родов. К тысячелетию горо-

да было принято решение установить памятник этому животному. Бронзовая массивная фигура зверя расположена рядом с фонтаном. Волк лежит на каменном пьедестале, поза говорит о том, что зверь начеку. Голова волка поднята, уши насторожены. Он стал своеобразным защитником города, его символом [28].

По мнению белорусского краеведа А. П. Гостева и белорусского историка, доктора исторических наук В. В. Шведа, первая городская гербовая печать Волковыска с изображением головы волка появилась не раньше 1540-х гг. Наиболее ранняя (из известных на сегодняшний день) печать на документах, датируемая 1633 г., обнаружена учеными в фондах Национального исторического архива Беларуси. На основании проведенного анализа известных печатей магистрата Волковыска, исследователи пришли к выводу, что в XVII–XVIII вв. на гербе города была изображена лишь голова волка, обращенная вправо и вверх. После вхождения территории Гродненщины в состав Российской империи (1795 г.) 6 апреля 1845 г. уездный город Волковыск Гродненской губернии получил новый герб: «Щит разделен на две половины: в верхней – Гродненский герб, а в нижней, в голубом поле, волк, обращенный в правую сторону щита». Современный официальный геральдический символ Волковыска создан на основе исторического герба 1845 г. (герб: в голубом поле барочного щита изображение серебряного волка; флаг: прямоугольное полотнище голубого цвета, в центре лицевой стороны которого гербовая эмблема – белый волк; зарегистрированы в Гербовом матрикуле Республики Беларусь 13 апреля 2001 г.) [11].



Герб и флаг Волковыска [8]

У белорусов, а также у русских, французов, немцев [28], гагаузов и у других народов [20; 21; 22; 23; 24] существовала примета, согласно которой встреча с волком считалась добрым предзнаменованием.

Кроме того, у ряда европейских народов волк и части его тела служили своего рода оберегом. Археологические материалы свидетельствуют о том, что генетические корни обычая закапывания черепа волка под различные строения, бытовавшего у волжских булгар, уходят в глубокую древность. Интересно, что кости волка были обнаружены и при раскопках жилища людей верхнего палеолита на стоянке в Бердыж Гомельской области (датировка: около 23 тыс. лет до н. э.). Еще более древние следы преднамеренного захоронения черепов волка обнаружены у входов в оба помещения жилища в пещере Лазарь во Франции [19].

В мифологиях индоевропейских, урало-алтайских, китайских и других народов волк выступает в роли священного животного, божества. Ученые отмечают, что довольно близкие воззрения на волка существовали и у славян, но при этом они подчеркивают, что корни данного явления различны. Так, почитание волка славянами связывается С. А. Токаревым с тем, что он был наиболее опасным животным [37, с. 46; 5]. Кроме того, принципиальное различие заключается в том, что если у славян мужская символика проявляется через восприятие волка как «чужого», то у тюрков он имеет значение сына, кровного родственника [16].

На данную черту, характерную для славянского фольклора (устойчивая символика волка как «чужого», «инородца»), указывали многие исследователи. Она ярко отражена в брачной символике – в многочисленных свадебных обрядах и поверьях, связанных с бытовавшим в прошлом обычаем умыкания невест молодыми воинами, которых в Боснии называли «вукови» («волки») [12, с. 412].

Вместе с тем ученые делают вывод о том, что реликты представлений, связанных с культом волка, в большей степени сохранились у южных и западных славян, а у восточных славян они проявляются слабее [37, с. 46].

К волку многие народы относились с суеверным страхом. Особый интерес вызывают представления о волках-оборотнях, о превращении людей в волков («ликантропия») с возможностью возвращения человеческого облика. Такие поверья широко распространены у русских, украинцев, белорусов, поляков, болгар. Самые

ранние сведения о ликантропии сообщает Геродот, описывая нравы неводов (праславян, живших на территории современной Белоруссии и северной Украины): «Эти люди (невы), по-видимому, оборотни. Ведь скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что раз в год каждый невр становится волком на несколько дней и затем снова возвращается в прежнее состояние» [26; 33].

Характерны в этом отношении поверья белорусов о колдунах-оборотнях: «Есть такие особые чаровники, которые могут обращаться в волка и производить опустошения. Такого волка нельзя ни убить, ни поймать». Перед обращением в волка колдун в каком-нибудь уединенном месте вбивает в землю пять осиновых кольев, но так, что два колышка служат подобием передних ног, два других изображают задние ноги, а пятый – хвост. Прыгая вперед через все колышки, начиная от заднего, он становится волком. Когда же он желает вновь принять свой человеческий образ, он опять прыгает через те же пять колышков, но в обратном порядке, задом наперед. «Стоит только предупредить эти прыжки, вынув все колышки, и перевертень (оборотень) навсегда останется волком. Если же только не успеют вынуть все, а останется один и более колышков, то перевертень навсегда останется с волчьими членами» [39, с. 253]. Крестьяне верили в то, что если колдун не пригласит на свадьбу, то он может превратить в волков новобрачных либо всех участников свадьбы. Считалось, что он превращает человека в волка на определенный срок, по истечении которого тот снова превращается в человека; его отличительная черта – сросшиеся брови и красные глаза. Волкодлаки находятся в подчинении у настоящих волков и выполняют их указания [35, с. 105].

Переодевание в шкуру тотемного животного-предка (а в качестве такового волк выступает не только у тюрков, но и во многих мифологиях народов Северо-Западной и Центральной Евразии [17, с. 242], привело к рождению мотива оборотничества.

По мнению С. А. Токарева, «идея оборотничества вообще приурочивается обычно к тому животному, который в данной стране служит предметом почитания, представляя особую опасность для человека» [37, с. 45]. У народов Северной Америки и Северной Азии – это медведь, в Южной и Восточной Азии – тигр, в Африке – леопард, в Южной Америке – ягуар, у народов Европы – волк [35, с. 99]. Веру в оборотничество породили распространенные в прошлом у всех

народов представления о родстве человека с животными, о близости животных к людям (понимают человеческую речь, все слышат и пр.) [35, с. 98].

Вера в оборотничество – превращение человека в волка была широко распространена у германцев, литовцев, у романских и других народов. Считается, что позже на этой почве развилась своего рода душевная болезнь – ликантропия – род сумасшествия, в котором больным кажется, что они обращены в волков [35]. В прошлом в Европе людей, заподозренных в оборотничестве, сжигали на кострах как колдунов [35, с. 103-104].

В европейской мифологии вервольф (человек-волк) – это человек, по ночам облачающийся в волчью шкуру и нападающий на людей и скот. Здесь проявляется еще одна ипостась волка – не только родоначальника племени, но и предводителя боевой дружины. Оба этих представления о волке присутствуют в тюркских обрядах посвящений. В индоевропейской и тюркской мифологиях войны представлялись в виде волков [34, с. 77]. Связаны такие представления о волках-воинах с тем, что люди, находящиеся в походе или на охоте, присутствуют в ином мире – мире предков, в качестве которых почитался и волк. Согласно же традиционному мировоззрению, воины в походе уподоблялись ушедшим в инобытие, то есть к предкам.

В славянских и балканских представлениях распространены верования в оборотней типа *волкодлаков* (вурдалаков), литовских *вилктаков* и др. Герой-родоначальник или вождь дружины называется иногда волком (осет. *Wêrxâæg* родоначальник нартов) или имеющим «голову волка» (ср. прозвище грузинского царя Вахтанга I Горгослани, от перс. *gurgsâr*, букв. «волкоглавый») или «тело (живот) волка» (герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата» Бхима) и т. д. [17, с. 242].

Вера в ликантропию и совершение обрядов, составной частью которых являлось переодевание в волчью шкуру и имитация поведения волков, были распространены в Карпато-Дунайско-Балканском пространстве. Эти факты позволили ученым высказать предположение о том, что «инициационные ритуалы, связанные с уподоблением волку молодых воинов, восходят к периоду не только этноязыкового, но и территориального единства славян, то есть восходят к „дунайскому” периоду истории славян – V–VII вв.». В эти времена в славянской среде еще продолжали существовать комплексы ритуального превращения в волка. „Разбежавшись”

после „дунайского” эпизода по своим современным „национальным квартирам”, славянские народы в разной степени сохранили свидетельства тотемических представлений о волке» [32]. Собранные М. Элиаде данные свидетельствуют о том, что связанное с воинами-„волками” верование в ликантропию, оборотничество присутствует в фольклоре всех славянских народов [40, с. 106].

Интерес представляют сведения, приведенные в одной из работ В. А. Гордлевского: «Епископ Кремонский Лиутпранд (X в.), ездивший послом к византийскому императору Никифору II Фоке, заметил о болгарском князе Баяне, сыне Симеона, что он мог превращаться в волка и в любое животное» [10, с. 331]. Кроме того, в болгарских и сербских эпических песнях юнаки (герои эпоса у южных славян, борцы против турецких завоевателей), отправляясь в бой, надевали шапку или накидку из волчьей кожи. Высушенное волчье сердце носили как амулет, так как считалось, что оно придает воину храбрости [12, с. 417]. Об этом же свидетельствует бытовавшее у южных и западных славян обрядовое переодевание в волчью шкуру [17, с. 242].

В работе Р. А. Рабиновича «„Волки” русской летописи» исследуются тотемические представления о волке в религиозно-мифологических представлениях древних славян. По высказанному им предположению, «название „вилыцы” у балтийских славян является оригинальным самоназванием, восходящим к тотемическим истокам, в частности, к существованию тайных воинских союзов молодых людей, ритуально перевоплощавшихся в волков и поведению волков подражающих, известных среди других индоевропейских народов. Название же „вилыцы” – „ульцы” („уличи”), – заключает он, – означает слово „волки”. Это название является самоназванием, восходящим к тотемическим представлениям ряда славянских племен о волке». Приведенные им материалы свидетельствуют о распространении в славянской среде в период раннего средневековья института «воинских братств» – объединений молодых воинов, совершавших инициационные обряды ритуального перевоплощения в «волков», подобных «братствам» воинов – «волков» у других индоевропейских народов – даков, греков, германцев и др. Анализ представленных в славянских летописях сюжетов, по его мнению, скорее свидетельствует о ритуально-магической практике ритуального превращения в волка, чем о представлениях о волке как тотемном родоначальнике племени [32].

В дополнение к сказанному отметим, что оборотничество приписывается обыкновенно мужчинам, реже – женщинам. Предполагается, что это связано с ритуальным переодеванием в волка и отождествлением с ним во время инициаций в мужском братстве.

Сведения об оборотничестве не «военном», а, так сказать, «бытовом», в изобилии представлены в работах собирателей славянского фольклора. К нему прибегали колдуны, чтобы превратить другого человека в волка или чтобы обернуться зверем самому. Для того чтобы заколдовать человека, колдуны использовали специально изготовленный напиток из трав, над которым произносили заговор. Другим способом было «опоясывание ремнем», при котором на человека накидывали некий пояс, и тот превращался в хищного зверя. Существовало поверье, что после превращения в волка человек постепенно теряет свою человеческую сущность, как бы перестает ее осознавать. Считалось, что обратиться в волка самому можно, ударившись о землю (Мать-Земля дает силу), кувыркнувшись через 12 ножей, а также с помощью чародейных мазей из трав [2].

В оборотничестве символически значимыми являются два момента: превращение человека в волка и обратно. Верили, что если снять заговоренный пояс с оборотня или если он сам порвется, тогда тот опять становится человеком. Если же во время кувыркания оборотня через нож вынуть воткнутый в пень нож, то тот волк так человеком и не станет. Кроме того, согласно народным воззрениям, существуют природные оборотни-волки – волкодлаки, которые таковыми рождаются. Их различают по шерсти на загривке и по другим признакам [2].

Представления об оборотничестве связывались с определенными временными рамками – зимними праздниками; сведения о них сохранились и в народном календаре. Так, у восточных славян разгул волков, так называемые «волчьи праздники» (и нечистой силы при христианстве) приходился на ноябрь – декабрь, когда совершали различные магические обряды с целью предохранения от волков. Продолжительность этих праздников не превышала девяти дней. Считалось, что в середине зимы волки собираются в стаи. У южных славян «волчьи праздники» приходились как раз на дни от Рождества до Крещения, на «некрещенные дни». И в первые три дня февраля, в день св. Трифона, окончательно праздновали завершение разгула волков.

Таким образом, представления о челове-

ке-волке обнаруживаются в самых различных традициях, так как у многих народов волк считался священным животным. Анализируя образ волка, можно выделить два направления в формировании связанных с ним воззрений. С одной стороны, волк воспринимался как помощник, которому впоследствии были приписаны сакральные черты. Это было отчасти связано с процессом его доместикации, а также с рядом природных характеристик, которые в ходе взаимодействия с человеком воспринимались как характеристики охотника. С другой стороны, волк выступал противником, конкурентом в охоте, что привело к формированию представлений о волке как о хтоническом существе.

С предохранительной целью соблюдали запрет на употребление имени волка. Вместе с тем как у тюркских народов, так и у древних славян имел место обычай давать языческое имя ребенку, называя его волком. До XIV–XV вв. у славянских народов в среде военно-служилой знати, например, у украинского и белорусского боярства, среди так называемых некалендарных имен, употреблявшихся параллельно с христианскими, сохранились такие имена, как Волк, Волчко и т. п. [1, с. 97]. И в настоящее время у белорусов встречается фамилия Волков. Считалось, что такие имена (позже ставшие фамилиями) обеспечивают покровительство «хозяина имени», то есть оно служило своего рода оберегом. Подобный обычай существовал и у скандинавов, у которых известны такие имена, как Ульв – «волк», Лейдолльв – «ведущий волк», Модолльв – «храбрый волк», Раудулльв – «рыжий волк», Снеулльв – «снежный волк», Тьостолльв – «упрямый волк», Виголльв – «сражающийся волк», Эндолльв – предположительно «волк-противник» и, наконец, Арнолльв – «волк орла» [2].

В мифах, фольклоре и волшебных сказках европейских народов волк имеет двойственную символику с преобладанием негативной оценки – олицетворяет коварство и жестокость, храбрость и победу. Это враждебный человеку образ, что объясняется влиянием христианства. В Библии волк является олицетворением дьявола, угрожающего верующим. Кроме того, волкам уподобляются лжепророки, несправедливые правители и судьи как лица, наиболее опасные для народа. Как высший символ свирепости волк противопоставляется христианством ягненку, агнцу – символу кротости и непорочности [30; 7].

Согласно приводимым А. Н. Веселовским данным, в фольклоре малороссов, литовцев, эстонцев сохранились упоминания о Боге как о

«волчьем пастыре» [4, с. 333]. В сказках древних славян волчий пастырь выступает в той же роли, что и Святой Егорий в народных верованиях [27, с. 117]. Поверье о Белом волке, царе волков, встречается у чувашей и белорусов. У латышей в прошлом существовал обычай приглашать на Рождество волка и кормить его [15, с. 106; 9, с. 49-50]. С принятием восточными славянами христианства волк стал спутником Егория Победоносца на белом коне, борющегося со змеем. Считалось также, что волки поедают чертей по велению Бога [2]. Сюжет о том, что «волки уничтожают или устрашают нечистую силу: черт боится волка, по велению Бога волки истребляют чертей...», встречается в фольклоре всех славянских народов [13, с. 103; 12, с. 413-417]. Связь волка с Богом (распределение для него пищи, забота о волчьем потомстве), отраженная в фольклоре и верованиях многих европейских народов, возможно, объясняется адаптацией образа волка в христианстве.

Таким образом, приведенные в историографии данные говорят о том, что культ волка (в разной степени и в разной форме) был широко распространен не только у тюркских и монгольских, но и у других народов Евразии, где также особо подчеркивалась его сакральность. Исключительное положение волка отражается как в тюркских и монгольских этногенетических мифах, так и в распространенности «волчьих братств» кочевников на территории Евразии [18].

Выявленные учеными аналогии в культе волка у тюркских народов, а также у народов Центральной Азии с верованиями индоевропейских народов на этом не исчерпываются. Но, по убеждению М. А. Харитоновой, «для того, чтобы говорить о генетической связи с этими народами, недостаточно оснований». Скорей всего, считает он, «можно говорить о преобладании типологической связи, подкрепленной более поздними контактами» [38]. По мнению академика В. А. Гордлевского, сказания о священном волке «легко могли быть занесены из Азии в Европу кочевниками; они же повлияли на сложение европейского средневекового эпоса» [10, с. 330].

В заключение отметим, что у славян волк выступает в различных образах, в том числе в качестве покровителя, а также посредника между хтоническими существами подземного мира и обитателями неба, будучи способным общаться и с теми, и с другими. Однако уже в период средневековья в результате христианского влияния волк стал символом ереси и зла из-за его свирепости, хитрости, прожорливости и алчности.

Что касается поверий о людях-оборотнях, представлений об облачении шкуры животных, – это широко распространенные сюжеты в фольклоре многих народов мира.

### Литература

1. Балущок В. Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации. In: Этнографическое обозрение. М., 1996, № 3, с. 92-98.
2. Бедненко Г. Образ Волка у индоевропейцев: <http://nantis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>; <http://ec-dejavu.ru/w/Wolf.html> (дата обращения – 09.02.2013).
3. Брем А. Волк (Canis lupus). In: <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html> (дата обращения – 05.02.2012).
4. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / Сборник отделения русского языка и словесности. Собр. соч. Т. XXXII. СПб., 1883.
5. Воин и Волк-Пёс. In: [http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin\\_i\\_volkpec.htm](http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin_i_volkpec.htm) (дата обращения – 09.02.2012).
6. Волк в мифологии разных народов. In: [www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk\\_v\\_mifologii\\_raznyh\\_narodov.htm](http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk_v_mifologii_raznyh_narodov.htm) (дата обращения – 05.04.2012).
7. Волки. In: [www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf\\_mael.htm](http://www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf_mael.htm) (дата обращения – 05.10.2012).
8. Волковыск. In: <http://www.calend.ru/travel/970/> (дата обращения – 05.10.2013).
9. Георгиева И. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983. 209 с.
10. Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве»). In: Известия АН СССР. Т. VI, вып. 4. М., 1947, с. 317-337.
11. Герб города Волковыск. In: <https://geraldika.by/gerb-goroda-volkovysk/> (дата обращения – 05.11.2012).
12. Гура А. В. Волк. In: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис лак, 1995, с. 103-104, 412.
13. Гура А. В. Волк. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 1: А-Г. М.: Международные отношения, 1995, с. 411-418.
14. Дамянова Х. Д. О символике волка в русской и болгарской фразеологии и паремиологии. In: Материалы международной заочной научно-практической конференции «Наука и искусство: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии». Новосибирск, 21 января 2013 г., <https://sibac.info/conf/philolog/xix/31115> (дата обращения – 08.03.2019).
15. Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969. 175 с.
16. Егорова Л. И. Образ волка в мифологии славян и якутов. In: [http://www.aymakh.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=223%3A2010-01-22-06-34-32&catid=5%3A2009-12-22-00-42-35&Itemid=7&lang=ru](http://www.aymakh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=223%3A2010-01-22-06-34-32&catid=5%3A2009-12-22-00-42-35&Itemid=7&lang=ru) (дата обращения – 09.02.2012).

17. Иванов В. В. Волк. Волкодлак. In: Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. Т. I. М.: Советская Энциклопедия, 1991, с. 242-243.
18. Иванова В. В. Волк охраняющий и волк нападающий. СПб., 2012, с. 91-98. In: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4\\_08.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4_08.pdf) (дата обращения – 05.02.2013).
19. Илимбетова А. Ф. Культ волка у башкир, 1999. In: Общественно-политический, научно-популярный и художественный журнал «Ватандаш», <http://vatandash.ru/index.php?article=1243> (дата обращения – 09.12.2012).
20. Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: Tipografia Centrală, 2016. 732 с.
21. Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.
22. Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев: Tipografia Centrală, 2014. 472 с.
23. Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат–София: Tipografia Centrală, 2013. 872 с.
24. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Buziness-Elita, 2007. 840 с.
25. Культура Древнего Рима. Т. I. М.: Наука, 1985. 431 с.
26. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982. 455 с.
27. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М.: Белый волк, 1999. 311 с.
28. О культе волка у тюркских народов. In: <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399> (дата обращения – 09.02.2011).
29. Памятник волку в городе Волковыск. In: <http://probelarus.by/belarus/sight/architecture/1501671668.html> (дата обращения – 05.10.2013).
30. Похлёбкин В. Словарь международной символики и эмблематики. In: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/pohl/10.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php) (дата обращения – 05.11.2013).
31. Пять причин побывать в Волковыске. In: <https://news.tut.by/society/475867.html> (дата обращения – 05.10.2013).
32. Рабинович Р. А. «Волки» русской летописи. In: [http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki\\_Russkoy\\_letopisi.html](http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki_Russkoy_letopisi.html) (дата обращения – 05.10.2013).
33. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 790 с.
34. Серебрякова Н. С. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок. In: Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992, с. 77-80.
35. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 216 с.
36. Словарь иностранных слов русского языка. In: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_synonims](http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims) (дата обращения – 05.10.2012).
37. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.–Л.: АН СССР, 1957. 164 с.
38. Харитонов М. А. Символика образа волка в генеалогических сказаниях народов Центральной Азии. In: <http://www.kaganat.ru/articles/section7/text1081/index.php> (дата обращения – 05.10.2012).
39. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. Т. 3. СПб., 1902, 531 с.
40. Элиаде М. От Залмоксиса до Чингиз-хана. In: Кодры, 1991, № 7, с. 104-135.
41. Eliade M. Les Daces et les loups. In: Numen, 1959. Vol. VI, nr. 1, p. 15-31.

#### References

1. Balushok V. G. Drevneslavjanskije molodezhnye sojuzy i obrjady iniciacii. In: Jetnograficheskoe obozrenie. M., 1996, № 3, s. 92-98.
2. Bednenko G. Obraz Volka u indoevropejcev: <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>; <http://ec-dejavu.ru/w/Wolf.html> (data obrashhenija – 09.02.2013).
3. Brem A. Volk (Canis lupus). In: <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html> (data obrashhenija – 05.02.2012).
4. Veselovskij A. N. Razyskanija v oblasti russkogo duhovnogo stiha / Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti. Sobr. soch. T. XXXII. SPb., 1883.
5. Voin i Volk-Pjos. In: [http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/vojn\\_i\\_volkpec.htm](http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/vojn_i_volkpec.htm) (data obrashhenija – 09.02.2012).
6. Volk v mifologii raznyh narodov. In: [www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk\\_v\\_mifologii\\_raznyh\\_narodov.htm](http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk_v_mifologii_raznyh_narodov.htm) (data obrashhenija – 05.04.2012).
7. Volki. In: [www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf\\_mael.htm](http://www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf_mael.htm) (data obrashhenija – 05.10.2012).
8. Volkovysk. In: <http://www.calend.ru/travel/970/> (data obrashhenija – 05.10.2013).
9. Georgieva I. B#lgarska narodna mitologija. Sofija: Nauka i izkustvo, 1983. 209 s.
10. Gordlevskij V. A. Chto takoe «bosyj volk»? (K tolkovaniju «Slova o polku Igoreve»). In: Izvestija AN SSSR. T. VI, vyp. 4. M., 1947, s. 317-337.
11. Gerb goroda Volkovysk. In: <https://geraldika.by/gerb-goroda-volkovysk/> (data obrashhenija – 05.11.2012).
12. Gura A. V. Volk. In: Slavjanskaja mifologija. Jenciklopedicheskij slovar'. M.: Jellis lak, 1995, s. 103-104, 412.
13. Gura A. V. Volk. In: Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvisticheskij slovar' v 5-ti tt. T. 1: A-G. M.: Mezhd-

- dunarodne otnošenija, 1995, s. 411-418.
14. Damjanova H. D. O simbolike volka v ruskoj i bolgarskoj frazeologiji i paremiologiji. In: Materialy mezhdunarodnoj zaochnoj nauchno-praktičeskoj konferencii «Nauka i iskusstvo: voprosy filologii, iskusstvovedenija i kul'turologii». Novosibirsk, 21 janvarja 2013 g., <https://sibac.info/conf/philolog/xix/31115> (data obrashhenija – 08.03.2019).
  15. Denisov P. V. Jetnokul'turnye paralleli dunajskih bolgar i chuvashoj. Cheboksary, 1969. 175 s.
  16. Egorova L. I. Obraz volka v mifologii slavjan i jakutov. In: [http://www.aymakh.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=223%3A2010-01-22-06-34-32&catid=5%3A2009-12-22-00-42-35&Itemid=7&lang=ru](http://www.aymakh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=223%3A2010-01-22-06-34-32&catid=5%3A2009-12-22-00-42-35&Itemid=7&lang=ru) (data obrashhenija – 09.02.2012).
  17. Ivanov V. V. Volk. Volkodlak. In: Mify narodov mira. Jenciklopedija v 2-h tt. T. I. M.: Sovetskaja Jenciklopedija, 1991, s. 242-243.
  18. Ivanova V. V. Volk ohranjajushhij i volk napadajushhij. SPb., 2012, p. 91-98. In: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4\\_08.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4_08.pdf) (data obrashhenija – 05.02.2013).
  19. Ilimbetova A. F. Kul't volka u bashkir, 1999. In: Obshhestvenno-politicheskiy, nauchno-populjarnyj i hudozhestvennyj zhurnal «Vatandash», <http://vatandash.ru/index.php?article=1243> (data obrashhenija – 09.12.2012).
  20. Kvilinkova E. N. Gagauzy v jetnokul'turnom prostanstve Moldovy (Narodnaja kul'tura i jetnicheskoe samosoznanie gagauzov skvoz' prizmu svjazi vremen). Kishinev: Tipografia Centrală, 2016. 732 s.
  21. Kvilinkova E. N. Gagauzy Moldovy i Bolgarii (Sravnitel'noe issledovanie kalendarnoj obrjadnosti, terminov rodstva i fol'klora). Chișinău: Pontos, 2005. 308 s.
  22. Kvilinkova E. N. Kul't volka u gagauzov skvoz' prizmu jetnokul'turnyh simbolov. Kishinev: Tipografia Centrală, 2014. 472 s.
  23. Kvilinkova E. N. Pravoslavie – sterzhen' gagauzskoj jetnichnosti. Komrat–Sofija: Tipografia Centrală, 2013. 872 s.
  24. Kvilinkova E. N. Tradicionnaja duhovnaja kul'tura gagauzov: jetnoregional'nye osobennosti. Kishinev: Buziness-Elita, 2007. 840 s.
  25. Kul'tura Drevnego Rima. T. 1. M.: Nauka, 1985. 431 s.
  26. Narody nashej strany v «Istorii» Gerodota. M.: Nauka, 1982. 455 s.
  27. Nikolaeva N. A., Safronov V. A. Istoki slavjanskoj i evrazijskoj mifologii. M.: Belyj volk, 1999. 311 s.
  28. O kul'te volka u tjurkskih narodov. In: <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399> (data obrashhenija – 09.02.2011).
  29. Pamjatnik volku v gorode Volkovysk. In: <http://probelarus.by/belarus/sight/architecture/1501671668.html> (data obrashhenija – 05.10.2013).
  30. Pohljobjkin V. Slovar' mezhdunarodnoj simboliki i jembematiki. In: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/pohl/10.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php) (data obrashhenija – 05.11.2013).
  31. Pjat' prichin pobyyvat' v Volkovyske. In: <https://news.tut.by/society/475867.html> (data obrashhenija – 05.10.2013).
  32. Rabinovich R. A. «Volki» ruskoj letopisi. In: [http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki\\_Russkoy\\_letopisi.html](http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki_Russkoy_letopisi.html) (data obrashhenija – 05.10.2013).
  33. Rybakov B. A. Jazychestvo drevnej Rusi. M.: Nauka, 1987. 790 s.
  34. Serebrjakova N. S. K voprosu ob istokah i jevoljucii tradicionnogo mirovozzrenija turok. In: Tradicionnoe mirovozzrenie u narodov Perednej Azii. M., 1992, s. 77-80.
  35. Sokolova Z. P. Kul't zhivotnyh v religijah. M.: Nauka, 1972. 216 s.
  36. Slovar' inostrannyh slov russkogo jazyka. In: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_synonims](http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims) (data obrashhenija – 05.10.2012).
  37. Tokarev S. A. Religioznye verovanija vostochnoslavjanskih narodov XIX – nachala XX veka. M.–L.: AN SSSR, 1957. 164 s.
  38. Haritonov M. A. Simvolika obraza volka v genealogičeskikh skazanijah narodov Central'noj Azii. In: <http://www.kaganat.ru/articles/section7/text1081/index.php> (data obrashhenija – 05.10.2012).
  39. Shejn P. V. Materialy dlja izuchenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraja. Igry, verovanija, obychnoe pravo, charodejstvo, koldovstvo, znaharstvo, lechenie boleznej, sredstva ot napastej, pover'ja, sueverija, primety. T. 3. SPb., 1902, 531 s.
  40. Jeliade M. Ot Zalmoksis do Chingiz-hana. In: Kodry, 1991, № 7, s. 104-135.
  41. Eliade M. Les Daces et les loups. In: Numen, 1959. Vol. VI, nr. 1, s. 15-31.
- Elizaveta Cvilincova** (Chișinău, Republic of Moldova). Doctor habilitat în istorie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Елизавета Квилинкова** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат истории, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Elizaveta Cvilincova** (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of History, Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** cvilincova@mail.ru
- Vasili Sakovici** (Minsk, Belarus). Doctor habilitat în politologie, profesor, Universitatea Națională Tehnică din Belarus.
- Василий Сакович** (Минск, Беларусь). Доктор хабилитат политических наук, профессор, Белорусский национальный технический университет.
- Vasily Sakovich** (Minsk, Belarus). Doctor in Political Sciences, Professor, Belarusian National Technical University.
- E-mail:** 113vs@mail.ru



Ludmila COJOCARU

## OBICEIURI ȘI MORAVURI PRIVIND CASTITATEA MIRESEI ÎN COMUNITATEA TRADIȚIONALĂ DIN BASARABIA

### Rezumat

#### Obiceiuri și moravuri privind castitatea miresei în comunitatea tradițională din Basarabia

Castitatea miresei reprezintă unul din indiciile esențiale ale mentalității arhaice conservate în societatea tradițională din spațiul basarabean, până la mijlocul secolului XX – valoare care garantează în lumea satului continuitatea neamului, prosperitatea viitoarei familii, buna succesiune a averilor și, nu în ultimul rând, cultivarea și transmiterea valorilor morale la nivel de familie și comunitate. Demersul științific propune analiza sensibilităților, reprezentărilor colective, modelelor comportamentale reflectate în obiceiurile de nuntă din Basarabia, la finele secolului al XIX-lea – mijlocul secolului XX, cu referință la castitatea miresei; prezentării contextului ritualic și mecanismelor punitive practicate în tradiția de nuntă în cazul mireseilor „greșite”; evoluția în timp a moravurilor și reprezentărilor colective privind castitatea miresei în raport cu afirmarea statutului economic și moral al femeii. Cercetarea este realizată în baza manuscriselor etnografice din fondurile de arhivă din Republica Moldova, România și Ucraina.

**Cuvinte-cheie:** Basarabia, castitatea miresei, ceremonial nupțial, cultură tradițională românească, finele secolului al XIX-lea – mijlocul secolului XX.

### Резюме

#### Нравы и обычаи, связанные с целомудрием невесты в традиционном сообществе Бессарабии

Целомудрие невесты – это один из ключевых признаков архаического менталитета, сохраняющегося в традиционном обществе в Бессарабском регионе до середины XX в., – ценность, которая гарантировала продолжение рода, процветание будущей семьи, справедливое наследование имущества и, наконец, что не менее важно, передачу моральных ценностей на уровне семьи и общества. Научный подход предполагает анализ отношений, коллективных представлений и моделей поведения, отраженных в свадебных обычаях Бессарабии в конце XIX в. – середине XX в., относящихся к целомудрию невесты; репрезентацию ритуального контекста и механизмов наказания, применяемых в свадебной традиции в случае «неправильных» невест; рассмотрение эволюции во времени нравов и коллективных представлений о целомудрии невесты в связи с утверждением экономического и морального статуса женщины. Исследование основано на этнографических рукописях из архивных фондов Республики Молдова, Румынии и Украины.

**Ключевые слова:** Бессарабия, целомудрие невесты, свадебная церемония, традиционная румынская культура, конец XIX – середина XX вв.

### Summary

#### Manners and customs associated with the chastity of the bride in the traditional community of Bessarabia Customs and Morals on Bride's Chastity in the Traditional Community of Bessarabia

The bride's chastity is one of the essential features of the archaic mentality preserved in the traditional society of the Bessarabian area, until the middle of the XX century. That value guaranteed the continuity of the kin, the prosperity of the future family, good succession of patrimony and, last but not least, the transmission of moral values at family and community level.

This study analyses the sensibilities, collective representations and behaviour patterns reflected in the wedding customs of Bessarabia area at the end of the XIX – the middle of the XX century, referring to the chastity of the bride; the presentation of the ritual context and the punitive mechanisms practiced in the wedding tradition in the case of “wrong” brides; the evolution in time of morals and collective representations regarding the bride's chastity in relation to the affirmation of the economic and moral status of the woman. The research is based on ethnographic manuscripts from the archive funds of the Republic of Moldova, Romania and Ukraine.

**Key words:** Bessarabia, bride chastity, wedding ceremonial, Romanian traditional culture, the end of the 19<sup>th</sup> century – the middle of the 20<sup>th</sup> century.

### Introducere

Puritatea sexuală a miresei reprezintă unul dintre indiciile esențiale ale mentalității arhaice, conservate în societatea tradițională din Basarabia până la mijlocul secolului XX – valoare care garantează în lumea satului continuitatea neamului, prosperitatea viitoarei familii, buna succesiune a averilor și, nu în ultimul rând, cultivarea și transmiterea valorilor. Comunitatea tradițională a supravegheat atent comportamentele, asumându-și gestionarea derapajelor morale, atitudinilor, fobiilor, ispitelor și reprezentărilor colective prin apeluri la autoritatea datinilor, aplicarea tabu-urilor și, uneori, – ca pedeapsă – a mecanismelor de repudiere publică. Ansamblul de reguli și norme este aplicat pentru întreținerea frontierelor între membrii societății și Celălalt, între cei integrați în comunitate și cei marginalizați [4, p. 2], iar „toate eforturile comunităților rurale vizează, în ultimă instanță, să mențină în viață, într-o stare de echilibru relativ o societate asediată din toate părțile de cele mai diverse amenințări” [32, p. 129]. Inves-

tigarea materialului etnografic<sup>1</sup> și numeroase studii consacrate în domeniu [7; 24; 19; 38; 34; 25; 35; 23; 42; 22; 16; 9; 10; 13; 46; 8; 6; 40] au probat sensibilități, norme, modele, articulate în relație directă cu reprezentările colective despre rostul și buna rânduială a lucrurilor, iar analiza obiceiurilor nuptiale din Basarabia pune în evidență o pedagogie a tradiției, caracteristică spațiului basarabean, dar și întregului areal etnografic românesc. Dincolo de o simplă trecere în revistă a registrelor de norme sau restricții, cercetările [14; 31; 33; 30; 29; 28; 21; 17; 18; 4; 26; 27; 11; 5; 41; 3; 39] au analizat forme de exprimare și puterea de influență a moravurilor, identificând un discurs de ansamblu despre „ce este bine” și „ce este rău”, contextele în care au fost elaborate, grupurile care le-au reprezentat, instituțiile care au articulat modele, căile de diseminare a acestora [4, p. 8-9]. Studiile, din perspectiva crizei sensibilităților în societatea românească în perioada premergătoare modernizărilor (finele secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea), au atras atenția asupra unei „revoluții a moravurilor” [21, p. 113], identificată în „transgresiunea normelor tradiționale de funcționare a cuplului” [20, p. 73-115], și o „criză a afectivității” [36, p. 4]. Cercetătorii au pus în evidență tendința de emancipare treptată a individului cu urmări clare asupra rigidității tradiției, manifestate în „relațiile sexuale, cât și în alte planuri” [36, p. 22]. Noile dimensiuni ale vieții afective („agresiune a sexualității”) au fost articulate din contul compromiterii lente a codului de valori tradiționale și substituirii acestora cu un alt set de valori aparținând modernității [20, p. 209].

Dacă la finele secolului al XVIII-lea, în una dintre cele mai recunoscute descrieri a moravurilor moldovenilor, Dimitrie Cantemir consemnează că „în afară de credința ortodoxă și de ospitalitate, de-abia de mai găsim ceva ce-am putea lăuda pe merit” [7, p. 297], viciile și virtuțile mai pot fi stăpânite doar de „o aparte bunăvoință a firii” [7, p. 297], iar cununia religioasă și frica de Dumnezeu sunt printre puținele valori respectate de locuitorii acestor ținuturi, către mijlocul secolului următor, într-un studiu cu privire la obiceiurile de nuntă ale basarabenilor, Batijanov nu ezită să remarce puritatea morală și fidelitatea în căsnicie a oamenilor simpli. Precizarea autorului privind încheierea căsătoriilor, în opinia acestuia – din dragoste, pune în evidență rolul părinților în întemeierea viitoarei familii, și anume consimțământul acestora [44, p. 633-635]. Acordul părintesc în contractarea căsătoriei deține o valoare primordială („majoritatea erau logodiți de mititei de părinți și chiar dacă fata sau băiatul nu vroia, n-avea încotro; n-aveau voie mai înainte să iasă din voia părinților”<sup>2</sup>)

și era reconfirmat prin blagoslovirea tinerilor în contextul obiceiului Iertăciunii, cu menirea să întărească „sub aspect social și umanist” relațiile dintre părinți și copii [43, p. 443], beneficiind fericirea tinerilor și înlăturând pericolul blestemului („blestemul părinților ruinează casa copiilor, iar blagoslovirea părinților o întărește”<sup>3</sup>). Către mijlocul secolului XX, însă, așa cum atestăm în informația etnografică din teren, se profilează tendința când, „băiatul vine singur la fată acasă să se înțeleagă, dacă fata dorește să se căsătorească cu el”<sup>4</sup>.

Pe lângă rolul atribuit părinților în tradiția de nuntă și nuntire, studiul monografic despre „viața moldovenilor de la Nistru”, de la începutul secolului XX, punctează încă un protagonist important în săvârșirea actului căsătoriei – opinia colectivității: nevasta, „cea mai de aproape tovarășă de viață a gospodarului”, este aleasă „după multe aprecieri și chibzuințe atât a lui [flăcăului] cât și a părinților”, însă... „ținând sama și de gura lumii” [23, p. 603]. „Gura lumii”, „gura satului”, la fel ca și „vecinii”, dețin un rol important în actele de încheiere netradițională a căsătoriei, cum era căzutul fetei pe vatră, raptul fetelor sau cazurile cu mirese „greșite”<sup>5</sup>. În calitate de „actori importanți ai dramei create sub ochii lor” [15, p. 36], aceștia pun în valoare mecanisme informale de reglare a normelor și conduitei membrilor colectivității.

Impresia, pe care o lasă cei care la finele secolului al XIX-lea vizitează Basarabia („în Basarabia totul decurge în liniște, calm și pe îndelete”) și locuitorii acestui ținut („popor cuminte, liniștit și smerit”), este completată de o descriere a tradiției de sărbătoare, mai puțin obișnuită prin maniera de abordare pentru această perioadă: „obiceiurile de sărbătoare ale poporului de jos au două laturi diametral opuse – în ele există o bună parte de inocență, bunătate și chiar poezie, dar și aspecte de vulgaritate, prost gust și chiar superstiții” [47, p. 87-94].

Supravegherea înțeleaptă a obiceiurilor populare, inclusiv cele de căsătorie este, în opinia autorului, de responsabilitatea preoților și a profesorilor școlari care în procesul de cultivare spiritual-culturală și religioasă a poporului trebuie să stăpânească cu chibzuință modele de comportament în care se reflectă „partea luminoasă” și „partea întunecată” a vieții omului de la țară [47, p. 415-425]. Așa cum menționa Pavel Crușevan în notele de călătorie prin Basarabia, la finele secolului al XIX-lea, „chiar și la nunțile, unde căsătoria are loc cu acordul ambilor părinți, neapărat va fi dejuțată scena raptului miresei”, iar a doua zi după nuntă se practică celebrarea „mult prea tumultuoasă”, în comparație cu tiparele comportamentale prescrise în reprezentările colec-

tive, pentru cazul femeilor căsătorite: acestea își revendică cu abuz de grotesc în gesturi, multă culoare și băutură, legitimarea publică a cumsecădeniei miresei și, respectiv, includerea neofitei în comunitatea nevestelor [48, p. 318-337]. La începutul secolului XX, autorul studiului „Basarabia. Țara, oamenii, economia” [45, p. 88], Lev Berg consemna practicarea raptului fetelor pentru căsătorie până în timpurile apropiate.

În vederea elucidării obiceiurilor și moravurilor privind castitatea miresei în comunitatea tradițională din Basarabia, la finele secolului al XIX-lea – mijlocul secolului XX, demersul nostru de cercetare propune analiza registrului de practici, credințe, modele de comportament și reprezentări fundamentale ale valorilor vieții, consemnate în cultura tradițională ca „bune” și „rele”.

#### **Castitatea miresei: între discernământul colectivității și onoarea familiei**

Așa cum avea să remarce Alexe Mateevici, „țărâmul nostru basarabean socotește căsătoria ca o taină mare de care trebuie să te pregătești cu sfințenie” [25, p. 296]. Însuși perioada desfășurării obiceiurilor de nuntă are limite clar determinate prin tradiția populară și nu pot avea loc în perioada de post („la post nu e bine fiindcă trebuie să postim atât cu corpul, cât și cu sufletul”<sup>6</sup>), nici în zilele de Paști și Crăciun<sup>7</sup>. La fel, nunta nu se face când este lună nouă din credința că mirilor le va „merge pe dos în casă”<sup>8</sup>. Înregistrarea unor abateri de la aceste norme este explicată spre beneficiul viitoarei familii: „Logodna se poate face uneori chiar miercuri sau vineri seara, căci sunt zile de post și tinerii vor fi fără greșeli în viață (s. Dere-neu, jud. Orhei; s. Cârpești, jud. Cahul)” [13, p. 140]. Timpul zilei ales pentru pețit era perioada după asfințitul soarelui, fapt lămurit prin dorința rudelor de protejare a tinerilor, tăinuind pețitul „de ochi răi”<sup>9</sup>. Responsabilitatea actului de căsătorie reiese și din credințele cu putere a face nunta act ireversibil: „între Logodnă și nuntă, fata sau flăcăul [...], nu torc, spre a nu se întoarce nunta, și nici nu răsucesc”<sup>10</sup>; „fata logodită nu trebuie să spele nimic, căci i se duce norocul pe apă, să nu toarcă că își toarcă nunta, să nu mănânce nuci, căci va mânca pumni de la bărbat”<sup>11</sup>, iar îmblatul noaptea prin sat este evitat pentru a se păzi de „ceas rău, duh rău, care ar putea să le aducă vre-un rău”<sup>12</sup>. Grija pentru ireversibilitatea procesului odată demarat continuă și pe durata nunții: de exemplu, la ieșirea miresei din casa părintească pentru a merge la Cununie, „în timp ce mireasa urcă în trăsură, un conocar aruncă un băț peste casa miresei: «Cum tu băț nu te vei întoarce, așa și dumneata, cuconiță mireasă, să nu te mai întorci decât oaspe în casa părintească»”<sup>13</sup>.

Nerespectarea datinii strămoșești și a obiceiurilor creștine comportă, în percepția comunității tradiționale, anumite riscuri. Or, fecioria miresei și puritatea relațiilor între mire și mireasă era una din normele păstrate cu grijă. Nu era bine primit ca mirii să stea împreună până la Cununie, obiceiul fiind unul de confirmare a castității miresei: înainte de Cununie, mirii dorm separat<sup>14</sup>. Iar dacă mireasa este adusă în casa mirelui până la Cununie, aceasta doarme separat, „împreună cu o prietenă a sa într-o odaie aparte, ca să nu o turbure nimeni. Și doarme pe unul din covoarele dăruite de mă-sa, pe care a doua zi va sta cu mirele la biserică, când se vor cununa” [22, p. 155].

Mai mult, o descriere de la începutul secolului al XIX-lea precizează că se putea întâmpla ca mirele, când este trimis cu alai după mireasă, în dimineața zilei de Cununie, „până atunci n-a privit-o în față” [35, p. 34]. Iar odată sosită la casa mirelui pentru a merge împreună la Cununie, mireasa este condusă de socri „în odaia hotărâtă pentru singurătatea sa” [35, p. 34]. Cât timp se adună oaspeții, „sărbătorita mireasă trebuie să stea în odaia ei, pe o sofa turcească, picior peste picior, fără ca să schimbe o vorbă ori să privească la fereastră. Numai femeilor li-i îngăduit să o poată vedea, să-i așeze cozile împletite cu peteala ce-i cade atârână și pe față și florile ce-i acoperă capul” [35, p. 34].

După Cununie, tradiția de nuntă a prevăzut momente ritualice distincte pentru consemnarea castității miresei. Desemnarea publică a fecioriei în timpul Mesei Mari, după consumarea actului conjugal și celebrarea intrării tinerei în rândul nevestelor, mediată prin obiceiurile de a doua zi după Masa Mare, constituie elementul central din această suită de rituri de trecere. Rolurile principale sunt rezervate femeilor căsătorite, antrenate în practicile de integrare a tinerei în noul grup social, iar în fruntea grupului se afla nuna cea mare [12, p. 55-73]. Se spune că, înainte, „nuna nici nu lua din masă” până nu aducea „bucuria” de la mireasă (s. Tudora) [42, p. 179]. Astfel, seara târziu, după Masa Mare și sărutul mirilor, în văzul tuturor și la insistența mesenilor despre bucatele „amare”<sup>15</sup> [13, p. 152], nunul și nuna merg să culce mirii în casă: „îi culca, îi învâle” (s. Bumbăta, r-nul Ungheni, 1963)<sup>16</sup> sau „tinerii căsătoriți se duc «la culcat»” [23, p. 615]. Dimitrie Cantemir, la fel, consemnează participarea ambilor nași, la această etapă: „Mirii sunt duși în iatac de către nuni” [7, p. 315]. Cu referire la nunta țărănească din com. Coșerânița, jud. Soroca, Margareta Serghi relatează: „Când se termină de închinat colacii, mireasa ia banii și se retrage cu mirele. Cei bătrâni joacă până dimineața” [p. 12]. După o bucată de timp, „mai târziu se duce în came-

ra lor și nașa, ca să caute pe cămașa miresei stigmatel fecioriei” [13, p. 152]. Tudor Pamfile, în traducerea din germană a studiului despre „viața moldovenească” de la începutul secolului al XIX-lea, consemnează cazul când mireasa nu participă deloc la „adevărata masă a nunții” – Masa Mare, așteptându-și mirele „în cu totul întunecata odaie a miresei”, unde acesta este ademenit la plecarea nuntașilor, de rămân nașii și rudele apropiate și „unde tocmai a doua zi va fi sigur de prețul miresei, cu care și-a topit în curgerea unei nopți întâia dulceață a dragostii” [35, p. 37]. Nu mai puțin sugestivă este tradiția de închidere rituală a neofitilor în casa mirelui sau în cea a nașilor, sau „la o casî'n măhalî sî doarmî” [42, p. 178]. Printre acțiunile cu care erau delegate reprezentantele grupului de femei căsătorite, în frunte cu nuna cea mare, pentru performarea rolurilor vizavi de castitatea miresei, constatăm: „Nănașa când îi duce pe tineri, cu lăutarii, cântând, să-i închidă, le dă și o găină friptă cu două pâinișoare, pe care mireasa le are de acasă de la măsă; și le mai lasă și o garafă de vin, pentru ca tinerii, înainte de a se culca sau după, să ospăteze împreună din acea găină” [22, p. 161].

Importanța actului ce urma să se consume între timp este reflectată în documentele timpului privind asigurarea veridicității dovezii finale: „nănașa-i dă șinii alt rând di cămeși curati” [42, p. 178], iar a doua zi dimineața, când nuna se duce la gazda tinerilor „ca sî vadî bucuria” [42, p. 178], împreună cu alte femei, aceasta duce „cu dânsăli și plășinta și dacî-i bini o pun pi masî ș-o mânîncî tinerii” [42, p. 179]. Deși mirele este principalul judecător al actului consumat, nașa este cea care ia act despre dovada castității miresei pentru a duce vestea la toți nuntașii: „Dimineața, nănașa o dezbracă pe mireasă, ca să-i constate «floarea». O îmbracă în altă cămașă. [...] Nănașa, după ce le arată femeilor cămașa, o îmbracă pe mireasă iarăși în cea veche” [23, p. 615].

Consemnarea fecioriei era un adevărat semn de bucurie pentru nună: „cămașa este adusă acoperită de o basma roșie și arătată la toți, [nuna] cântând de bucurie că fina sa a fost cinstită”<sup>17</sup>. La finele secolului al XIX-lea, în com. Alexandrovka, jud. Akkerman, la o vreme după ce mirii au fost petrecuți „la odihnă”, „două femei din partea mirelui și două din partea miresei merg să confirme cumsecădenia miresei”<sup>18</sup>. De obicei, „nuna vine de la mireasă jucând și cântând” [22, p. 162-163] și „aduc bucurii la masa șei mari” [42, p. 179]. Însoțită de femei, nuna continuă să performeze rolul cel mai responsabil cu care este delegată în timpul nunții, prezentând cinstea miresei în fața mamei mirelui și a nuntașilor: „dacă a fost [cinstită], atunci toată lumea e veselă, toți au bucurie, dacă nu – atunci toți sunt mâhniți”<sup>19</sup>.

Cum se proceda însă dacă mireasa se dovedea a fi, judecând după dovezile aduse nunei și suratelor acesteia, o „mireasă greșită”? Putea nuna cea mare să ascundă, în contextul credințelor și obiceiurilor comunității, vestea despre „întâmplarea” miresei? Conform mărturiilor etnografice, „dacă mireasa nu a fost fată cum se cade, atunci nuna se întoarce mânioasă la masa cea mare și pune mâna pe o strachină sau farfurie și troscl! Cu ea de masă de se face țândări. Aceasta este semn pentru toți mesenii, că mireasa nu a fost fată cuminte” [22, p. 162].

Atitudinea nuntașilor este una similară celei în-augurate de nașa. Dacă nașa era supărată, „aceasta le strică cheful tuturor, căci mirele în loc de nevastă și-a adus pe dracu cu lăutari în casă” [22, p. 162], iar dacă nașa era mulțămă de „fina ca o floare”, „atunci toți mesenii se umplu de bucurie și încep a tropoti din picioare împreună cu nuna” [22, p. 162-163].

Viitoarele neamuri, prin intermediul nașei, puteau încerca să evite tensiunile în văzul întregii comunități: „sî dușe'nainti cu roș, așa numa, di ochii lumii” [42, p. 180], pedeapsa miresei greșite și a părinților ei urmând a fi aplicată într-un cerc mai restrâns, la întâlnirea socrilor și nașilor, ceva timp după nuntă. De remarcat că, până a ajunge la repudierea publică, mireasa putea fi pedepsită de însuși mirele: „Înainti, nirli ave'ntr'o șuibotî on ghiși șî'n șeilantî o carboavî. Nireasa al discâlța șă dacî găsă ghișiu, al pune supt cap și dacî nu iara șinstitî, o bâte” [42, p. 178]. Uneori, așa cum reiterează sursele din teren, în cazul când mireasa era tratată cu statut de fată greșită, mirele își putea lua vina asupra sa<sup>20</sup>. Credințele populare și datina de nuntă prescriu însă că „nuna trebuie negreșit să spargă ceva și să dea de veste tuturor, cum a fost mireasa; altfel i se va întâmpla o nenorocire” [22, p. 162], deși „nuna cea mare niciodată nu poate dosi nimic, crezând cu dinadinsul, că va avea pricaj la vite” [38, p. 342]. Remarcăm aici insistența pentru întreținerea echilibrului între sacru și profan în cadrul tradiției nupțiale. Dacă nașa și femeile găseau de cuviință, judecând după cămașa miresei, că aceasta este „necinstită”, „atunci cămașa ei se punea jos și toate femeile câte erau acolo trebuia să pună pe ea piciorul drept și să scuipe pe cămașă”, în timp ce una din ele spunea un descântec „ca blestemul necinstei să nu cadă nici asupra mirelui, nici asupra nașilor, ci să cadă asupra miresei care a făcut acest păcat [subl. noastră]”<sup>21</sup>. La fel, „cătore sfârșitul mesei, nuna cheamă mireasa la ea și o pune să se spele într'o strachină cu agheazmă ca să se curețe de toate greșelile (s. Pitușca, jud. Orhei)” [13, p. 152].

După vestirea mamei mirelui și a invitaților din rândul gospodarilor, legitimarea noului cuplu se făcea prin „înștiințarea satului asupra virginității miresei”

[23, p. 615] de către un grup de neveste tinere înrudite cu mirii care, prin dansul dinamic al Hostropățului și având în mâni „garafe cu vin legate cu fire roșii”, duc vestea în sat despre bucuria nașei (s. Covurlui, jud. Cahul) [13, p. 152]. Prin aceste acțiuni demara partea a doua a obiceiurilor consacrate celebrării castității miresei – Hostropățul. Obiceiul presupune veselie și voia bună a nevestelor și „înseamnă bucuria femeilor din sat că numărul lor s-a înmulțit prin adăogirea tinerei neveste, care din ziua cea s-a făcut tovarășa lor” [25, p. 298]. „Fecioritatea miresei”, consemnată în s. Pelinei, jud. Cahul, era desemnată printr-un cearșaf alb sau cămașă, care luni după nuntă se leagă la steagul nunții<sup>22</sup>; această petrecere la casa socrilor mari se mai întâlnește cu denumirea Calea<sup>23</sup>, Fuioare<sup>24</sup>, Uncrop<sup>25</sup>, Pripoi<sup>26</sup>, Legătoarea [13, p. 152]. Condiția patriarhală a familiei lasă loc aici pentru echilibru între genuri, admitând acțiuni de violență simbolică din partea comunității femeilor, care au reușit să respecte autoritatea tradiției și includerea noului membru, asupra comunității bărbaților, care au fost principalii actori ce puteau primejdiu castitatea miresei până la căsătorie, dar și cei în fața cărora conta să fie legitimată fecioria miresei: „Câteodată au cu ele un bărbat ca turc, de care-și bat joc cumplit (s. Cricova, jud. Lăpușna; s. Zăbrieni, jud. Bălți)” [13, p. 153].

Așadar, care erau atributele de ritual prin care era transmis colectivității mesajul despre castitatea miresei și prin care avea loc legitimarea ritualică? Vestea despre puritatea sexuală a miresei era transmisă prin gesturi simbolice și prin mesajul cromatic al atributelor rituale. Astfel, „dacă mireasa a fost cinstită, nașa se leagă cu o panglică roșie și vine în mijlocul mesenilor, producând multă mulțumire, mai ales părinților fetei (s. Ciocălteni, jud. Orhei; s. Ordășei, jud. Orhei)” [13, p. 152], „cu roș, luni dimineața, nuna leagă roș la fimeii, lână roșă, cordeliță busuioc, da pi bărbat îi liagă cu brâi roșai în cruși” [42, p. 179], „nuna ie cămeșă niresăi șo liagă ntr’o basma roșii, și zioacă și cântă” [42, p. 179]. Prima dată, vestea este dusă la soacra mare „cu colacu și cu cămeșă, cu bucurii mari” [42, p. 179]. Vestitorul principal este onorat și cinstit cu daruri: „Pi nuna șei mari o liagă cu mâneșterguri, cu odoari buni” [42, p. 179]. „O femeie, ia o cârpă roșie ca sângele și o leagă de o prăjină de doi metri (la capătul de sus) [...] și pornesc pe uliță, în «propagandă» de onestitate [...] cu «steagul» fâlfâind victorios în dreapta sau în stânga” [23, p. 616].

Steagul nunții se joacă a doua zi de nuntă la mire, legat cu cearșaful sau cămașa miresei, iar starostele poartă un steag ce are în vârf „o găina legată cu brâu roșu în semn de cinste a miresei”<sup>27</sup>. Acest obicei este atestat și în alte localități, cu semnificație apropiată de consemnarea cinstei miresei, urmând apoi să cin-

stească socrii mici, în funcție de dovada actului nupțial consumat<sup>28</sup>. Familia miresei este anunțată despre „cumsecădenia” acesteia în ultimul rând: „mirele ia seama strașnic ca în ziua următoare, părinții fecioarei să nu afle nimic despre fiica lor. Căci ei sunt ținuți ca, a treia zi după nuntă, laolaltă cu toate rudele lor de sânge, să vină să-și viziteze fiica [...] pe urma ei, după cum se întâmplă, părinților li se ivește fie multă cinstire, fie nespuse de multă ocară” [7, p. 315].

La începutul secolului XX, cămașa miresei este luată de nașă și trimisă la soacra mică. Dacă mireasa era din alt sat, „se trimit vorniceii, sub conducerea starostelui, să ducă «raportul către» săteni despre «florile» fetii” [23, p. 615]. În caz de bucurie, cămașa era împodobită și dusă la mama fetei de către femei, jucând Hostropățul. Nuna este veselă și cântă:

Vai de mine, bine-mi pare  
Că mireasa-i ca o floare  
Pe cărarea înflorită  
merge fina cea cinstită<sup>29</sup>.

Dacă grupul femeilor căsătorite nu are dovada castității, acestea cântau așa:

Joacă nuna cei cinstită  
Că fina a fost greșită  
Trece nunta pe sub gard  
Că mireasa s-a scăpat.  
Joacă, lele, și-i juca  
Da și focul îi mânca.  
Hai și-i trage râșnița  
Să se ungă gătița.  
Pune băsmăluța-cui  
N casă mămăligă nu-î<sup>30</sup>.

Așa cum notează Dimitrie Cantemir, pentru finele secolului al XVIII-lea, această practică culturală este atestată „printre țărani”, cu precizarea că, „dacă fiica le-a fost aflată fecioară, nu numai că toate-s a pace, ci părinții sunt primiți și cu cinstire și cu strălucit ospăț, și, după al doilea fel de mâncare, le este adusă tuturora, pusă pe o tipsie, cămașa cu semnele după care fiica a fost aflată fecioară, iar fiecare obișnuiește să-i pună alături câte un mic dar. Însă aceasta nu se întâmplă decât la cei de rând: la cei de viță, numai socrilor li se îngăduie s-o vadă. Dacă însă fiica și-a atras vreo pată de pe urma unui culcuș neîngăduit, mirele îi cheamă, a doua zi, pe consângenii săi și le arată că și-a găsit mireasa «necurată» (căci aceasta e vorba cu care le înseamnă pe cele ce au căzut în păcat). Ei fac rost de o căruță de doi bani, cu hamurile rupte de tot, și-i înjugă la ea, când vin, pe părinții ei, în loc de vite, și-i silesc cu bicele să-și ducă înapoi acasă fiica pusă sus în ea, ca pe o târfă. [...] Apoi mirele păstrează zestrea, și, de va fi făcut anumite cheltuieli de nuntă, el le stoarce, printr-o hotărâre a judeului, de la părinții cei fără de grijă ai stricatei” [7, p. 317].

Aceiași rânduială este consemnată pentru anii '30 ai secolului XX: La Cale, socrii mici erau puși la grea încercare dacă se dovedea a fi „necinstită” și li se puneau hamuri<sup>31</sup>. Petre V. Ștefănuță constată continuitatea acestei obiceiului pentru satele din Basarabia de la mijlocul secolului XX, incluzând acțiuni punitive pentru părinții fetei, când mireasa „nò fost cuminte” acestea fiind puse în acțiune de nași și socrii mari: „apu-i șinste din păhar spart și li pune hamu'n gât”<sup>32</sup>.

La mijlocul secolului XX obiceiul este în dispariție, așa cum creează ambivalențe prin depășirea hotarelor dintre domeniul public și cel privat al familiei. Ștefănuță constată, că acest obicei, „*deși foarte respectat în trecut, [...] astăzi [...] a dispărut poate și din cauza că fetele și flăcăii își permit raporturi prea libere între ei. Preoții, socotind acest obicei păgân și degradant, au căutat să-l îndepărteze: «da popa proboză, ocără, să nu facă»*” [42, p. 179].

Despre atitudinea rezervată față de etalarea publică a castității miresei găsim informații încă de la finele secolului al XIX-lea: „*serbarea muierescă numită serbarea vinului la ucrop... acest obicei nu s-a păstrat decât pe alocurea; în județul Chișinău, la nunțile țărănești, nu se mai obișnuiesc de a da pe față prin vre-o manifestațiune nevinovăția fetei*” [1, p. 171].

De remarcat, condiția virginității miresei către momentul Cununii și Mesei Mari cedează în această perioadă în schimbul acceptului părinților, mai ales al părinților miresei, de a permite cuplului relații conjugale după Logodnă, sub pretextul încrederii și responsabilității acordate copiilor. Antropologul cipriot Vassos Argyrou, în studiul despre performarea fecioriei miresei în obiceiurile de nuntă din comunitățile cipriote, consideră aceste acțiuni drept strategii elaborate de părinți întru menținerea interesului pentru căsătorie din partea potențialului ginere [2, p. 1-2]. În tradiția românească, așa cum punctează Constanța Ghițulescu, virginitatea fetelor era considerată ofrandă adusă familiei în care vine și, mai ales, soțului ei, fiind răsplătită cu daruri ce îi vor aparține chiar și după divorț [18, p. 222].

#### **Condiția feminină și castitatea miresei: calități, statut și responsabilități**

Așa cum am remarcat mai sus, femeile sunt actorii principali delegați de comunitate prin intermediul tradiției cu responsabilitatea legitimării fecioriei miresei. Indiferent de caracterul patriarhal al familiei, rolul mamei mirelui și al mamei miresei în medierea relației cu comunitatea în cazul miresei „cinstite”, cât și al celei „greșite”, este unul însemnat. Aceste roluri delicate și de mare responsabilitate pentru toți invitații sunt delegate femeilor, nu atât din partea comunității tradiționale, cât și a soților acestora – *pater*

*familia* [2, p. 85]. Ferită de ispitele lumești, femeia avea datoria să cultive valorile comunității și să vegheze bunele moravuri, rostul și rânduiala lucrurilor printre membrii familiei. Ea este cea care semnaleză timpul căsătoriei copiilor („Mama ca mamă, spune tatălui mai întâi pe departe, că a venit vremea flăcăului nostru de însurătoare” [38, p. 148]), dar mai întâi de toate, femeia-mamă este responsabilă de starea de spirit a casei și calitățile morale și abilitățile de gospodărie ale fiicelor ei. De exemplu, la finele secolului al XIX-lea, „calitățile miresei se observă în faptul că ea cunoaște bine toate treburile gospodăriei și este sănătoasă fizic, deci este «muncitoare»”<sup>33</sup>. În caz de constatare a unor devieri de la normele și atitudinea comunității, responsabilitatea este lăsată anume pe seama mamei. Despre grija mamei de a supraveghea buna creștere a fetelor și importanța de a demonstra invitaților la nuntă fecioria fiicelor relatează Stephan Ignaz Raicevici [37, p. 143], care a cunoscut îndeaproape obiceiurile locului din Valahia și Moldova. Am urmărit mai sus atitudinea comunității în cazul când fiul, dar mai ales fiica, se întâmplă să „greșească”; pe lângă pedeapsa comunității, femeia-mamă era supusă unei atitudini violente, de marginalizare în interiorul propriei familii, la inițiativa soțului și rudelor apropiate.

Tânăra familie trebuia să urmeze modelul relațiilor soț-soție, asemănătoare celor practicate de părinții lor. Pentru finele secolului al XIX-lea, se considera în firea lucrurilor că „feciorii se căsătoresc din dragoste, iar fetele – la indicația părinților, astfel că relațiile de căsătorie între ei se leagă prin prietenie și înțelegere. Căsătorindu-se, tânărul devenea stăpânul soției, iar tânăra nevastă se supunea fără murmur voinei soțului”<sup>34</sup>. Atitudini ce denotă caracterul patriarhal al familiei și condiția feminină supusă soțului sunt confirmate și în timpul ceremonialului nupțial prin următoarele consemnări: „Înainte de plecare din casa părinților miresei, mirele călare pe cal înconjoară mireasa învelită în pânză albă și o lovește [simbolic] cu biciul prin care dă de înțeles despre dragostea lui pentru ea. În Sfânta Scriptură este scris «Iubește-ți nevasta și o stăpânește», iar poporul înțelege acest precept cuvânt cu cuvânt”<sup>35</sup>; „*Mirele urcă personal mireasa în căruță și, înainte de a porni spre casa socriilor mari, o atinge de trei ori pe mireasă cu biciul*”<sup>36</sup>.

Pe lângă statutul viitoarei soții de persoană supusă soțului, fecioria miresei era factorul determinant de atribuire a condiției de „femeie” în schimbul celei de „tânăra”. Anticiparea tensiunilor în cazul unor eventuale devieri de la respectarea normelor de comportament de către mireasă până la căsătorie are loc într-o manieră tradițională specifică societății pa-

triarhale: în prima noapte, „mireasa este datoare să-l descalțe pe mire de cibote. Mirele are vârat în tureatca cibotei drepte biciu împletit gros și scurt de călărie [...]. Când mireasa dă să-l descalțe [...] biciul cade jos din tureatcă. Atunci mireasa sau lasă biciul jos, sau cade în genunchi, ridică biciul și-l sărută, ceea ce înseamnă: Iartă-mă!” [22, p. 162].

De referință, și nu mai puțin supravegheat în limitele „bunelor” moravuri din perioada respectivă, era comportamentul femeilor participante la ceremonialul nunții: „La Masa cea Mare femeile trebuie să se păzească a se trece cu băutura; căci de se vor îmbăta, apoi vor mânca acasă bătaie de la bărbat fiindcă l-au făcut de rușine” [22, p. 162].

De remarcat aici că la Masa Mare fiecare gospodar poftit trebuia să vină neapărat cu femeia lui [25, p. 297]. Nici în timpul ritualurilor cu caracter pronunțat „feminin”, femeile nu reușeau să încalce prea mult moravurile tradiționale, dat fiind supravegherea bărbaților: dacă se întâmplă ca bărbații să participe și la Legătoarele, „cântecele rușinoase nu se mai zic, căci se împotrivesc bărbații”, în frunte cu nunul cel mare [22, p. 161]. După obiceiul de celebrare a castității miresei și de integrare a miresei în comunitatea nevestelor, în care rolul principal revine femeilor căsătorite și care presupune multă veselie („căci femeile când petrec singure fără bărbați, mai se îmbată, și își fac de cap unele”) și, s-ar părea că anulează orice restricție a comportamentului, „unele mai mănâncă și bătaie de la bărbați, dacă au venit prea cu chef” [22, p. 161].

Supravegherea fetelor mari rămâne preocuparea esențială a comunității tradiționale, comportamentul acestora fiind gestionat prin însăși structura obiceiurilor de nuntă și atribuirea rolurilor în ceremonial. Astfel, după ce aduc mireasa la casa mirelui, fetele mari nu se rețin pe timp târziu în veselia nunții: „lăutarii cântă cele mai șontite și pipărate jocuri, pe cari le joacă numai flăcăii, căci fetele sunt duse pe acasă, vremea fiind târzie, aproape de miezul nopții” [22, p. 155].

Articularea unui proces de emancipare atât a femeilor, cât și a tinerilor de sub supravegherea celor vârstnici ia contur către mijlocul secolului XX. Modificările intervin în structura ceremonialului nupțial prin comprimarea timpului prevăzut de tradiție desfășurării fiecărui obicei, fapt ce a generat pierderi în înțelegerea semnificațiilor de rol, ritual, atribute rituale: „la horă dansurile în perechi sunt din ce în ce mai preferate față de cele din jur” [42, p. 167], „după război se fac tot mai rar căsătoriile cu «staroști»” [42, p. 37], „există jocuri rituale de nuntă, care se aud din ce în ce mai rar. Unele sunt cântate de lăutari, iar altele, de femeile care îndeplinesc anumite

ritualuri ale nunții. [...] «Păsățalu» ăl zioacă fimeili când si duc cu roșu” [42, p. 169, nota 168].

### Concluzii

Transformările la nivel de reprezentare, atitudini, viziuni asupra vieții în Basarabia către mijlocul secolului XX denotă un parcurs mai domol al proceselor modernizatoare, iar vechile structuri și forme de gândire rămân a fi puternice, determinând o viziune a lumii încă tradițională. Prin intermediul obiceiurilor de nuntă, comunitatea tradițională educa individul „de la leagăn la mormânt” și constituia instituția cu drept de intervenire sau sancționare a abaterilor de la normele general acceptate în putere să susțină, sancționeze și, nu în ultimul rând, să transmită și să cultive valorile, spiritul și comportamentul membrilor colectivității sătești.

Prin respectarea tradiției de nuntă, colectivitatea sătească va întreprinde eforturi însemnate pentru a gestiona atitudini și comportamente străine firii moldovenilor, considerate de comunitatea sătească drept imorale sau care contraziceau norma oficială. Obiceiurile de nuntă, prin recuzita și mesajul ritualurilor performate erau legăminte sfinte între miri și familiile acestora de respectare a normelor oficiale și celor prestabilite de comunitate. Parcurgerea, rând pe rând, a ritualurilor de nuntă de către tineri, alături de părinți și comunitate, conferea legitimitate căsătoriei. Limbajul verbal și coreic augmenta însemnătatea ritualurilor de trecere, punând în relație puritatea miresei, actul de constituire a noii familii și integrarea tinerei în comunitatea femeilor căsătorite. În caz de abatere și manifestare a moravurilor străine, se întreprindeau eforturi comune pentru revenirea la normalitate și, astfel, erau menajate tensiunile și stările de dezechilibru.

Pericolul angajării miresei într-o relație de până în noaptea nunții era aspru condamnat, consumarea actului conjugal urmând să aibă loc în context ritual și cu condiția de a fi validat în mod ritual. Atmosfera respectivă este asigurată de ceremonialul nunții sub supravegherea nașei de cununie și a femeilor căsătorite, iar legitimarea rituală se produce prin etalarea publică a cămeșii miresei sau a cearșafului de nuntă, ca probă a virginității, marcată prin dansarea Hostropățului și valorificarea atributelor de ritual.

Neconformarea cu obiceiurile și moravurile consfințite de comunitatea tradițională pune în pericol onoarea feminină și era tratată drept precedent periculos în eforturile sistematice ale colectivității de evitare a căderilor în imoralitate. În pofida caracterului paternalist al familiei și societății tradiționale din Basarabia, constatăm rezervarea rolului de autoritate morală pentru femeia-mamă, ca principala păstrătoare a tradiției și semnificațiilor acesteia. În

universul lumii rurale, statutul miresei se conturează în relație directă cu autoritatea tradiției și instituția căsătoriei, iar ulterior cu rolul gospodăresc și educativ asumat în educația copiilor, căsătorie, castitatea miresei.

#### Note

- <sup>1</sup> Material etnografic din patrimoniul Arhivei de Folclor a Academiei Române (AFAR), Institutului Manuscriselor al Academiei de Științe a Ucrainei (IMAȘU), Arhiva de Folclor a Academiei de Științe din Moldova (AFAȘM).
- <sup>2</sup> Inf. P. Diuța, 77 ani, s. Căinari, r-nul Căinari, 1995.
- <sup>3</sup> Inf. Elena Pidghirnoaie, 69 ani, s. Hârtop, r-nul Cimișlia, 1996.
- <sup>4</sup> Inf. Maria Marcu, 55 ani, s. Drochia, r-nul Drochia, 1996.
- <sup>5</sup> Se considera „greșită” fata sau mireasa care nu respecta moravurile legate de păstrarea castității către momentul de consumare a actului conjugal în timpul nunții.
- <sup>6</sup> Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlas, inf. Stamate Manole, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 17; Ms AFAR, nr. 945, înr. Th. Pletos, s. Holercani, jud. Orhei, 1937, p. 19.
- <sup>7</sup> Ms AFAR, nr. 939, înr. Iosif Gr. Mareș, s. Costuleni, jud. Lăpușna, 1939, p. 7.
- <sup>8</sup> Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlas, inf. Stamate Manole, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 17.
- <sup>9</sup> AEFĂȘM, fond 24, dosar 21, nr. 2, s. Cucuruzeni, r-nul Nisporeni, 1976, p. 25.
- <sup>10</sup> Ms AFAR, nr. 939, înr. I. Mareș, s. Costuleni, jud. Lăpușna, 1939, p. 6.
- <sup>11</sup> Ms AFAR, nr. 945, înr. Th. Pletos, s. Holercani, jud. Orhei, 1937, p. 17.
- <sup>12</sup> Ibidem.
- <sup>13</sup> Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlas, inf. Stamate Manole, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 16; credință consemnată recent în localitățile din r-nul Telenești și r-nul Glodeni.
- <sup>14</sup> Ms AFAR, nr. 835, înr. Gh. Pletos, s. Izbește, jud. Orhei, 1936, p. 15.
- <sup>15</sup> La „Masa Mare” participă doar cei căsătoriți, iar „din când în când, mesenii strigă că bucatele sunt amare. Atunci mirii trebuie să se sărute în văzul tuturor (s. Durllești, jud. Lăpușna).
- <sup>16</sup> Într. Melnic V. et al., inf. Dimitrie Busuioc, s. Bumbăta, r-ul Ungheni, 1963 [49, p. 195].
- <sup>17</sup> Ms AFAR, nr. 669, înr. Iosif Mareș, s. Șicovăț, com. Costuleni, jud. Lăpușna, 1934, p. 17.
- <sup>18</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 862, nr. 703, s. Alexandrovka, jud. Akkerman, 1884.
- <sup>19</sup> Ms AFAR, nr. 835, înr. Gh. Pletos, s. Izbește, jud. Orhei, 1936, p. 16.
- <sup>20</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 688, nr. 703, s. Nădușita, jud. Soroca, 1884.
- <sup>21</sup> Ms AFAR, nr. 835, înr. Th. Pletos, inf. Matriona Ginerenco, s. Tudora, jud. Cetatea Albă, 1936, p. 19-20.
- <sup>22</sup> Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlase, inf. M. Constantinescu, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 40-41.

- <sup>23</sup> Ms AFAR, nr. 461, înr. Maura Mircu-Mircea, s. Tătăraști, jud. Orhei, 1937, p. 17.
- <sup>24</sup> Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlase, inf. Maria Pandelache, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 41-42.
- <sup>25</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 673, nr. 703, s. Cârpești, jud. Ismail, 1884.
- <sup>26</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 673, nr. 703, s. Vancicăuți, jud. Hotin, 1884.
- <sup>27</sup> Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlase, inf. Stamati Manole, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 22.
- <sup>28</sup> Ms AFAR, nr. 835, înr. Th. Pletos, s. Izbește, jud. Orhei, 1936, p. 16-17; Ms AFAR, nr. 835, înr. Th. Pletos, inf. Matriona Ginerenco, s. Tudora, jud. Cetatea Albă, 1936, p. 19.
- <sup>29</sup> Ms AFAR, nr. 945, înr. Th. Pletos, s. Holercani, jud. Orhei, 1937, p. 29.
- <sup>30</sup> Ms AFAR, nr. 835, înr. Th. Pletos, inf. Matriona Ginerenco, s. Tudora, jud. Cetatea Albă, 1936, p. 20.
- <sup>31</sup> Ms AFAR, nr. 835, înr. Th. Pletos, s. Izbește, jud. Orhei, 1936, p. 18.
- <sup>32</sup> De remarcat prezența hățurilor ca atribut ritualic cu mesaj benefic, integrator: „mireasa și mirele la intrarea în casă sunt prinși cu niște «hățuri» de după gât și trași peste pragul casei de vornicel și staroste” (Ms AFAR, nr. 951, înr. Dumitru Vlase, inf. Maria Stamate, s. Pelinei, jud. Cahul, 1937, p. 38).
- <sup>33</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 862, nr. 703, com. Alexandrovka, jud. Akkerman, 1884.
- <sup>34</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 674, nr. 703, s. Taraclia, jud. Bender, 1884.
- <sup>35</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 673, nr. 703, s. Dolineni, jud. Hotin, 1884.
- <sup>36</sup> Ms IMAȘU, fond V, dosar 673, nr. 703, s. Gura Galbenă, jud. Akkerman, 1884.

#### Referințe bibliografice

1. Arbure Z. C. Basarabia în secolul XIX. Operă premiată și tipărită de Academia Română. București: Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, 1898.
2. Argyrou V. Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as Symbolic Struggle. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
3. Barbu V. De bono conjugali. O istorie a familiei în Țara Românească în secolul al XVII-lea. București: Editura Meridiane, 2003.
4. Băluță I., Vintilă-Ghițulescu C. (coord.) Bonnes et mauvaises habitudes dans la société roumaine du XVI-II-ème siècle. București: NEC, 2005.
5. Bolovan S.P. Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Cluj-Napoca: Fundația Culturală Română, 1999.
6. Buzilă V. Pâinea. Aliment și simbol. Experiența sacralului. Chișinău: Editura Știința, 1999.
7. Cantemir D. Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei. Ediție critică întocmită de Dan Slușanschi. București: ICR, 2006.
8. Cioară-Bâtcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabi-



- ei. Dimensiuni etnologice. București: Fundația Culturală Libra, 1998.
9. Ciobotaru I. H. Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova. Iași, 1986.
  10. Ciobotaru S. Nunta în Moldova. Cercetare monografică. Iași: Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2000.
  11. Ciupală A. Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea. București: Editura Meridiane, 2003.
  12. Cojocaru L. D. Instituția nașiei la românii din Basarabia. In: ProMemoria. Revista Institutului de Istorie Socială. Vol. II, nr. 3, 2012, p. 55-73.
  13. Constantinescu Ol. O., Stoian I. I. Din datina Basarabiei: materialul adunat de elevii școlii normale de băieți. Chișinău: Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1936.
  14. Elias N. La civilisation des moeurs. Paris: Calman-Lévy, 1973.
  15. Farge A., Foucault M. Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Paris: Gallimard, 1982.
  16. Gălușcă T., Nicola I. Folclor român din Basarabia. Ediție îngrijită de Grigore Botezatu, Tudor Colac. Chișinău: Editura Știința, 1999.
  17. Ghițulescu C. Focul amorului. București: Editura Humanitas, 2006.
  18. Ghițulescu C. În șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea. București: Editura Humanitas, 2004.
  19. Gorovei A. Datinile noastre la naștere și nuntă. București: Paideia, 2002.
  20. Lemny Șt. Sensibilitate și istorie în secolul al XVIII-lea românesc. București: Editura Meridiane, 1990.
  21. Livadă-Cadeschi L. Un mariage décidé en instance: du concubinage au mariage en Valachie à la fin du XVIII-ème siècle. In: Bonnes et mauvaises moeurs dans la société roumaine d’hier et d’aujourd’hui, I. Băluță, C. Vintilă-Ghițulescu (coord.). București: NEC, 2005, p. 111.
  22. Madan Gh. V. De la noi din Basarabia. București: Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, 1938.
  23. Malski B. Viața moldovenilor de la Nistru (studiul sociologic al unui sat nistriean: Olănești). Cetatea-Albă: Ținutul Nistru, 1939.
  24. Marian S. Fl. Trilogia vieții. Vol. I. Nunta la Români. Studiu istorico-etnografic comparativ. București: Editura Grai și Suflet, 1995.
  25. Mateevici Al. Obiceiurile și rânduielile nunții la moldovenii basarabeni. In: Opere. Ediție critică de Ion Nuță et al. Vol I. Chișinău: Editura Știința, 1993.
  26. Mazilu D.H. Lege și fărădelege în lumea românească veche. București: Editura Polirom, 2006.
  27. Mazilu D.H. Văduvele sau despre istorie la feminin. București: Editura Polirom, 2008.
  28. Nicoară S. Despre civilizarea moravurilor. Volum tematic al „Revistei Caiete de Antropologie Istorică”, număr coordonat de S. Nicoară, anul X, nr. 2(19), 2011.
  29. Nicoară S. Istorie și imaginar. Eseuri de antropologie istorică. Cluj-Napoca: PUC, 2000.
  30. Nicoară S. Mentalități colective. Imaginar social. Istoria în durată lungă. Cluj Napoca: Editura Accent, 2009.
  31. Nicoară S., Nicoară T. Mentalități colective și imaginar social. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 1996.
  32. Nicoară T. Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001.
  33. Nicoară T. Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1997.
  34. Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului român. Cernăuți, 1903.
  35. Pamfile T. Pagini vechi de viață moldovenească. Traducere din nemțește (Wolf A. Descrierea principatului Moldovei. Sibiu, 1805). Chișinău: Librăria Luceafărul, 1919.
  36. Pipidi A. Amour et société: arrière-plan historique d’un problème littéraire. In: Cahiers Roumains d’Études Littéraires, 1988, nr. 3, p. 4.
  37. Raicevici St. I. Voyage en Valachie et en Moldavie, avec des observations sur l’histoire, la physique et la politique augmentée de notes et additions pour l’intelligence de divers points essentiels. Paris: Editura Masson, 1822.
  38. Sevastos E. D. O. Literatura populară. Căntece moldovenești – nunta la români. Ediție îngrijită și prefațată de I. Ilișiu. București: Editura Minerva, 1990.
  39. Stanciu L. Căsătorie, moralitate și condiția femeii în viziunea Școlii Ardelene. In: Apulum, XXXIV, 1997.
  40. Șeuleanu I. Nunta în Transilvania (în contextul ceremonialului nupțial românesc). București: Viitorul Românesc, 2000.
  41. Ștefănescu B. Sociabilitate rurală, violență și ritual. Oradea: Editura Universității din Oradea, 2004.
  42. Ștefănuță P. Datini și creații populare, text ales și stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Grigore Botezatu. Chișinău: Editura Știința, 2008.
  43. Vetișanu V. Aspectele sociale ale „Iertăciunii” în ceremonialul nunții. In: Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice. București, 1985.
  44. Батьянов. Свадебные обряды в Бессарабии. In: Записки Императорского Одесского Общества Истории и Древностей. Т. I. Одесса: Городская типография, 1844, с. 633-635 / Ваіанов. Свадебные обряды в Бессарабии. In: Zapiski Imperatorskogo Odesskogo Obshchestva Istorii i Drevnostei. Т. I. Odessa: Gorodskaja tipografia, 1844, с. 633-635.
  45. Берг Л. С. Бессарабия: страна, люди, хозяйство. Кишинев: Университас, 1993, с. 88 / Berg L. S. Bessarabia: страна, люди, khoziaistvo. Kishinev: Universitas, 1993, с. 88.
  46. Зеленчук В. С. Очерки молдавской обрядности XIX – нач. XX вв. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1959 / Zelenchuk V. S. Ocherki moldavskoi obriadnosti XIX – nach. XX vv. Kishinev: Kartia Moldoveniaske, 1959.
  47. Кий А. Простонародные обычаи в Бессарабии. In: Кишиневские Епархиальные Ведомости,

- Кишинев, 1870, № 3, с. 87-94; № 6, с. 415-425 / Kii A. Prostonarodnye obychai v Bessarabii. In: Kishinevskie Eparkhial'nye Vedomosti, Kishinev, 1870, № 3, с. 87-94; № 6, с. 415-425.
48. Крушеван П. А. Что такое Россия? Путевые заметки. Москва: Типо-литография Высочайше утвержд. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1896, с. 318-337 / Krushevan P. A. Chto takoe Rossiia? Putevye zametki. Moskva: Tipo-litografiia Vysochaishe utverzhd. T-va I. N. Kushnerev i K°, 1896, с. 318-337.
49. Texte dialectale: supliment la Atlasul lingvistic moldovenesc. Coord. V. Melnic, V. Stati, R. Udler. Vol. I, p. I. Chișinău, 1969.
- Ludmila Cojocar** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Людмила Кожокару (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, коференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Lyudmila Cojocar** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD of History, Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** lcojocari@gmail.com

Ivan DUMINICA

## CU PRIVIRE LA MODERNIZAREA ORAȘULUI COMRAT ÎN PERIOADA INTERBELICĂ (1918–1940)

### Rezumat

#### Cu privire la modernizarea orașului Comrat în perioada interbelică (1918–1940)

În articolul prezent, pe baza unor surse, autorul citează noi date despre dezvoltarea orașului Comrat în perioada interbelică (românească). În special, se publică informații inedite despre faptul că la 25 septembrie 1925, Comrat, pentru prima dată în istoria sa, a primit statutul de oraș, iar la 20 septembrie 1932 i-a fost atribuită stemă. Autorul prezintă măsurile autorităților locale pentru modernizarea orașului. Se arată că în localitate au fost construite o hidrostație și uzină electrică, baie comunală, deschise 3 banci comerciale și o bibliotecă, a fost amenajat un parc. Aici au activat diferite instituții de stat, cum ar fi Judecătoria mixtă și „Inspectoratul industrial nr. 11 – Comrat”. O componentă importantă a oricărui oraș dezvoltat este strada. Stării străzilor a fost acordată o atenție deosebită. Autorul prezintă date inedite despre activitățile primăriei pentru îmbunătățirea acestora (canalizarea și sădirea pe perimetrul lor a copacilor). Pentru prima dată sunt publicate circa 60 de denumiri, care în perioada interbelică au fost atribuite străzilor din Comrat. Autorul ajunge la concluzia că în această perioadă multe dintre străzile orașului au purtat numele originarilor orașului, cum ar fi: străzile numite în cinstea preotului Feodor Zlatov, slavistului Piotr Draganov, marelui proprietar Gheorghî Țanco-Châlcic, primarilor (aleși încă în perioada țaristă) – Constantin Coicio și Gheorghî Karanfil.

**Cuvinte cheie:** Comrat, Basarabia, oraș, stemă, modernizare, străzi, găgăuzi și bulgari.

### Резюме

#### К вопросу о модернизации города Комрат в межвоенный период (1918–1940)

В представленной статье, на основе источников, автор приводит новые данные по вопросу развития Комрата в межвоенный (румынский) период. В частности, впервые публикуется информация о том, что 25 сентября 1925 г. Комрат впервые в своей истории получил статус города, а 20 сентября 1932 г. он обрел свой герб. Автор описывает меры местных властей по модернизации города. В частности, указывает на то, что в нем были построены гидростанция и электростанция, коммунальная баня, открыты три коммерческих банка, библиотека, обустроен городской парк. Здесь же работали такие государственные учреждения, как смешанный суд, а также «Промышленный инспекторат № 11 – Комрат» (охватывал Тигинский и Кагульский жудецы). Важной составляющей любого развитого города являются улицы. Этому вопросу уделено отдельное внимание. Автор приводит сведения о

мероприятиях примарии по их благоустройству (проведение канализации и посадка вдоль улиц деревьев). Впервые публикуются около 60 названий улиц Комрата в межвоенный период. Автор приходит к выводу, что в указанный период многие из городских улиц носили имена уроженцев города, например: улицы имени священника Феодора Златова, слависта Петра Драганова, крупного землевладельца Георгия Цанко-Кыльчика, выборных старшин (в царский период) Константина Койчо и Георгия Каранфила.

**Ключевые слова:** Комрат, Бессарабия, город, герб, модернизация, улицы, гагаузы и болгары.

### Summary

#### On the issue of the modernization of the city of Komrat in the interwar period (1918–1940)

In the present article, the author cites new data on the development of Komrat in the interwar (Romanian) period based on archival sources. In particular, information on Komrat obtaining the status of a city on September 25, 1925 and the assignment of the coat of arms on September 20, 1932 are published for the first time. The author describes several measures that were taken by the local authorities for modernizing the city. In particular, it is indicated that a hydroelectric station, a power station, and a communal bath were built in the city; a city bank and a library were opened; a city park was set up. Such state institutions as the Mixed Court and the Industrial Inspectorate No. 11 – Komrat operated here, the last authority covered the districts of Tighina and Cahul. An important component of city development are its streets. This issue is given special attention. The author presents data on the activities of the mayoralty on their improvement (construction of sewers and planting trees along their perimeter). About 60 names, which were given to the streets of Komrat during the interwar period, are published for the first time. The author comes to the conclusion that during this period many of the city streets bore the names of the natives of the city, such as: the streets named after the priest Feodor Zlatov, the Slavist Peter Draganov, the large landowner Georgy Tsanko-Kylchik, and elected officials (in the Tsarist period) Konstantin Koycho and George Karanfil.

**Key words:** Komrat, Bessarabia, city, coat of arms, modernization, streets, Gagauz and Bulgarians.

Problema istoriei orașului Comrat nu este tratată cu vederea în istoriografie. Încă în anul 1942 în revista chișinăueană „Viața Basarabiei” a fost publicat un articol a preotului-paroh Iulian Friptu, intitulat: „Din trecutul orașului Comrat” [15]. În mate-

rialul său I. Friptu aduce date noi referitor la apariția și componența etnică a acestei localități din Bugeac. Menționăm că în 1943 acest articol a fost preluat de către administrația locală și inclus în așa numită „Monografie” a comunelor plasei Comrat [13, p. 76-77]. În 1980 a ieșit de sub tipar broșura jurnalistului V. Hrechin cu denumirea „Comrat”, în care autorul acordă mai multă atenție dezvoltării orașului după anul 1944 [34]. Scurte date referitor la istoria Comratului găsim și în schița „Comrat” (a autorilor Ion Bazatin, Victor Ladaniuc și Vladimir Nicu), publicată în 2002 în enciclopedia „Localitățile Moldovei” [9]. Tocmai în anul 2008, datorită cercetărilor istoricului Stepan Bulgar a fost publicată o monografie care cuprindea diferite aspecte din trecutul acestei localități [33]. Însă trebuie de menționat că în lucrările monografice sus arătate practic lipsește informația desfășurată referitor la istoria orașului Comrat în perioada interbelică (1918–1940). Aceasta se datorează faptului că în istoriografia sovietică perioada aflării Basarabiei în componența României Mari era considerată ocupație teritorială. Dezvoltarea economică era caracterizată ca un declin. Atunci, când se vorbea despre anii 1918–1940 se atrăgea mai multă atenție la activitatea organizațiilor ilegale bolșevice din localitățile provinciei. Abordarea dată este preluată și în zilele noastre de către unii exponenți a științei istorice din Autonomia Găgăuză. În articolul de față nu punem scopul de a arăta o imagine completă a perioadei române în istoria Comratului, pentru acest de studiu va urma o lucrare monografică. Aici doar o să trasăm câteva aspecte inedite ce țin de dezvoltarea orașului Comrat în anii 1918–1940.

În perioada română, conform decretului nr. 2.465 a regelui Ferdinand I, emis la 25 septembrie 1925, Comratului i-a fost acordat statut de oraș [26, p. 10923, 11110]. Localitatea făcea parte din plasa Comrat a județului Tighina. În acest județ au existat două orașe: Tighina (comună urbană, reședință) și Comrat (comună urbană, nereședință).

Având statut de oraș, Comratul trebuia să aibă propriul său atribut distinctiv – stema. Stema orașului a fost elaborată la București de către Comisia consultativă de heraldică. Se știe că membrii acestei comisii au trimis chestionare autorităților locale și pe baza datelor obținute, au compus o imagine pentru stema orașului. Schița stemei a fost prezentată de către Emanoil Hagi-Mosco, iar pictorul Dionisie Pecurariu a prezentat emblema Comratului în culoare. Astfel, la 20 septembrie 1932 în „Monitorul Oficial al României” a fost publicată decizia conform căreia Comratul a obținut pentru prima dată în istorie propria stemă. Stema, un scut de argint pe care era reprezentat un armăsar roșu. Scutul a fost încoronat de

o coroană murală de argint cu trei turnuri [1, p. 112] (fig. 1).

În perioada interbelică orașul Comrat era dens populat. Date statistice din 1924 indică faptul că aici locuiau 17 196 de persoane [5, p. 245]. Conform „Recensământului general al populației României din 29 decembrie 1930”, în Comrat găsim 12 331 locuitor (6 120 persoane de sex masculin și 6 211 persoane de sex feminin). Conform componenței naționale, populația era repartizată după cum urmează: 7 689 – găgăuzi, 1 828 – români, 1 759 – bulgari, 454 – ruși, 390 – evrei, 108 – țigani (romi), 28 polonezi, 21 greci, 13 – germani, 11 – ucraineni, 4 – armeni, 1 – albanez [32, p. 249]. În contextul dat, menționăm că în acest recensământ găgăuzii au fost identificați pentru prima dată ca etnie separată. Până atunci, în statisticile rusești ei erau considerați bulgari. Interesant este faptul că aceleași surse indică faptul că în perioadă de cercetare în Comrat au locuit 7 cetățeni ai Iugoslaviei și 3 – ai Germaniei. Recensământul populației din 1930 atinge și problema cunoașterii limbii materne. În rezultatele recensământului publicat, limba găgăuză nu a fost evidențiată de administrația română într-o coloană separată. Ea a fost inclusă în categoria „limbile turcă și tătară”. Din datele din această coloană aflăm că 8 506 de persoane au indicat că limba găgăuză este maternă pentru ei, 1 200 de persoane au indicat limba bulgară ca limbă maternă, 1 451 – româna, 693 – rusa, 383 – idiș, 53 – țigăneasca (romani), 9 – greaca, și 7 – poloneza [31, p. 463]. Aceste date arată clar că mulți bulgari, polonezi și români au indicat limba găgăuză ca limbă maternă, ceea ce vorbește despre un proces de asimilare a populației non-găgăuze în Comrat.

Sursele arată că în această perioadă, 67,5% (7 344 persoane) a populației non-române din Comrat au indicat că știu limba română, în timp ce 3 507 de locuitori nu cunoșteau limba de stat [32, p. 496]. O analiză a datelor statistice arată că, în perioada interbelică, populația din Comrat a crescut. Astfel, numărul locuitorilor orașului la 1 iulie 1934 era de 13 097 de oameni, la 1 iulie 1938 – 13 481 persoane iar la 1 iulie 1939 – 13 522 persoane [6, p. 56; 6, p. 148, 154].

Obținând statutul de oraș, autoritățile locale au început să întreprindă măsuri pentru modernizarea Comratului. Aceasta intra în prerogativele primarului și consilierilor comunali. În perioada anilor 1918–1923, funcția de primar o deținea Dmitri Cara (fig. 2). El a participat la încoronarea regelui Ferdinand I al României Mari, care a avut loc la Alba Iulia la 15 octombrie 1922. Portretul lui D. Cara, alături de alți primari, a fost inclus într-un album special dedicat acestei zile [11, p. 216]. În timpul acestuia consiliul comunal avea următoarea componență: Afanasie Tanasiev (președinte), Ilie Topal, Nicolae Vlaicov (membru).

În anii 1923–1925 primar al Comratului a fost ales Anghel Velev, iar notarul (asistent de primar) era Leon Zlatov. În timpul administrației lui Velev și Zlatov Comratul a căpătat statutul de oraș. A urmat Alexei Popov care a condus orașul în anii 1926–1928. În 1929 acest post era ocupat de Mihail Păpăianu. Printre primari se menționează și numele lui Dumitru Căsa, și a ginerelui său Gheorghii Caici. Ultimul a fost cel mai longeviv primar, conducând comuna urbană în anii 1930–1938. În anul 1936 i s-a acordat Ordinul „Coroana României” în grad de Cavaler [30, p. 4; 4, 548; 33, p. 128]. A urmat Vsilie Ganey, iar după ce el și-a dat demisia, interimatul funcției de primar a fost deținut de avocatul Nicolae Călcic (iulie-octombrie 1939) (fig. 3). Ultimul primar până la venirea sovieticilor în 1940 a fost avocatul Trifon Capsamun, adjunctul lui era N. Călcic [8, f. 26].

În timpul aflării la conducerea orașului a primarului A. Popov, Comratul a început să dobândească aspect urban. În primul rând a fost reformată însăși primăria. Serviciile sale au fost împărțite în trei așa-numite comisii: tehnico-financiară, gospodărească și administrativă. De asemenea s-a luat hotărârea pentru înființarea unui abator comunal, dar și procurarea unui cântar centimal pentru piața de comerț. S-a decis construirea unei mici uzine de apă pentru alimentarea orașului. În luna ianuarie 1927, stația de apă deja funcționa. Amenajarea acesteia a costat autorităților 80 mii de lei [16, p. 2; 24, p. 4].

În ianuarie 1927 în ziarul chișinăuian „România Nouă”, a fost publicat un articol în care autorul anonim menționa, că orașul Comrat, este o localitate cu multe naționalități, situată în mijlocul Bugeacului, de aceea, el necesită o atenție deosebită. De asemenea ziaristul sublinia că orașul: „printr-o bună organizare, poate fi un far al consolidării naționale...” [24, p. 4]. Pentru a atinge acest obiectiv, s-a propus organizarea unei școli profesionale, instituțiilor culturale, s-a recomandat, modernizarea aspectului orașului prin pavaj și iluminat stradal, aranjarea sistemelor de canalizare și plantarea copacilor. A fost atrasă atenția asupra necesității înființării parcului public unde s-ar putea organiza activități de divertisment. În acest fel, Comratul trebuia să devină un puternic centru cultural.

Una dintre deciziile cele mai revoluționare din acea vreme era legată de apariția electricității pe străzile și în casele locuitorilor din Comrat. Încă în august 1926 prin ziarul „România Nouă” un comrățean a recomandat autorităților locale până la amenajarea unei uzini electrice, să ilumineze străzile cu lămpi de petrol „Petromax”. La 1 martie 1927 primăria a organizat o licitație publică pentru construcția uzinei electrice în aceasta comuna urbană [30, p. 4].

Amplasarea în oraș a diferitelor instituții de stat ridică importanța Comratului în raza întregului județ Tighina. În decembrie 1926, oficialii locali au decis să înființeze o bancă orașănească, care era sucursala Băncii Basarabiei (a fost guvernată de notarul Platonov și profesorul Major). Menționăm că în oraș deja activa o banca populară de credit și economie „Bugeac”. În 1929 a fost înființată a treia bancă cu denumirea „Funcționarul” [4, p. 549; 19, p. 4]. În același an, a fost ridicată problema creșterii numărului de oficii poștale. La momentul dat, în întregul oraș funcționa numai un singur birou poștal. Au fost pornite discuții publice despre amenajarea unui parc public în centrul orașului, de-a lungul râului Ialpuș.

În noiembrie 1926 Consiliul comunal a decis deschiderea unei școli de meserii, care trebuia să fie amplasată în localul fostei fabrici de spirt.

Din 1 aprilie 1928, în Comrat a început să activeze Judecătoria mixtă. În competența acestei instanțe intrau procesele de natură civilă și penală. Din izvor aflăm că în 1937 postul de judecător îl deținea Vasile Perciun [29, p. 31]. În oraș activau doi notari publici. Al doilea post de notar public a fost înființat la 6 iunie 1925, ca urmare a deciziei ministrului justiției George Mărzescu.

Potrivit datelor pentru anul 1920, în Comrat a fost amplasat „Inspectoratul regiunii XI industriale – Comrat”, care acoperea județele Tighina și Cahul. Aici au activat F. Bragalia (subdirector), Anton Crapișevschi (controlor), Ana Kleinert (impiegată) și M. Comanov (camerist) [25, p. 3911; 27, p. 12480].

În 1928 orașul a devenit reședința „Cercului cooperatist – Comrat”, ceea ce a generat crearea societăților cooperative în localitate [10, p. 4].

În această perioadă, Comratul era cunoscut prin „pepinieră model”, ce cuprindea 57 de hectare de vițe de vie. Pentru comparație vom menționa că în general în România (în 1925) au existat 41 de „pepiniere modele” [12, p. 91].

În august 1926 în legătura cu recolta bună de cereale în Bugeac dar și pentru necesitățile producătorilor agricoli, Camera de Comerț din Chișinău a înființat în Comrat un Obor. El se afla lângă podul „Belâi Svet”. Deja în anul 1938 pentru depozitarea și păstrarea cerealelor, la nivel de stat, a fost pusă problema construirii în oraș a unui siloz de beton (cu capacitatea minimă de 400 vagoane). Menționăm că orașul nu a fost ales întâmplător, aici se afla calea ferată prin care se aduceau produsele agricole din comunele înconjururate. Menționăm că în general Guvernul de la București planifica să construiască în țară o rețea de 80 de silozuri [21, p. 16].

În 1935 în oraș a fost construită o baie comunală. Se știe că pentru terminarea construcției aces-

teia ministerul sănătății român a acordat primăriei Comratului 30 mii de lei [14, p. 4].

În oraș activau ateliere de fotografie a lui Avraam Didgarț, Alexandru Ciolac (el și-a deschis atelierul în 1933) și a lui Andrei Culea-Culev (din 1935).

Gara feroviară juca un rol important în dezvoltarea orașului. De aceea în 1938 s-a pus problema pietruirii șoselei nr. 2 ce lega orașul Comrat cu gara. În acest sens, la 16 noiembrie s-a ținut licitația pentru aprovizionarea cu piatra spartă [28, p. 10244].

În perioada interbelică Comratul a continuat să fie unul dintre centre comerciale principale din sudul Basarabiei. Fiecare luni aici era organizat târgul săptămânal. Bâlcii anuali (târg mare, ținut în zi de sărbători importante însoțit de spectacole și de petreceri) se desfășura la 14 martie. Deja în 1925 în Comrat activau 34 băcănii, 33 cârciumi, 10 magazine de manufactură și câte 3 magazine de galanterie și pielărie, 5 brutării, 7 restaurante, 4 mori, 3 frizerii, 2 cofetării și o farmacie. Exista în Comrat un hotel, proprietarul căruia a fost Nicolai Nored și librăria „Aurora” [2, p. 2296-2297]. Cu toate acestea, administrația din Comrat intervenea în activitatea comercianților cu scopul de a menține ordinea în oraș. Cu acest scop, la 28 iulie 1926 autoritățile locale au decis ca manufacturiștii să nu mai aibă dreptul de a ține în centrul orașului gherete permanente, ci numai în zi de târg (luni) [18, p. 2]. Surse din 1928 menționează existența în oraș a trei fabrici de cărămizi, care aparțineau lui S. Cepurniac, Marcu Constantinoc și Venedict Sarioglu. Tot atunci aici lucra magazinul societății *Bourne & Co* ce comercializa mașini de cusut „Singer” [3, p. 719].

O componentă importantă a oricărui oraș erau străzile și aspectul lor exterior. Sursele din perioada respectivă arată că starea străzilor Comratului era rea (fig. 4). Nici una dintre străzi nu avea șanțuri pentru scurgerea apei. Acest lucru a semnalat în noiembrie anulului 1926 profesorul local Ilie Hagiu în articolul său publicat în ziarul „România Nouă”. El a sugerat primăriei să aloce bani pentru amenajarea canalizării și plantarea salcâmlor pe perimetrul străzilor. În cel mai rău caz, învățătorul propunea autorităților locale să oblige fiecare gospodar să sape un șanț și în fața casei sale, să planteze copaci [20, p. 4]. Potrivit unor surse, până în 1926 străzile din Comrat nu aveau denumiri oficiale. După ce Comratul a primit statutul de oraș, autoritățile locale au decis să le dea nume, ceea ce ar corespunde cu cerințele noului statut. În afară de aceasta, populația Comratului a crescut numeric și era necesar ca ea să fie atașată juridic la o anumită adresă. În acest scop, la 28 iulie 1926, în cadrul ședinței de primărie, s-a decis înființarea unei comisii permanente, care trebuia să se ocupe de atribuirea numelor

străzilor Comratului. Cu toate acestea, s-a subliniat că străzile ar fi trebuit să poarte numele reprezentanților familiei regale, comercianților celebri și să conțină și denumiri cu care populația locală era obișnuită [18, p. 2]. De asemenea a fost luată decizia de a moderniza orașul începând cu stabilirea dimensiunilor străzilor și cu mutarea gheretelor din piață în altă parte.

Comisia permanentă a primăriei și-a îndeplinit misiunea cu succes, străzile Comratului au început să poarte denumiri oficiale. Un număr mare de străzi au fost numite în cinstea persoanelor care erau originari din acești oraș sau care au locuit aici și au contribuit la dezvoltarea lui. Printre aceștia au fost marele proprietar de pământuri Gheorghe Țanco-Câlcic, șef de zemstvă, care a contribuit la construcția școlii pentru fete Maxim Colibaba, primari (aleși încă în perioada țaristă) Constantin Coicio și Gheorghe Caranfil, bibliograful și slavistul Piotr Draganov, preotul Fiodor Zlatov (pe această stradă a fost amplasată școala pentru fete, unde preotul a predat religia), judecătorul magistrat onorific Ivan Ivanov. Exista o stradă numită în cinstea Palaghiei Tarnavschi și o stradă cu denumirea „Vlahilor”. Pe ultima strada au trăit purtătorii familiei Vlah.

Denumirile unor străzi făceau posibil să se înțeleagă ce instituții sociale și publice se aflau pe ele: Gării, Spitalului, Adormirii (Biserica „Adormirii Maicii Domnului”).

O serie de străzi ai Comratului reflectau numele unor personalități istorice din istoria României: Ștefan cel Mare (domnitor al Țării Moldovei), Mihai Viteazul (Domnitor al Țării Românești), Alexandru Ioan Cuza (primul domnitor al Principatelor Unite și al statului național România). Bulevardul principal purta numele domnitorului moldav Dimitrie Cantemir.

A doua după mărime era strada Mihai Viteazul. În prima jumătate a secolului XX această stradă a fost numită „Büük Sokak” (din limba găgăuză se traduce „strada mare”). Aici, ca și în primul caz, au fost situate în principal casele comrătenilor înstăriți, precum și prăvăliile locale. Cele mai multe dintre case de pe această stradă aparțineau evreilor. Ei și-au construit case cu pivniță care ieșea la stradă pentru a vinde vin sau bere.

Unele străzi a Comratului au fost numite în onoarea unor reprezentanți ai culturii românești și ruse: Mihai Eminescu (poet), Ion Creangă (scriitor și memorialist), Vasile Alecsandri (poet și dramaturg), Alexandru Donici (scriitor), Constantin Negruzzi (scriitor), George Coșbuc (poet și critic literar), Alecu Russo (poet și critic literar), Alexandru Xenopol (istoric și filozof), Bogdan Petriceicu Hasdeu (scriitor și istoric), Carmen Silva (pseudonimul literar al reginei Elisabeta din România), Alexandru Bassarab (pictor), Lev Tolstoi (scriitor și gânditor rus).

Au fost străzi ce purtau numele ofițerilor români: generalul Eremia Grigorescu (comandant al Armatei I în Primul război mondial, Ministru de război), generalul Ioan Drăgălina (comandant al Armatei I în timpul Primului război mondial). Participarea României în Primul Război mondial a fost reflectată prin numele străzii „Oituz”. Denumirea străzii trebuia să reamintească lupta armatei românești (cu sprijinul formațiunilor rusești) pe valea Oituzului împotriva germanilor și austro-ungarilor (26 iulie – 9 august 1917). Atunci românii au obținut o victorie strategică. A existat strada „Mărășești”, numită în cinstea victoriei trupelor ruso-române asupra germanilor (6 august – 8 septembrie 1917). Participarea românilor la luptele pentru eliberarea Bulgariei a fost comemorată prin denumirea străzii „Pleven” (trupele ruso-române au asediat Plevna în perioada 8 iulie – 28 noiembrie 1877). Denumirile străzilor purtau și datele însemnate pentru istoria românilor – „24 ianuarie” (Ziua unirii Principatelor Române (Țara Românească și Moldova) în 1859), „3 martie” (ca urmare a semnării de către Imperiul Rus și cel Otoman a Tratatului de Pace la San Stefano în 1878, prin care a fost recunoscută independența României), „27 martie” (Ziua unirii Basarabiei cu România în 1918) și „10 mai” (Ziua independenței sau Ziua Regilor din România [în aceasta zi a anului 1877 a fost proclamată Independența României față de Imperiul Otoman]),

Orașul Comrat a avut și o stradă în cinstea generalului Ivan Inzov, tutorele principal al coloniștilor străini din sudul Rusiei.

Poziția geografică a unor străzi se reflecta prin așa denumiri ca: strada „Ialpugului” (râul Ialpug), „Meșeni” (satul Meșeni) și „Borogănească” (s. Borogani). Anatol Măcriș, originar din acest oraș, notează existența străzii „Borogănească”, care după datele lui a fost locuită de moldoveni. Încă la începutul secolului al XIX-lea, ei au sosit aici din satul Borogani [23, p. 56].

În perioada interbelică în Comrat exista și strada cu denumirea „Belâi Svet”. Cel mai probabil ea a primit numele său de la podul cu același nume. Mai existau străzile „Tătărească”, „Liceul «Dimitrie Cantemir»”, „Comrat Nou”, „Izvorului”, „Plugarilor”, „Viilor”, „Nouă”, „Cărăușilor”, „Lutăriei”, „Cimitirului”, „Garanție”, „Cartierul Viilor”, „Cartierul Gării”, „Comercială”. Stradatele mici au fost numerotate. De exemplu, Elena Jelezova a locuit pe stradela nr. 8, iar Petru Stamatov – pe stradela nr. 10. Așa cum se cuvine unui oraș, aici era piață, numită „Piața Unirii”.

Fața modernă a orașului Comrat a fost susținută și de către liceul real de băieți și liceul de fete. Prin activitatea lor elevii au contribuit la dezvoltarea culturii a orașului. „Studentii” organizau spectacole și baluri,

la care asista populația locală. Așa, de exemplu la 22 august 1926 pe scena din Comrat a fost jucată piesa în trei acte – „Șacalii”. Învățătorul I. Hagiu menționează activitatea elevilor în modul următor: „Laudă se cuvine inimoșilor și pricepuților studenți comrațeni care fac cea mai eficace propagandă cultural-națională” [17, p. 2]. De asemenea în oraș activa un club obștesc, unde se țineau conferințe pur educative. Membri ai clubului au fost intelectualii locali (profesori și preoți). În 1926 și-a deschis ușile Biblioteca, care era situată în casa notarului Platonov [19, p. 4].

Faptul că orașul Comrat la nivel cultural putea concura cu alte orașe din România Mare dovedesc mărturiile unui corespondent al ziarului „România Nouă”, care vizitând orașul în 1926 a subliniat următoarele: „...orașelul Comrat, trăește și astăzi, în sfere culturale și științifice, egale cu acele din multe alte părți ale țării” [22, p. 2].

### Anexe



Fig. 1. Stema orașului Comrat, adoptată de către Comisia consultativă de heraldică la 20 septembrie 1932 (Sursa: Andrieș-Tabac S. Heraldica teritorială a Basarabiei și Transnistriei. Chișinău, 1998, planșa VII, fig. 4)



Fig. 2. Funcționarii și militarii din Comrat în frunte cu primarul Dumitru Cara (pe poză el este arătat stând în picioare și este primul din stângă la dreapta), anul 1922 (Sursa: <https://www.okazii.ro/fotografie-pe-carton-gros-din-comrat-bucovina-datata-1922-militari-a121892820>)



Fig. 3. Primarul Comratului Nicolae Călcic, arestat de sovietici la 31 iulie 1940 (Sursa: Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 3401, inventarul 1, dosarul 9430)



Fig. 4. Strada principală „Dimitrie Cantemir” din orașul Comrat în perioada interbelică (Sursa: Biblioteca Națională a României. Foto nr. 91251\_01)

#### Referințe bibliografice / References

1. Andrieș-Tabac S. Heraldica teritorială a Basarabiei și Transnistriei. Chișinău: Museum, 1998. 156 p.
2. Anuarul României pentru comerț, industrie, meserii și agricultură. București: Rudolf Moisse, S. A., 1925–1926. 2836 p.
3. Anuarul României pentru comerț, industrie, meserii și agricultură. București: Rudolf Moisse, S. A., 1928. 2100 p.
4. Anuarul României pentru comerț și industrie, meserii și agricultură. București: Editura Rudolf Mosse S. A., 1929–1930. 1758 p.
5. Anuarul „Socec” al României Mari. Vol. II. Provincia. București: Editura „Socec & Co.”, 1925–1926. 411 p.
6. Anuarul statistic al României, 1935 și 1936. București: Imprimeria Națională, 1937. 421 p.
7. Anuarul statistic al României, 1939 și 1940. București: Imprimeria Națională, 1940. 762 p.
8. Arhiva Națională a Republicii Moldova. F. 3401, inv. 1, d. 9430.
9. Bazatin I., Ladaniuc V., Nicu V. Comrat. În: Localitățile Moldovei. Vol. IV. Chișinău: Draghiștea, 2002, p. 463-473.
10. Burlea V. Înființare de cercuri cooperatiste din județul Tighina. In: Cultura poporului. București, 1928, 14 octombrie, p. 4.
11. Cartea încoronării. Album comemorativ al încoronării MM. LL. Regele Ferdinand și Regina Maria la Alba Iulia în 2/15 octombrie 1922. Alba Iulia–București: Tipografia Carmen Sylva, 1923. 223 p.
12. Căruntu D. Rolul fermelor și pepinierele statului. In: Calendarul Plugarilor pe anul 1925. București, 1925, p. 85-92.
13. Duminica Iv. „Monografiile” comunelor plasei Comrat, județul Tighina, din 1943 (I). In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XX. Chișinău, 2016, p. 68-78.
14. Edilitare. In: Săptămâna. Chișinău, 1935, 28 iulie, p. 4.
15. Friptu I. Din trecutul orașului Comrat. In: Viața Basarabiei. Anul XI. Chișinău, 1942, nr. 10–11 (octombrie-noiembrie), p. 743-752.
16. Hagiu I. Activitatea noilor edili. In: România Nouă. Chișinău, 1926, 4 august, p. 2.
17. Hagiu I. Comrat. In: România Nouă. Chișinău, 1926, 27 august, p. 2.
18. Hagiu I. De la primărie In: România Nouă. Chișinău, 1926, 11 august, p. 2.
19. Hagiu I. Inițiativă laudabilă. Bibliotecă. In: România Nouă. Chișinău, 1926, 9 decembrie, p. 4.
20. Hagiu I. Pentru edili comunei. In: România Nouă. Chișinău, 1926, 28 noiembrie, p. 4.
21. Jornescu C. Stocajul produselor agricole și problemele finanțării. In: Analele statistice și economice: Revistă lunară, București, 1938, nr. 7–10, iulie-octombrie, p. 7-21.
22. LI. Comrat. In: România Nouă. Chișinău, 1926, 7 iulie, p. 2.
23. Măcriș A. Găgăuzii. București: Paco, 2008. 215 p.
24. Modernizarea orașului. In: România Nouă. Chișinău, 1927, 4 ianuarie, p. 4.
25. Monitorul Oficial al României, nr. 78, 11 iulie 1922. București, 1922, p. 3897-3976.
26. Monitorul Oficial al României, nr. 220, 7 octombrie 1925. București, 1925, p. 10922-11160.
27. Monitorul Oficial al României, nr. 279, 23 martie 1921. București, 1921, p. 12467-12514.
28. Monitorul Oficial al României. Partea 1, nr. 259, 7 noiembrie 1938. București, p. 10217-10252.
29. Monitorul Oficial al României. Partea a 2-a, nr. 160, 15 iulie 1937. București, 1937, p. 7449-7496.
30. Publicațiune. In: România Nouă. Chișinău, 1927, 11 ianuarie, p. 4
31. Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930. Vol. II. Publicat de Sabin Manuilă. București: Editura Institutului Central de Statistica, 1938. 780 p.
32. Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930. Vol. IX. Publicat de Sabin Manuilă. București: Editura Institutului Central de Statistica, 1940. 841 p.
33. Булгар С. С. История города Комрата. Кишинев: Reclama, 2008. 308 с. / Bulgar S. S. Istoriya goroda Komrata. Kishinev: Reclama, 2008. 308 s.
34. Хрекин В. Комрат. Кишинев: Тимпул, 1980. 64 с. / Hrekin V. Komrat. Kishinev: Timpul, 1980. 64 s.

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

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

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

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



Tatiana POTÎNG

## CREDINȚE ȘI SUPERSTIȚII NEGATIVE ASOCIATE STĂRII „DE DAR”

### Rezumat

#### Credințe și superstiții negative asociate stării „de dar”

Majoritatea studiilor autohtone dedicate credințelor și obiceiurilor populare în legătură cu nașterea atestă, pe de o parte, pregnanța sistemului de interdicții pe întreg arealul cultural românesc, pe de alta, un grad înalt de conservare a acestora de-a lungul timpului. În articolul dat se analizează diapazonul precauțiilor și superstițiilor prohibite din perioada preliminară nașterii care își află originea și explicația în statutul special al femeii în starea „de dar”. Pentru a diminua influențele malefice asupra femeii însărcinate, conștiința populară a formulat un adevărat cod comportamental, exprimat în convingerea că o femeie însărcinată nu trebuie să mintă, să blesteme, să fure și să se certe, deoarece toate aceste devieri de la normă pot deveni ulterior defecte ale copilului. O răspândire foarte largă au interdicțiile alimentare și tabuurile de contagiune, dictate de pericolul de contaminare sau transfer al anumitor caracteristici ale alimentelor sau animalelor atinse/lovite/pășite asupra viitorului copil. În concluzie, analiza mecanismelor de funcționare a interdicțiilor legate de sarcină demonstrează că tabuurile respective jalonează limitele dintre sacru și profan și asigură bunul mers al lucrurilor în această fază de maximă instabilitate din viața femeii și a comunității.

**Cuvinte-cheie:** credințe populare negative, tabuuri homeopatice, tabuul de contagiune, prohibiție, sacru și profan.

### Резюме

#### Народные поверья и суеверия, связанные с состоянием «дара»

Большинство автохтонных исследований поверий и народных обычаев, связанных с рождением, свидетельствуют, с одной стороны, о серьезности системы запретов на всем румынском культурном пространстве, с другой стороны, о высокой степени их сохранности во времени. В этой статье анализируется ряд предосторожностей и запретительных суеверий во время беременности, которые обусловлены особым статусом женщины в состоянии «дара». Чтобы уменьшить влияние зла на беременную женщину, народное сознание сформулировало настоящий поведенческий кодекс, выраженный в убеждении, что она не должна лгать, ругаться, воровать и спорить, поскольку все эти отклонения от нормы могут впоследствии стать недостатками ребенка. Очень широкое распространение имеют запреты в области питания и контакта, продиктованные опасностью заражения или передачи определенных характеристик пищи или животных, которых коснулись / ударили / наступили на будуще-

го ребенка. Анализ механизмов функционирования запретов при беременности показывает, что эти табу сужают границы между священным и мирским и обеспечивают благополучный ход вещей на этом этапе максимальной нестабильности в жизни женщины и общества.

**Ключевые слова:** негативные поверья, гомеопатические табу, табу заражения, запрет, сакральное и профанное.

### Summary

#### Folk beliefs and superstitions associated with pregnancy

The majority of autochthonous studies dedicated to popular beliefs and customs about birth reveal, on the one hand, the gravity of the interdiction system throughout the Romanian cultural area, on the other hand, a high degree of their conservation over time. This article analyzes the range of precautions and superstitions that were prohibited in the pre-natal period that originated and explained the special status of the woman in the “gift” state. In order to diminish the evil influence on the pregnant woman, the popular conscience has formulated a true behavioural code expressed in the belief that a pregnant woman should not lie, swear, steal, and argue, since all these deviations from the norm can later become defects of the child. Food prohibitions and contagious taboos have a wide spread. They were dictated by the danger of contamination or transfer of certain characteristics of the food or animals touched / hit / stepped on the future child. In conclusion, the analysis of the functioning mechanisms of pregnancy bans demonstrates that these taboos narrow the boundaries between the sacred and the profane and ensure good things in this phase of maximum instability in the life of the woman and the community.

**Key words:** negative popular beliefs, homeopathic taboos, taboo of contagion, prohibition, sacred and profane.

Este unanim acceptat că schimbările de stare a ființei umane pe parcursul vieții reprezintă momente de maximă turbulență și incertitudine. Obiceiurile și cutumele din cadrul riturilor de trecere au rolul de a diminua dezechilibrele și a proteja individul în fața forțelor malevolente care se declanșează în aceste perioade. Pentru a se evita interferența destabilizatoare dintre sacru și profan, „un întreg set de rituri are drept obiect realizarea acestei stări de separație, care este esențială din moment ce au drept funcție prevenirea amestecurilor și a apropiierilor nedorite, evitarea interferențelor dintre cele două domenii. Ele

nu pot impune decât abstenențe, adică acte negative. Din acest motiv, propunem denumirea de cult negativ pentru sistemul acestor rituri speciale; ele capătă, prin urmare, forma unei interdicții sau, cu un termen curent în etnografie, a unui tabu [7, p. 276].

Valența tabuurilor în cadrul riturilor de trecere, în special a celor legate de naștere, a constituit dintotdeauna un subiect de interes sporit pentru etnologi și antropologi. Arnold van Gennep, în capitolul rezervat acestui moment din viața individului, precizează că „aceste rituri au fost studiate în nenumărate rânduri, fără îndoială fiindcă ele sunt cele mai numeroase și, totodată, cele mai vizibile [10, p. 48]. Etnologul francez listează, totodată, și principalele prohibiții ale perioadei prenatale: „tabuurile alimentare, legate de cheltuieli, precum și cele sexuale” [10, p. 47].

Este de remarcat că J. G. Frazer, unul dintre primii cercetători ai tabuului, a apelat la un exemplu din spațiul românesc pentru a exemplifica forța de obstrucție a legăturilor din vestimentație din timpul nașterii: „La sașii din Transilvania, când o femeie se află în chinurile facerii, i se desfac toate nodurile de pe haine, crezându-se că i se va ușura nașterea; și cu aceeași intenție se deschid în casă toate încuietorile de la uși și lăzi” [9, p. 216].

Studiile și culegerile etnologilor români sunt, de asemenea, o dovadă vie a interesului pentru riturile și credințele negative ce însoțeau nașterea și confirmă pregnanța unui sistem de interdicții pe întreg arealul cultural românesc.

Volumul lui Simeon Florea Marian *Nașterea la români*, publicat la sfârșitul sec. XIX, rămâne până în prezent o carte de referință, în pofida numeroaselor carențe de metodă care i s-au imputat autorului. Expuse în ordine cronologică, datele folclorice prezentate de folcloristul român respectă tiparul lui Arnold van Gennep, riturile preliminare fiind urmate de practici rituale liminare și completate de rituri post-liminare, menite să definitiveze noul statut al individului. Deși nu s-a focusat în mod deliberat pe analiza și explicarea interdicției, Simeon Fl. Marian a descris cu generozitate superstițiile prohibite din timpul sarcinii și a lehoziei precum și sancțiunile care ar urma în cazul încălcării acestor prescripții.

La mai bine de un secol distanță de la acest studiu, Narcisa Știucă, în cartea *În pragul lumii albe*, dedicată, de asemenea, practicilor de la naștere, compară sistemul de superstiții de la nașterea copilului cu o „rețea de protecție constituită din interdicții și prescripții” [18, p. 174].

Cel mai recent studiu asupra obiceiurilor de naștere îi aparține Adinei Hulubaș care zăbovește în mod separat asupra tabuurilor impuse gravidei în satele din Moldova, dedicându-le un subcapitol întreg.

În afară de studiile etnografice tematice, o sursă demnă de luat în seamă în cercetarea sistemului de interdicții o constituie monografiile locale și zonale care oferă o imagine sincronică a riturilor de intrare în lume a copilului. Ar fi de menționat, în acest sens, volumele recente *De la naștere la moarte: rituri domestice și alte comportamente rituale contextualizate din județul Arad și Roșcani, un sat din mileniul III*, care dezvoltă stadiul actual de percepție și aplicare al credințelor prohibite de la naștere în satul românesc.

Și, în fine, trebuie menționate ca surse de importantă valoare, pentru reconstituirea fondului mitic primordial, culegerile de tradiții, credințe și superstiții în care se pune accentul pe latura magico-rituală a credințelor negative, în general, și a celor din cadrul obiceiurilor de la naștere, în special. Un volum mai puțin citat și tirajat, apărut la Buzău, cu un an înaintea cărții Elenei Sevastos, conține *Superstițiile poporului roman (deosebite credințe și obiceiuri)* adunate de George S. Ioneanu. Culegerea cuprinde, așa cum menționează autorul în prefață, un număr mic din „numărul cel mare al credințelor și obiceiurilor poporului român din diferite localități”. Este semnificativ că în primele două capitole dedicate „credințelor și obiceiurilor la femeile însărcinate” și celor de la „nașterea unui copil și la diferite etăți ale lui” se descriu o serie de interdicții valabile până în prezent.

De un real folos în studierea aspectului magico-ritual al subiectului vizat sunt culegerile lui Artur Gorovei *Credințe și superstiții ale poporului român* și Gh. F. Ciușanu *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, apărute aproape concomitent, acum un secol în urmă. Este de remarcat că etnologul român folosește termenul de tabu în anii când noțiunea abia intra în circuitul antropologilor din întreaga lume.

Această paletă diversă de materiale, culegeri și studii etnologice ne oferă posibilitatea unei analize sistemice a ceea ce înseamnă credințe negative, interdicții sau tabuuri în cadrul obiceiurilor românești de la nașterea copiilor.

Primele interdicții se configurează încă în perioada prenatală și țin de legitimitatea momentului concepției copilului, deoarece „în lumea satului, procreația nu se putea face la întâmplare, ci exista un timp bun, timpul când se cuvenea, să fie procreat copilul, pentru a-i asigura normalitatea” [4, p. 22].

Conform tradiției, dacă pruncul a fost conceput într-un timp de interdicție sexuală, „cum sunt sărbătorile mari, vinerile oprite, el venea pe lume cu semnul stigmatului, a anormalității sale, adică se năștea cu coadă sau căiță pe cap. Ca urmare, despre acest

copil se spunea că poate comunica cu morții și că se va transforma în strigoi” [4, p. 22].

Narcisa Știucă, în paralela pe care o face între riturile procreării și cele ale semănatului, atrage atenția asupra interdicției de procreare în stare de ebrietate a bărbatului. „Este interesantă aici, din perspectiva formării unui comportament social moral bazat pe valori exemplare, ideea că starea de ebrietate, necurățenia - ceea ce include, adeseori, o anumită ținută cvasi-ceremonială - ar atrage efecte negative în plan individual, dar și comunitar” [18, p. 40].

În descrierea interdicțiilor în legătură cu sarcina, ar trebui să pornim de la tabuizarea lingvistică a cuvântului „gravidă” în comunitățile tradiționale românești. Pentru a defini starea fiziologică a femeii care se află în așteptarea unui copil, în popor, de obicei, se apelează la eufemisme și metafore, dintre care „a purcede grea” sau „a rămâne îngreunată” sunt cele mai frecvente. De exemplu, S. Fl. Marian, în studiul etnografic menționat, în maniera pudic populară consacrată, a numit sarcina „altă stare”, anexând, totodată, o listă întreagă de expresii și noțiuni eufemistice utilizate în diferite zone folclorice pentru a denumi starea gravidei.

În versiunea lingviștilor, eufemismul (tabuul lingvistic) este „o interdicție de vocabular care duce la înlocuirea unui cuvânt cu altul sau cu o perifrază metaforică ori cu o variantă formală, datorită unor motive mistico-religioase sau de pudoare” [6, p. 318]. Tendința de a evita rostirea cuvântului în mod direct vine din timpuri imemorabile și poate fi argumentată pe două paliere. În primul rând, dintr-un sentiment de frică față de misterul și sacrul creației în care este învăluită sarcina. Pe de altă parte, funcționează tabuul impurului legat de funcțiile sexual-fiziologice ale organismului din care face parte și reproducerea. Lista lui S. Fl. Marian denotă plenar ambele componente ale substratului cultural aflat la originea acestui tabu lingvistic: *grea, îngreunată, îngrecată, înstrăinată, încărcată, împovărată, groasă, în altă stare, neslobodă, în starea darului*. Varietatea analogiilor care stau la baza acestor eufemisme dezvăluie nu doar complexitatea semantică, ci și diversitatea simbolică atribuită acestei stări a femeii de conștiința populară.

Superstițiile negative din timpul sarcinii își află originea și explicația în statutul special al femeii în perioada prenatală despre care se consideră că „fiind congenital impură, este sacră în raport cu toți bărbații adulți și cu toate celelalte femei din clan, exceptând rudele sale apropiate, dacă este gravidă” [10, p. 23]. Starea deosebită, „de dar” a femeii însărcinate a fost descrisă într-o manieră sintetică de Narcisa Știucă ca având „statut bivalent numinos: vulnerabilitate și capacitate de divinație în același timp, fapt dovedit, pe

de o parte, de protecția magică și rituală exercitată, iar pe de altă parte, de recunoașterea lui de către ceilalți membri ai comunității tradiționale [18, p. 96].

Pentru a diminua influențele malefice asupra femeii însărcinate, conștiința populară a formulat un adevărat cod comportamental, exprimat printr-o serie de interdicții conform cărora o femeie însărcinată nu trebuie să mintă, să blesteme și să se certe, deoarece toate aceste devieri de la normă vor deveni ulterior taruri ale copilului.

Acest set de precauții, interdicții și tabuuri sunt menționate/descrise, cu mici variații, în majoritatea culegerilor și studiilor etnologice dedicate acestei perioade din viața femeii. De exemplu, S. Fl. Marian a indicat asupra caracterului imperativ al tabuurilor comportamentale și despre necesitatea respectării lor cu strictețe pe toată durata sarcinii: „Drept aceea, fiecare nevestă caută acum a se feri de toate acelea, care ar putea să-i fie atât ei cât și copilului ce-l poartă orișice scădere sau daună. Și această ferire împreună cu diferite datini și credințe apucate din moși strămoși durează tot timpul de când a simțit că a purces grea și până după naștere, atât în decursul ocupațiilor sale de toate zilele, cât și în timpul mâncării și al băutului, atât în decursul gătirii, preumblării și petrecerii, cât și în cel al odihnei, mai pe scurt, la orișicare ocaziune” [13, p. 10]. Se cere de menționat că unele superstiții în legătură cu primele luni de sarcină sunt de-a dreptul contradictorii. Conform unor credințe sarcina trebuie ascunsă până nu mișcă copilul, pentru a nu alerta forțele malefice sau pentru a nu sfida destinul prin anumite pregătiri prenatale. În contradicție cu aceasta, o altă superstiție prevede că femeia nu trebuie să-și ascundă sarcina, altfel copilul va fi mut.

Statutul învăluit de sacru și mister al gravidei și fătului, precum și frica de necunoscut, au generat apariția tabuurilor homeopatice, care, coroborate la diverse niveluri, formează un scut protector în jurul ființei în formare. În această privință Gh. F. Ciușanu considera că „dacă femeia a rămas grea, însărcinată, trebuie să fie atentă la o sumedenie de opriri superstițioase; altfel viața ori frumusețea viitorului copil sunt în primejdie [3, p. 274]. Cel mai frecvent invocat pericol pentru făt este afectarea integrității corporale, în mod special, prin semne „din născare”. Pentru a îndepărta această primejdie, femeia însărcinată trebuia să evite orice activitate care ar putea provoca nașterea copilului cu însemne native: nu trebuia să sufle în foc, să-și pună floare în păr sau la haină, să privească oameni urâți sau infirmi, pentru a nu naște un copil cu aceleași defecte, etc. Din același motiv gravidei îi era interzis să fure fructe, să le șteargă de rochie, sau să le atingă de burtă. „Dacă totuși din

cauza poftei furau fructe, în Chișineu-Criș gravidele obișnuiau să zică „Doi suntem, doi luăm” [4, p. 26].

Uimirea, angoasa, groaza, orice altă emoție excesivă erau, de asemenea, contraindicate femeii în „altă stare” drept care aceasta „nu avea voie nici să se mire pe ceva urât, ca nu cumva, prin similitudine, pruncul să ia urâciunea [4, p. 26] și nici nu trebuia să „umble în locuri unde ar putea vedea oameni sau lucruri „stră-ordinare” [13, p.10]. Se credea, de asemenea, că dacă spaima a fost provocată de foc, copilul nenăscut putea avea un hemangiom de forma flăcărilor. Tabuul propriu-zis, în acest caz, constă în gestul gravidei de a-și acoperi fața. Aproape toate studiile indică drept soluție protectoare, în această situație, ca femeia să-și amintească de sarcina pe care o poartă. Conștientizarea permanentă a sarcinii ca mijloc de decontaminare pentru cazurile de speriat, duce la ideea că, de fapt, esența ascunsă a acestui tabu constă în inadmisibilitatea uitării de către mamă despre sarcina pe care o poartă, iar „însemnarea” copilului poate fi considerată un soi de sancțiune magică pentru această nepermisă abatere.

Se crede că neatenția sau neglijența mamei pot afecta nu doar dezvoltarea fătului, ci și existența lui ulterioară. Deosebit de răspândite până în prezent sunt interdicțiile profilactice care influențează prin analogie durata vieții copilului. Pentru a nu scurta viața copilului, femeia gravidă nu trebuia să toarcă, să stea pe scări, sau să-și taie părul, toate aceste acțiuni descendente având o bogată încărcătură simbolică relaționată cu trecerea, căderea sau moartea.

Una dintre cauzele frecvente de frică a mamei în așteptarea copilului ținea de pericolul circulației (nașterea copilului cu cordonul ombilical în jurul gâtului) motiv pentru era interzisă trecerea peste anumite obiecte corelate prin formă cu cordonul ombilical (funie, sfoară). „Femeia însărcinată să nu treacă peste funie, că face copilul cu buricul încurcat” [5, p. 234]. „Femeia însărcinată să nu pună vreo legătură după cap ca s-o depeze, că are să facă copilul cu buricul peste cap”. [5, p. 50] Din aceeași cauză femeia nu trebuia să-și înnoade pletele, „Gestul echivalează cu „înnodarea sarcinii”, a copilului, care se încâlcește în burtă și moare” [12, p. 170].

Interdicțiile alimentare din perioada sarcinii sunt dictate de pericolul transferului anumitor caracteristici ale alimentelor asupra copilului. Se crede, astfel, că ingurgitarea hranei care și-a pierdut integritatea poate duce la apariția semnelor din naștere, iar consumul poamelor crude, poate provoca nașterea înainte de termen. Consumul de fructe păstăioase în zi de duminică, poate duce la nașterea unui copil „bolând și tâmp la minte”, de „carne netăiată din frigare” poate provoca „limba prinsă”, a „borșului

umplut în zi de sec”, apariția unui fel de „bubișoare numite focuri” [5, p. 235, 236]. Același principiu al analogiei stă la baza interdicției consumului de pești și melci, „că vor naște copii băloși și mucoși”, a aripilor de la pasăre, „ca să nu facă copilul boala aripilor” [5, p. 235]. Capacitatea imaginărilor colective de a proiecta similitudini este de-a dreptul uluitoare. Astfel, în anumite zone, se credea că gravida „nu trebuie să mănânce carne de capră, pentru a nu se sclinti picioarele copilului, carne de iepure, ca să nu doarmă copilul cu ochii deschiși, sau ciuperce, ca să nu aibă copilul pistrui pe față” [4, p. 26]. Este de remarcat că principiul corespondenței funcționează nu doar în relaționarea cu aspectul animalului, sau a produsului consumat, ci și cu procesul mâncatului, relevat în interdicția de a mânca din polonic, „ca să nu aibă pruncul gura largă” [5, p. 241].

O serie întregă de interdicții alimentare sunt generate de frica sarcinii gemelare despre care Adina Hulubaș consideră că „sugerează o informație culturală arhaică de tipul tabuului, sub învelișul considerentelor pragmatice potrivit cărora e mai dificil să crești doi copii odată” [12, p. 93]. În afară de acest argument practic, numeroase studii antropologice indică asupra unor superstiții negative în raport cu gemenii, considerați a fi înzestrați cu puteri magice [9, p. 141]. Conform altor credințe, în cazul nașterii gemenilor, unul dintre copii era predestinat morții timpurii, argument suplimentar pentru a fi evitată sarcina gemelară și pentru cultivarea unei rețele tabuizante profilactice care constă în principal în interdicția consumului de poame „îngemănate”, a colacilor care s-au lipit în cuptor, ouălor cu două gălbenușuri, etc. (S. Fl. Marian, A. Gorovei, Gh. F. Ciușanu, Ioneanu).

Această precauție sporită în privința nașterii de gemeni ar putea fi cauzată și de frica ancestrală a omului de anomalie. În fond, gemenii, asemeni copiilor cu însemne vizibile pe corp, sau a celor născuți cu căiță, reprezintă o deviere de la normă, de la modelul conținut în incantațiile propițiatoare de la scăldat. Un tip diferit de înrâurire prin comparație este reprezentat de magia prin contagiune, sau tabuul de contact, care se bazează pe principiul transferului anumitor caracteristici ale obiectelor, animalelor atinse/lovite/pășite asupra viitorului copil. Atingerea și proximitatea constituie canale directe de comunicare dintre cele două ființe umane, prin care se produce descărcarea energiilor sacre în sens negativ. Din aceste considerente femeia nu trebuie să calce pe topor, pe foc, pe mușuroaie de cărțițe, nu trebuie să treacă peste o funie, să stea jos pe prag, pe sac, etc.

Unul dintre cele mai des întâlnite tabuuri de contagiune interzicea femeii „în altă stare” contactul

cu animalele impure (câine, pisică, porc). Explicația cea mai frecventă este că pruncul ar putea prelua anumite caracteristici exterioare (pilozitate excesivă, voce lătrată, păr aspru) sau trăsături de caracter asemănătoare cu cele atribuite animalelor în cauză (câinos la inimă, viclean).

Superstițiile din perioada sarcinii includ și interdicția de a oferi/turna apă cuiva, crezându-se că femeia se va chinui mult și nu va reuși să nască, decât după ce va bea din pumnii celui care i-a dat de băut. Cercetătoarea Adina Hulubaș relaționează această interdicție cu imaginarul mitologic legat de circuitul cosmic al elementului primordial: „În plan magic, apa (specifică actului de geneză) a fost descompletată prin gestul vărsării și trebuie recuperată pentru a restabili echilibrul vieții în formare [12, p. 37]. Coroborată cu această interpretare, considerăm valabilă și perspectiva prin care accentul se pune pe gestul în sine de „a da” al femeii însărcinate. Această ipoteză este susținută și de interdicția similară conform căreia „mama îngreunată să nu dea cărbuni aprinși cuiva, că face copilul cu bube pe trup [5 p. 46]. Interdicțiile de a da, sau împrumuta în perioadele de tranziție a timpului cosmic (Ajunul, Paștele) sunt consemnate în mai toate studiile etnologice. Prin analogie, starea tranzitorie a femeii însărcinate impune aceeași interdicție ca formă a risipei, inadmisibilă în starea „de dar”.

Cvasigeneral și imperativ pentru femeia în pân-tecele căreia se dezvoltă o ființă nouă, era tabuul de contagiune cu defuncții și orice ar avea legătură cu moartea. Ca și în cazurile bazate pe principiul transferului de caracteristici ale animalelor, se considera că atingerea mortului ar putea duce la preluarea palorii acestuia, iar apropierea de moarte ar putea fi fatală pentru făt.

Spectrul interdicțiilor din timpul sarcinii se extinde și asupra activității sociale a femeii căreia îi este interzis să participe la evenimentele legate de moarte sau căsătorie. În mod expres femeia gravidă nu are dreptul să cunune sau să boteze pentru că „face legământ pentru copilul ei” nu pentru fini și-l expune astfel pericolului morții pe unul dintre copii (al ei, sau cel botezat).

Statutul special al femeii gravide impune anumite norme restrictive și asupra comunității. În opoziție cu interdicția de „a da” pentru femeia însărcinată, până în prezent este răspândită convingerea că a refuza o femeie însărcinată este un mare păcat: „Dacă o femeie îngreunată pofteste de la cineva vreun fel de mâncare sau băutură și acela nu-i dă, atunci, spun românii din Bucovina, că e păcatul celui ce nu i-a dat. Cu cât e femeia mai pofcioasă, cu atât și păcatul respectivului este mai mare” [13, p. 13]. Consecința

încălării acestui tabu, aparent fără nicio legătură cu fapta, este „că au să-ți roadă șoarecii lucruri din casă”. Mult mai drastică este sancțiunea pentru cei care nu lăsau gravida să treacă înaintea lor. După S. FL Marrian persoana „care a trecut prin fața femeii însărcinate o va purta în spate pe lumea cealaltă” [13, p. 15].

Analizând credințele negative din timpul sarcinii se poate constata că, deși au caracter imperativ, încălcarea celor mai multe dintre aceste tabuuri nu este un păcat. Din această perspectivă ele ar putea fi încadrate în categoria interdicțiilor magice, după Durkheim. Antropologul francez distinge două tipuri de interdicții: religioase și magice, în funcție de consecințe: „Interdicția religioasă implică noțiunea de sacru. Ea provine din respectul pe care obiectul sacru îl inspiră și are drept scop să împiedice nerespectarea sa” [7, p. 277]. Încălcarea acestor interdicții „ar atrage după sine în mod mecanic unele dezordine materiale, considerate ca o sancțiune a actului său și de pe urma cărora vinovatul are a pătimi” [7, p. 276].

Spre deosebire de cele religioase, interdicțiile magice poartă un caracter utilitar pragmatic și „se întemeiază doar pe noțiunea întru totul laică de proprietate” [7, p. 277]. Ignorarea interdicției magice expune persoana la pericole și riscuri, crește vulnerabilitatea ei în fața forțelor malevolente, dar nu constituie o greșeală, căci „nu există păcat magic”. Pornind de la aceste premise, este păcat numai sfidarea stării sacre a femeii, pe când încălcarea prohibițiilor de către gravidă, deși sancționată de forțe magice, nu poate fi considerată un sacrilegiu.

Analiza comparativă diacronică a interdicțiilor în practicile de la naștere dezvoltă nu doar caracterul generalizat al fenomenului tabuului, ci și gradul înalt de conservare al acestor rituri și credințe, pe studiul mecanismelor de funcționare a interdicțiilor din perioada „de dar” demonstrează că tabuurile respective jalonează limitele dintre sacru și profan și asigură bunul mers al lucrurilor în această fază de maximă instabilitate din viața femeii.

#### Referințe bibliografice

1. Bernea E. Sociologie și etnografie românească. Ordinea spirituală. București: Vremea, 2009.
2. Bratu An. Interdicții asociate elementelor primordiale în cadrul ritualurilor românești de naștere și de înmormântare. In: Transilvania, 2015, nr. 9, p. 70-76.
3. Ciușanu Gh. F. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București: Saeculum, 2014.
4. Colta E.-R. De la naștere la moarte: rituri domestice și alte comportamente rituale contextualizate din județul Arad. București: Etnologică, 2015.
5. Credințe și superstiții românești după A. Gorovei și Gh. F. Ciușanu. Ediție de Irina Nicolau și Carmen

- Mihalache. Ed. a III-a. București: Humanitas, 2013.
6. Dobridor Gh. Constantinescu. Dicționar de termeni lingvistici. București: Teora, 1998.
  7. Durkheim E. Formele elementare ale vieții spirituale. Iași: Polirom, 1995.
  8. Eliade M. Sacrul și profanul. București: Humanitas, 1995.
  9. Frazer J. G. Creanga de aur. Vol. II. București: Minerva, 1980.
  10. Gennep A. V. Riturile de trecere. Iași: Polirom, 1996.
  11. Hulubaș A. Credințe și practici magice din ciclul obiceiurilor de naștere cercetate de S Fl. Marian. In: *Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei*. Vol. 7 (20).
  12. Hulubaș A. Obiceiuri de naștere din Moldova: tipologie și corpus de texte. Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2012.
  13. Florea M. S. Nașterea la români. Studiu etnografic. București: Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995.
  14. Mauss M. Eseu despre dar. Iași: Institutul European, 1993.
  15. Roșcani: un sat pentru mileniul III. Deva: Emia, 2000.
  16. Sevastos E. D. O. Literatură populară. Vol. II. București: Minerva, 1990.
  17. Superstițiile poporului roman (deosebite credințe și obiceiuri) adunate de George S. Ioneanu. Buzău: Editura librăriei moderne A. Davidescu, 1888.
  18. Știucă N. În pragul lumii albe. București: Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, 2001.
- Tatiana Potîng** (Chișinău, Republica Moldova).  
Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”.
- Татьяна Потынг (Кишинев, Республика Молдова).  
Доктор филологии, конференциар, Государственный университет им. Дмитрия Кантемира.
- Tatiana Potîng** (Chisinau, Republic of Moldova).  
PhD of Philology, Associate Professor, State University “Dimitrie Cantemir”.
- E-mail:** tat.potyng@gmail.com

Valentin ARAPU

## DIMENSIUNEA ISTORICO-ETNOLOGICĂ A CIOCLILOR ÎN ȚARA MOLDOVEI (SEC. AL XVIII-LEA – ÎNCEPUTUL SEC. AL XIX-LEA)

### Rezumat

#### Dimensiunea istorico-etnologică a cioclilor în Țara Moldovei (sec. al XVIII-lea – începutul sec. al XIX-lea)

În Țara Moldovei cioclii, percepuți la origini ca simpli gropari, au fost asociați în bresle sociale după criteriul etnic. Cu trecerea timpului, cioclii au acumulat cunoștințe și experiență în profilaxia epidemiilor, în special a celor de ciumă. În folclorul medical românesc ciuma este personificată, fiind etichetată cu epitete hidoase. Imaginea cioclilor în sursele istorico-etnologice este una contradictorie, fiind nuanțată funcția lor sanitară, dar și numeroase abuzuri comise pe fundalul epidemiilor de ciumă. Meseria de cioclu și-a lăsat amprenta asupra onomasticii românești din secolele care au urmat.

**Cuvinte-cheie:** ciocli, gropari, ciuma, breaslă, epidemiologie, imagologie.

### Резюме

#### Историко-этнологическая составляющая «чиоклей» в Молдавском княжестве (XVIII – начало XIX в.)

В Молдавском княжестве «чиокли», воспринимавшиеся вначале как гробокопатели, объединялись в социальные цехи по этническому критерию. Со временем они накопили знания и опыт в профилактике эпидемий, в частности чумы. В румынском медицинском фольклоре чума персонифицирована, будучи наделенной неприятными эпитетами. Образ «чиоклей» в историко-этнологических источниках является противоречивым, подчеркивается не только их санитарная функция, но и множество злоупотреблений, совершенных ими на фоне эпидемий чумы. Ремесло «чиоклей» оставило свой отпечаток на румынской ономастике последующих столетий.

Ключевые слова: «чиокли», гробокопатели, чума, цех, эпидемиология, имагология.

### Summary

#### The historical-ethnological dimension of the „cioclii” in the Land of Moldavia (XVIII – beginning of the XIXth century)

In the Land of Moldavia, the „cioclii”, perceived at origins as simple undertakers, were associated in social guilds according to ethnic criteria. Over time, they have accumulated knowledge and experience in the prophylaxis of epidemics, especially of plague. In the Romanian medical folklore, the plague is personified, being labeled with hideous epithets. The image of the „cioclii” in the historical and ethnological sources is contradictory, not only their sanitary function is emphasized, but also their numerous abuses on the time of the plague epidemic. The work of a

„cioclu” has left its mark on the Romanian onomastics of the following centuries.

**Key words:** ciocli, undertakers, plague, guild, epidemiology, imagology.

**Formularea problemei.** Fiecare civilizație în parte are anumite determinante, care reies atât din contextul general al evoluției umane, cât și din trăsăturile specifice, caracterizate de parcursul istoric propriu, de realizările în domeniul culturii, spiritualității și a cunoștințelor științifice, inclusiv în domeniul medicinei. Cunoștințele medicale ale românilor însușă în sine bogatele tradiții ale medicinei populare, având origini geto-dacice [21, *passim*], fundamentate teoretic și practic cu realizările medicinei empirice, răspândite în spațiul românesc prin intermediul medicilor veniți din afară, a „medicilor diplomați, de origine străină” și a lucrărilor de specialitate, răspândite de *doftori* unui „grup restrâns, bine definit social” [37, p. 59-63; 33, p. 11].

În trecutul românilor cioclii<sup>1</sup> au jucat un rol semnificativ în profilaxia, combaterea și înlăturarea consecințelor molimelor, în special a ciumei. Cioclii, fiind percepuți la origini ca simpli gropari, au evoluat pe parcurs din punct de vedere instituțional și profesional: au acumulat în baza propriei experiențe noi practici și cunoștințe în combaterea molimelor; au contribuit la igienizarea și salubritatea orașelor; au diversificat metodele de protecție epidemiologică; au alimentat cu noi episoade folclorul și creația orală a românilor; au avut impact asupra toponimiei și onomasticii românești.

Pe dimensiunea etnologică, cioclii constituiau asociații corporatiste care întruneau membri asociați pe criterii etnice. În Țara Moldovei și-au desfășurat activitatea breasla cioclilor pământeni, breasla cioclilor evrei, cioclii sunt menționați în cadrul comunității armenilor. Această modalitate de asociere a cioclilor în bresle sociale pe criteriul etnic reiese din modul diferit al fiecărei comunități de a-și organiza procesiunea de înmormântare a răposaților, fiind determinante în acest sens ritul, tradițiile și obiceiurile de până, în timpul și după înhumarea defunctului.

În acest studiu vom aborda problema dimensiunii istorico-etnologice a cioclilor în Țara Moldovei, punând accentele necesare pe reflectarea următoarelor aspecte ale problemei: situația epidemiologică;

impactul molimelor de ciumă asupra societății în ansamblu; instituționalizarea cioclilor; rolul cioclilor în combaterea epidemiilor de ciumă. O componentă aparte ține de rolul și imaginea cioclilor pe timp de ciumă, care din punct de vedere imagologic este diametral opusă imaginii cioclilor în perioada anilor liniștiți, feriți de molimă.

**Ciuma.** Un flagel care a bântuit spațiul românesc a fost ciuma<sup>2</sup>. În secolul al XVIII-lea, epidemiile de ciumă au prezentat un pericol aproape permanent pentru sănătatea și viața locuitorilor. În Transilvania au fost înregistrate epidemii de ciumă în anii 1709–1710, 1712, 1717–1720, 1737–1739, 1740–1743. Consecințele epidemiilor enumerate au fost deosebit de grave, pricinuind circa 350000 de decese [37, p. 59-60]. În Țara Moldovei epidemiile de ciumă au variat în intensitatea lor în anii 1735, 1755, 1758–1761, 1763, 1770, 1771, 1784 [18, p. 35; 45, p. 140]. Flage-lul ciumei nu recunoștea hotarele statelor, bântuind Muntenia (1783–1785, 1792, 1794–1795, 1813–1814 („Ciuma lui Caragea")), Polonia (1756, 1764, 1768–70), Constantinopolul (în 1751, 1756, 1759, 1783–1785), Moscova (1771) [45, p. 90-125; 48, p. 3].

Conform evaluărilor cercetătorului D. Ciurea, a doua jumătate a sec. al XVIII-lea a fost marcată de șapte ani de „pestă și holeră”(14%) [17, p. 146]. Anii bântuiți de ciumă au fost sistematizați de către Pompei Gh. Samarian, astfel, conform datelor oferite, 15 ani (30%) din 50 au fost marcați de diferite forme de pestă: cu localizare regională, pe țară și ca o extensiune europeană [45, p. 88-238]. Ciuma era mai devastatoare decât cutremurele de pământ, lăsând în urma sa sate și orașe depopulate [34, p. 54].

Războaiele ruso-otomane purtate în mare parte pe teritoriul Țării Moldovei, în afară de pierderile umane și materiale, au contribuit și la răspândirea bolilor și epidemiilor, fapt explicat în mare parte prin condițiile anti-sanitare din rândurile armatei ruse, asistența medicală precară și decadența morală care ducea după sine la depravarea fizică a militarilor. Epidemia de ciumă a bântuit în Țara Moldovei în timpul războiului ruso-turc din anii 1769–1774 [18, p. 36]. Ciuma a fost adusă la Galați „de corăbii turcești venite de la Constantinopol”. Este semnificativ că într-un alt centru portuar – Brăila, localnicii numeau *Ciuma* „boala Turcilor”, percepția dată fiind alimentată de constatarea că după plecarea otomanilor nu au fost semnalate epidemii de ciumă.

După ocuparea Galaților de armata rusă, moli-ma a fost adusă de soldații ruși la Iași [1, p. 121; 39, p. 319]. Către luna mai a anului 1770 ciuma făcea ravagii în Iași, „cioclii duceau morții la cimitirul de vite, dar majoritatea sunt îngropați chiar prin case”, profilaxia se limita doar la arderea gunoaielor. Local-

nicii administrau teriacul venețian<sup>3</sup>, pe care-l credeau tămăduitor. Totuși „au murit jumătate din locuitori și jumătate din soldați” [45, p. 108; 13, p. 161]. În această situație, de-a drept catastrofală, medicul de origine finlandeză Gustav Orraeus a propus pe lângă măsurile de profilaxie generală – izolarea bolnavilor și a celor suspectați de boală, scoaterea trupelor ruse din oraș, arderea sau îngroparea obiectelor și hainelor ciumaților, folosirea oțetului și a alimentelor proaspete – să se oprească adunările de oameni și comerțul în oraș [45, p. 108]. La 20 ianuarie 1771 într-un raport a lui Val-croisant se menționa că „în Valahia și în Moldova n-a mai rămas nimic, chiar rușii sunt nevoiți să-și aducă proviziile din Polonia [24, p. 830]. Medicul german Johann Martin Minderer afirma că epidemia poate fi combătută cu apă gudronată [13, p. 162].

În august 1793 a fost vehiculată informația despre apariția unui focar de ciumă în Vaslui, „unde ar fi fost câțiva morți mai mult ca de obicei; deși s-au luat măsuri în această privință”. Domnul țării afirma că de fapt este o păcăleală cu scopul de ai pune pe fugă pe cei ce strâng birurile, „căci după mărturisirea tuturor prea sunt fără milă” [3, p. 27].

O epidemie de ciumă, poate și mai dezastruoasă, a izbucnit în anul 1795 în casa unui negustor grec din Iași pe nume Cumbati (*Kumbati*), de la care a și fost numită „ciuma lui Cumbati” „care a secerat mult norod” [45, p. 197; 25, p. 296].

Medicul Andreas Wolf descria orașul Iași din punctul de vedere al unui profesionist în domeniu: mulțimea șanțurilor care împânzesc orașul nu sunt curățate, „acestea se împlu cu tot felul de murdării”, pe ulițe și în șanțuri putrezesc „hoituri de cai căzuți, de câni, de pisici, de păsări”, pește alterat. „Din aceste puncte de vedere, Iașii pot fi considerați ca un ade-vărat cuib al ciumei; se găsesc aici cu prisosință toate condițiile care dau naștere stărilor febrile și constitu-ie amorsa celor mai urăcioase și rebele maladii care bântuie printre oameni [19, p. 286-291; 5, p. 279-280].

**Răspândirea ciumei.** Ciuma se răspândea rapid prin intermediul persoanelor contaminate, a șobolanilor negri<sup>4</sup> și pe calea comerțului prin schimburile de mărfuri, produse și monede parvenite din zonele infectate de molimă. Monedele, aflate în schimburile comerciale interne și externe, prezentau anumite pericole pentru utilizatori. Este vorba de contaminarea cu diferite boli, transmise prin atingerea monedelor. Metoda de profilaxie a monedelor, venită din Occident, prevedea prelucrarea lor cu oțet [45, p. 178]. În unele regiuni ale spațiului românesc se credea că „Ciuma are măsele în chip de bani”, astfel de măsele se găseau la săparea comorilor, acești bani erau periculoși „fiind primejdie de Ciumă” [39, p. 319].



Circulația monetară, de rând cu comercializarea lănurilor, ar fi putut contribui esențial în anul 1770 la răspândirea epidemiei de ciumă din Țara Moldovei în Polonia și mai departe în Moscova [45, p. 101]. În anul 1770, în toiul unei epidemii de ciumă, negustorii evrei au cumpărat „cu prețuri mici la Iași, la Șozimo, și alte țări infectate, diferite obiecte provenind de la familii de bogătași, morți de ciumă, și li-au revândut în Polonia”, contribuind astfel la o răspândire și mai mare a acestui flagel. Dar s-au întâmplat și cazuri inverse, astfel la finele iernii din anul 1770 un milițian venit din Galați (unde era ciumă) la Iași, i-a vândut un cojoc turcesc unui evreu, în consecință „evreul și doi copii au murit de ciumă”, iar hoții au prădat casa evreului, răspândind astfel ciuma în oraș. Epidemia în cauză a fost stinsă abia în vara anului 1772 [2, p. 30-33; 3, p. 26].

La 23 ianuarie 1785 trimisul austriac Merkelius relatea în raportul său următoarele: „la 17 înspre seară, lângă Slobozia, am găsit o casă arsă; din informații am aflat că s-ar fi întâmplat următoarele: se pare că un pescar din Baltă, din satul Dudești, de unde vine toată bănuiala de ciumă, a tras într-o noapte, cu un car plin de pește, aici la cârciumă, pentru că se simțea rău, iar noaptea i-a fost și mai rău. Peste noapte, cârciumarul care era țigan, a furat de la pescar câțiva pești frumoși și 10 lei din pungă” [45, p. 125]. A doua zi pescarul a plecat în direcția satului Perieți, decedând la o 4-6 ore depărtare de cârciumă. „Țiganul unde a înnoptat pescarul, după câțiva timp s-a bolnăvit și el de ciumă, împreună cu toți oamenii lui, și n-a scăpat decât femeia lui, care i-a îngropat pe toți, iar cârciuma a fost arsă cu toate lucrurile” [45, p. 126].

**Ciuma în folclor.** Românii asociau Ciuma cu „o femeie îmbrăcată în alb” [39, p. 318-319] sau cu „o femeie ce îmblă cu capul gol și cu mici codițe” [49, p. 102]. În Bucovina oamenii credeau că Ciuma are „un chip îngrozitor”, are „cap ca de om, coarne ca de bou și coadă ca de șarpe”, în vârful cozii are un ghimpe cu care înghimpă oamenii, contaminându-i cu ciumă. Aromânii din Macedonia numesc *Ciuma* „Pușcle”, asociind-o cu „o babă urâtă, de-ți vine să-ți ei lumea în cap” [39, p. 319]. Personificarea ciumei la ruși, lituanieni, în Saxonia și Bretania este legată de chipul unei femei sau fecioare îmbrăcate în alb. Ungurii, sârbii și bulgarii își imaginau ciuma în chip de femeie bătrână, babă urâtă, îmbrăcată în haine sau zdrențe negre [8, p. 163].

Ciuma avea și o denumire masculină sub forma de *Cium* sau *Ciuman* [39, p. 323]. Întâlnirea dintre voinicul Vâlcu cu Ciuma este reflectată în creația populară: „Când la jumătat' de cale,/ Iată și Ciumu'n cărare!/- Bună ziua, Vâlcule!/- Mulțumescu-ți *Ciumule*,/ - Ce cați *Ciumule* pe-aici?/- Cat voinici de

sama ta,/ Ca să le scurtez viața;/ Și-s trimis de Dumnezeu,/ Ca să ieau și bun și rău,/ Să ieau și sufletul tău!”. Voinicul i-a propus *Ciumului* galbeni, podoa-be, calul și armele, dar *Ciumul* nu l-a cruțat, luându-i sufletul [39, p. 326].

**Medicina populară.** În percepția populară ciuma putea fi stăpânită de către Sf. Haralambie, a cărui zi se pomenește la 10 februarie<sup>5</sup>. În tradiția creștină Sf. Haralambie s-a vindecat de ciumă, astfel credințioșii îi atribuiău remediul vindecării de molimă. O legendă din Bucovina relevă că Sf. Haralambie s-a întâlnit cu ciuma „care umbla pe pământ și aducea foarte multă stricăciune în omenire”. A urmat o confruntare, Sf. Haralambie reușind să imobilizeze ciuma, legând-o „cu un lanț greu de fier”, iar atunci „când oamenii nu serbează ziua lui, o sloboade pe pământ”. Această tradiție este reflectată în iconografie, unde Sf. Haralambie este reprezentat ținând ciuma în lanț și călcând-o în picioare [8, p.170; 39, p. 320].

Frecvența epidemiilor de ciumă a condiționat „nașterea unor monștri în mentalitatea populară”. Boala devine subiect al descântecelor (formă arhaică a incantațiilor magice) în care este invocat rolul sfinților, al lui Dumnezeu în prevenirea și tratarea bolnavilor [31, p. 79]. În descântece ciuma este înfometată după inimile oamenilor [14, p. 220]. Ciuma este însoțită de forțe supranaturale, ea bântuie „imaginea colectivă” prin chipul său al „morții și obrazul schimonosit al suferinței”, fiind învinsă „doar de lecurile băbești și de descântece”, de forța moaștelor care „Întrec de multe ori doftoriile în privința proprietăților curative” [52, p. 395-396].

În Țara Moldovei epidemiile au condiționat apariția primelor „forme de asistență sanitară, organizate pe lângă mănăstiri, în așa numitele bolnițe”. Pentru ciumați în anul 1734 a fost organizat un lazaret la Măgura Iașilor (Schitul Tărăță). Cele mai cunoscute bolnițe erau la „Sf. Spiridon”, la mănăstirile Golia și Neamț (se acorda asistență bolnavilor psihici) [33, p. 11-12]. La origini primele forme de asistență sanitară, acordate nevoiașilor pe lângă mănăstiri, s-au bazat pe medicina populară.

**Instituționalizarea ciocliilor: breasla ciocliilor pământeni.** O imagine comună a diferitelor epidemii de ciumă o constituie prezența ciocliilor, care cutreieră străzile pentru a aduna cadavrele și a le duce la locurile stabilite pentru îngropăciune. În Țara Moldovei, în anul 1676 a fost înființată breasla ciocliilor care activa pe lângă mănăstirea Trisfetite din Iași. Breasla ciocliilor avea menirea să îngroape ciumații [14, p. 93].

În 1676 bisericele Sf. Ioan Botezătorul și Trei Ierarhi din Iași împărțeau starostia ciocliilor din Târgul

de Sus. În partea veche a Iașilor, starostia cioclilor era atribuită bisericilor Ioan Zlataust și Sf. Precista (Talpalari). Mănăstirea Golia constituia linia de reper dintre cele două starostii [32, p. 3]. În așezământul lui Dosoftei, arhiepiscop și mitropolit al Sucevei și al Moldovei, se specifica că „această breaslă a cioclilor nu este ca alte bresle, ci acești nevoitori ciocli sunt volnici holtei, preînsurați și breaslă foarte de treabă, pentru îngroparea morților, a săracilor și a streinilor acelora ce mor aici, în târg în Iași, pre ulițe și pe supt garduri, prin gunoaie, pre toți îi strâng și grijesc și-i îngroapă precum să cade. Singuri cu mâinile sale ridică patul îngăduitori și dintr-al său prilej cheltuiesc să acopere oasele cu pânză și plătesc preoților astrucă, gropile cu mâinile sale le sapă. Așijderea și trupurile celor pieriți, carele pier aici în târg în Iași, la locul cel de pierzare, pentru vina sa, cu porunca domnului, trupurile acestora 2 zile străjuiesc și a treia zi îi îngroapă” [10, p. 413-417; 32, p. 3].

În Țara Moldovei cioclii erau percepuți drept „niște oameni ce sântu Bisericești”, respectiv breslele cioclilor erau fondate la inițiativa slujitorilor bisericești. Ca regulă, propunerea de fondare a unei bresle de ciocli către domnie venea din partea episcopului sau mitropolitului. După examinarea demersului „Domnul convingându-se de dreptatea cauzei, dădea cuvenita încuviințare” [40, p. 282]. Era desemnat mai întâi starostele care la rândul său urma „să strângă numărul cuviincios de breslași”. La 25 septembrie 1755 domnul Matei Ghica a poruncit să fie fondată breasla cioclilor în orașul Botoșani. Motivele care l-au determinat pe domn au fost invocate de mitropolitul Iacov. Astfel, Botoșaniul se dezvolta extensiv, creștea numărul populației în baza pământurilor și a celor străini. Breasla cioclilor urma a fi organizată „pentru îngroparea străinilor și a celor săraci” [40, p. 282].

În Țara Românească cioclii erau „organizați într-o polcovnicie”, primind lefuri „din iraturile [veniturile] spitalelor mari”. În 1795 vel polcovnicul de ciocli în București avea în subordine 40 de ciocli, „toți purtând haine și semne distincte, pentru a fi identificați” [52, p. 455-456].

În anul 1761 mănăstirea Hlincea din Măgura Iașului a fost destinată căutării ciumaților, în același scop rușii au întrebuițat mănăstirea Sfântul Spiridon din Iași în anul 1770 [3, p. 26].

În anul 1774 în Iași erau atestați 41 de ciocli, desfășurându-și activitatea în mahalalele urbei: „Lupul sahidăcar” (mahalaua Rosască), „Paraschiv sahidăcar” (Podul Vechi), Nicolae Childescu (mahalaua Feredeile), Sandu, făclier (Broșteni), „Gheorghii cioclu” (Bivolării), Chiriac, fratele lui Ion Papăjâmnă (Muntenimea de Sus)<sup>6</sup> [23, p. 364-399]. Breasla

cioclilor din Botoșani includea 20 de membri. În 1793 în târgul Chișinău erau 20 de ciocli „rânduiți prin hrisov gospod” și subordonați episcopiei Hușilor [9, p. 72-73]. La 11 septembrie 1793 Protopopul ținutului Orhei Teodor solicita domnului Moldovei Constantin Suțu să dispună ca în târgul Orhei să fie numiți 6 ciocli pentru a îngropa străinii și târgoveții [9, p. 73-74]. La începutul secolului al XIX-lea bresle ai cioclilor erau atestate în Roman, Târgu Frumos, Focșani, Chișinău, Bălți, Telenești. În 1812 în Basarabia a bântuit ciuma, în Chișinău fiind înregistrați 51 de ciocli [49, p. 170]. La 1814 în Târgul Telenești din ținutul Orhei erau 8 ciocli, dar în anumite circumstanțe puteau fi numiți 12 ciocli [29, p. 254.]. În 1827 în Basarabia erau atestați 127 de ciocli: 51 în Chișinău, 12 în Bălți, câte 8 ciocli în Hotin, Otaci, Orhei, Bender, Akkerman, Ismail, Chilia [50, p. 171].

Societatea cioclilor făcea parte din breslele sociale. În breslele cioclilor puteau intra numai bărbați neînsurați, „feciori holtei”. Dacă un cioclu se însura, atunci la expirarea unui an din data însurătoarei el urma să părăsească breasla cioclilor [40, p. 134]. În breasla cioclilor din Botoșani erau admiși bărbați holtei, selectați din „orașenii casnici”. Cioclii în frunte cu starostele lor se bucurau de multiple privilegii și facilități: erau scutiți de bir, „de podvozi, de căi de olac, de fân domnescu, de salahori, de tot lucrul domnescu”, de toate dăjdiile și angăriile; în nici un fel cioclii „să nu fie supărați sau călcați”; nimeni în afară de Mitropolie nu avea dreptul să-i judece pe ciocli, excepție făcând cazurile de omor sau furt, judecate de divanul domnesc. Slujba cioclilor consta în îngroparea oaselor „oamenilor celor prăstăviți”: orașeni autohtoni, străini, săraci și „periți” care până acum ședeau morți „cu săptămânile de să împuștia neavându cine îngropa oasele lor” [40, p. 283].

Slujba cioclilor era destul de anevoioasă, mai ales în acele vremuri de ciumă, holeră sau de alte boli care bântuia Țara Moldovei. Pe timp de ciumă au fost semnalate cazuri de îmbolnăvire, finalizate cu supraviețuirea și imunizarea persoanei față de purtătorii molimei. Cioclii umblau din casă în casă, izolând pe cei bolnavi, îngropând pe cei morți și dând foc lucrurilor de care se servise bolnavul. Ei însoțeau morții „cu făclia și cu lumini și singuri trebuiau să ridice patul cu oasele și să le ducă pân la sfânta biserică, întru slava lui Dumnezeu și lauda norodului omenescu pravoslavnic și pentru ertarea pacatelor celui prăstăvit.” Aceste obligații le aveau și față de săraci și față de cei bogăți, precum și față de străini. Nu aveau însă nici o obligație față de „cei din afară de oraș”, precum nu erau îndatorați să îngroape țiganii [40, p. 288].

Mortalitatea cea mare, cauzată de epidemiile de ciumă, a făcut ca breasla cioclilor să treacă dincolo

de atribuțiile lor pur creștinești și treptat, au început să îndeplinească și rolul de îngrijitori ai bolnavilor. În anul 1752, domnitorul Grigore Ghica, cu prilejul întemeierii spitalului Pantelimon, în hrisovul-testament prin care orânduiește serviciul spitalului de ciumați Sf. Visarion, face din acești ciocli adevărați agenți de întrebuițat la descoperirea ciumaților, ridicarea și dezinfectarea caselor infectate, făcând din ei un fel de agenți de poliție sanitară. Mai apoi cu prilejul epidemiilor mari de ciumă care au bântuit la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, cioclii se recrutau dintre foștii bolnavi, care scăpase de la moarte sau dintre oamenii care nu mai aveau nimic comun cu sentimentele credinței creștine; din această cauză au reușit să-și creeze o faimă de groază, cu totul departe de faima breslei de ciocli de la începutul apariției lor [46, p. 42-43]. Munca lor era răsplătită, la vreme de năpastă luau ce vroiau din casa celui ce îl îngropau, dar de un salariu nici nu era vorba. Cu toate acestea, cioclii și starostele lor, aveau o stare materială decentă: Lupașco Covrig, starostele cioclilor din Iași, făcându-și testamentul, la 25 august 1773, în fața a trei preoți, arăta ca avere „500 lei bani gata.., 136 stupi, 5 vaci fătătoare, 4 boi tineri, 1 casă cu pivniță din piatră, 1 moșie anume Tatomireștii la ținutul Vasluiului și 1 dugheană din vale cu beciuri de piatră, cu dugheni”. La 1775, cincisprezece ciocli și calfe de ciocli erau proprietari în ulițele cele mai principale ale Iașului de atunci [40, p. 290].

După anexarea Basarabiei de către Imperiul Rus (1812) cioclii locali au fost incluși în categoria clerului. Cioclii „participau la ceremonialul de înmormântare, primeau daruri alături de reprezentanții clerului; în cadrul ceremonialului de iertăciune cu decedatul erau situați pe o treaptă mai înaltă chiar față de oamenii de seamă, ceea ce confirmă statutul lor social deosebit în cadrul ierarhiei clerului” [50, p. 177].

**Breasla cioclilor evrei.** În „Catastihul cioclilor jidovi din Telenești, Orhei (1794)” este invocat un exemplu al unui înțelept evreu care remarcă că a fost cioclu „și asta e binefacere fără răsplată”. Evreii au luat exemplul de la „animale și păsările cerului” care i-au „deșteptat” deoarece „când a ucis Cain pe Abel, fratele său, nu știa ce să facă cu corpul neînsuflețit, până ce Dumnezeu a făcut ca între două păsări una să fie omorâtă după care i-a făcut o groapă și a îngropat-o” [40, p. 561].

Catastihul breslei cioclilor evrei din Telenești a fost expus de către „David fiul decedatului rabin Ihil Mihel. În testamentul rabinului Iehuda Piosul (Hasid) se prevede că „n-are voie un străin [de altă credință] să vadă mortul în mormânt” [40, p. 567].

Breasla cioclilor evrei era o organizație corporatistă, membrii căreia „trebuie să fie buni unul față

de altul”, iar „locuința lor să nu fie frecventată de oameni nedoriți”. Climatul psihologic pe interiorul breslei urma să fie unul prielnic, armonios, astfel „dacă doi dintre ei vor fi certați, trebuie îndată să se împacă”, „întotdeauna să fie o uniune strânsă” [40, p. 562]. Președintele societății indica cioclilor locul înhumării. Președintele avea două voturi, făcea lumânări pentru toți membrii. Spălarea mortului era începută de președinte, apoi continuată de ceilalți. Dacă un cioclu greșea ceva la procesiunea de pregătire a mortului, plătea amendă 15 parale. Uneltele de înmormântare erau păstrate în sinagogă. Membrii breslei aveau și vestimentație specifică, astfel cel care nu-și punea haina când venea în societate, plătea 10 parale amendă. La ospățul dedicat alegerii anuale a președintelui breslei, cioclii erau obligați să stea în picioare, să scoată hainele celor veniți, să toarne „apă ca să se spele”, să toarne vin, după ce vor mânca toți, se așezau la masă și cioclii. La finalizarea procedurii, cioclii „vor strânge voturile și tot ce li se va spune să le fie pe limbă” [40, p. 563-564].

**Cioclii armeni.** Meseriașii din coloniile armenice se uneau în bresle numite „fraternități” sau „prasadave” și confecționau în special obiecte de lux, spade, coifuri, buzdugane, zale de luptă, țesături, sticlă, cărămizi, băuturi alcoolice, săpun, lumânări, salamuri [4, p. 41]. Asociațiile profesionale ale armenilor activau în baza unor regulamente speciale, care erau confirmate de organele de autoconducere ale comunităților armenice. În regulamente erau prevăzute obligațiile fiecărui asociat, erau incluse clauze legate de decesul unui membru al corporației. Armenii din Rașcov erau obligați să participe la procesiunile religioase, să asiste cu lumânările proprii la înmormântări. Aceeași procedură era răspândită la armenii din toată Podolia, Transcaucazia și Novo-Nahicevani. Armenii din Suceava organizau funeraliile răposaților indiferent de starea materială a celor din urmă, minorii erau obligați să sape groapa și să asiste la întreaga procesiune. În orașul Roman erau atestați ciocli armeni, făcând parte din categoriile modeste ale populației [44, p. 32; 4, p. 41]. În 1824 arhiepiscopul armenilor din Basarabia Grigore Zaharean solicita acordarea unor privilegii, implicit scutirea de dări a cioclilor de pe lângă bisericile armenice: 7 ciocli în Chișinău, câte patru ciocli în Orhei și Ismail și doi ciocli în Hotin. Ierarhul armean remarcă că cioclii „În pofida sărăciei, până în prezent achită toate dările, ca și ceilalți locuitori” [50, p. 170-171].

**Interferențe imagologice: cioclii pe fundalul ciumei.** Apariția cioclilor era întotdeauna așteptată cu groază pentru că fiecare din cei ce mai supraviețuiau încă conștientizau faptul că mâine s-ar putea

ca el să devină cel transportat de către ei, pentru a fi aruncat ca un hoit la marginea așezării din care făcuse parte. Cioclii rămâneau pe durata epidemiei în afara orașului, ei neavând voie să intre în contact cu nimeni, nici măcar cu membrii familiei [14, p. 148-149].

În anul 1795, când s-a dezlănțuit „ciuma lui Cumbati”, cioclii, sub pretextul efectuării activităților de profilaxie a caselor contaminate, furau tot, după care dădeau foc locuințelor, distrugând astfel și numeroase documente și acte gestionare de importanță majoră pentru copiii rămași în viață. Dispariția documentelor de proprietate, hrisoave, acte de danie și moștenire i-a impus pe mulți copii ai părinților auți, decedați de ciumă, să devină slujitori la alte case boierești [25, p. 296; 45, p. 61]. De altfel, situații similare au fost constatate și în țările occidentale. Ciuma dezlănțuită în Marsilia în anul 1720<sup>7</sup> „a lăsat peste 1400 de orfani, printre care erau unii, care puteau să aibă averi mari”, dar și-au pierdut actele care ar fi putut să le confirme identitatea și dreptul de proprietate. Epidemia de ciumă din Genova (1656) a lăsat orfani și fără avere circa 300 de copii născuți din părinți bogați [45, p. 198].

Pe dimensiunea imagologică există un contrast în modul de raportare a cioclilor la Biserică și religie. Cioclii purtau haine negre, își făceau „meseria cu conștiinciozitate”, după îngroparea răposatului, își făceau „cu smerenie o cruce” [12, p. 1]. Fiind oameni bisericești, evlavioși, cioclii rezistă în fața ciumei care lovește în cei care tănuiesc păcate de moarte. În percepția românilor, a bulgarilor, Dumnezeu trimite bolile, inclusiv ciuma, în acele locuri „unde sunt mulți păcătoși și nelegiuți, ca să-i pedepsească în chipul acesta îngrozitor”, dându-i și un catastih cu lista celor care urmează a fi răpuși [8, p. 163-164; 31, p. 77].

Activitatea cioclilor era strâns legată de igienizare și salubritate în orașe. În folclorul medical ciuma nu lovește în localitățile unde este păstrată curățenia. Ciuma este prezentată drept ființa căreia îi place mult curățenia, astfel vesela trebuie neapărat spălată, în caz contrar va fi otrăvită de ciumă. De teama ciumei, gospodarii fac curățenie în curte, casă și pivniță, curățând coșarele, se feresc să fure și să mintă, „bărbatul nu umblă după femeie în vreme când colindă Ciuma” [8, p. 164].

Cioclii aveau o ocupație „cu deloc de invidiată” [32, p. 3]. Aducerea răposatului la groapă de către ciocli este sortită celor săraci, „În cazul cărora anonimitatea vieții se transformă și în anonimitatea morții”, în interiorul bisericii conta poziția socială a răposatilor, cei bogați erau plasați „mai aproape de altar, de moaște sau de icoane” [51, p. 206]. Ciu-

ma nu ținea cont de statutul social al omului. În anul 1735, pe timpul celei de-a doua domnii a lui Grigore Ghica în Moldova, „s-a abătut peste țară o cumplită epidemie”, „făcând să pătimizească întreg norodul ca de ciuma primejditoare de moarte”, a fost răpus de molimă un fiu de-al domnitorului [25, p. 250].

Cioclii nu se bucurau de o imagine bună în societate, fiind determinantă în acest sens activitatea lor tănuită de oameni, modul retras de viață, veșmintele de culoare neagră, organizarea procesiunii de înmormântare. De fapt, fobiile oamenilor față de moarte, alimentau stereotipurile hidoase despre ciocli. Totodată, în perioadele de criză, când băntuia ciuma, cioclii deveneau cvasi importanți pentru societate, pentru supraviețuirea locuitorilor neafecțați de molimă. În timpul epidemiei cioclii nu erau percepuți ca simpli gropari, dar ca persoane care aveau „praxis” în recunoașterea și descoperirea cazurilor de boli contagioase [52, p. 455]. Chiar dacă unii ciocli făceau parte din categoria foștilor infectați de ciumă care au supraviețuit, căpătând astfel imunitate, totuși majoritatea dintre ei își riscau viața, intrând în casele ciumaților și efectuând operațiunile necesare de ordin sanitar și epidemiologic. În acest sens cioclii se manifestau în calitatea lor de sanitari ai centrelor urbane.

Imaginea negativă a cioclilor persistă în operele literare. Fiind vizată prima jumătate a secolului al XIX-lea, în care *ciuma, malefica plagă*, era asociată cu *buba neagră*, creatoare a *Drumului Ciumaților*. La începutul secolului XX, personajele literare Moș Groparu și Brăcinar invocau amintirea ciumei Caragea (*Caragețe*), adusă anume de acest domn în Muntenia. Oamenii mureau ca muștele pe străzi, dimineața puteai fi sănătos, iar după masă să te apuce frigurile, transpirația și în cele din urmă urma decesul. Preoții cu vătăfii cutreierau străzile, informând lumea cum urmează să se comporte: să stea în casă; să-i izoleze pe cei cu febră; să nu cumpere nimic de la nimeni; să nu meargă la biserică; să nu organizeze botezuri, nunți, înmormântări, să renunțe la pomeni. Dacă cădea cineva în stradă nu trebuia atins, urmau să vină cioclii să-l ridice. Dacă murea de ciumă cineva din casă, cadavrul urma a fi scos în stradă, hainele scoase și arse, toate lucrurile de care s-a atins urmau a fi șterse cu oțet iar odaia în care a murit încuiată. Chiar dacă mortul ți-a fost rudă apropiată, renunță la pomeni, Dumnezeu va avea grijă de sufletul lui. „Tu păzește-l pe-al tău” [43, p. 11]. În aceste condiții oribile, cioclii umblau pe străzi „ca ciorile pe câmpurile de grâne”, îi înconjurau pe oamenii de pe stradă, cercetându-i dacă nu sunt infectați, pe unii bolnavi îi loveau în cap, îi înșfăcau cu cângile și-i aruncau în

căruță peste cei morți de ciumă. Oamenii erau înfricoșați, se ascundeau de ciocli ca de necuratul. De ciocli nu se lipea boala, ei aruncau câte 40-50 de cadavre, dându-le foc. Înainte de asta îi „buzunăreau pe răpoși și-i despuiau de tot ce aveau de valoare”. „Toți blestemau ciuma, numai cioclii se bucurau de ea”. Cioclii proveneau din „muritorii de foame” de mai înainte, adică din cerșetori, vagabonzi, bețivi, care pe timp de ciumă au „ajuns să trăiască pe picior mare”. Cioclii se răzbunau pe oamenii cu care avuse conflicte: scuipau pe geamuri, își frecau „mâinile de clanță”, „își făceau nevoile în fântâna ta”. Cioclii au comis multiple abuzuri, acaparând prin spaimă proprietăți. O casă care atrăgea privirile unui cioclu era acaparată prin aruncarea unei haine infectate cu ciumă în pridvorul casei proprietarului, care înțelegea că pentru a rămâne în viață trebuie să-și părăsească locuința. Fărădelegile cioclilor, inclusiv în sate, au cauzat un exod al populației spre nordul țării. În mod paradoxal, în noile locuri de stabilire, pe bejenari și urmașii lor anume ciuma „i-a unit însă toată viața”. Dar, în noua localitate, locuitorii au fost etichetați în satele din împrejurimi drept ciumați, fiind și izolați o perioadă îndelungată [43, p. 14-16]. Cu trecerea timpului noua localitate a căpătat denumirea de Ciumați [22, p. 14].

Un alt păcat atribuit cioclilor este beția. Ierarhii bisericești din Țara Moldovei îi îndemneau pe ciocli „se petreacă cinstit și treji”, „să se poarte cu cuviință și cu smirenire”, să-și i-a havaetul „fără gâlciavă și obrăznicie, pre cei săraci și străini se-i îngroape fără plată” [9, p. 75]. Practicarea meseriei de cioclu impunea „amortirea unor simțuri”, iar „starea permanentă de ebrietate” făcea „suportabilă mânăuirea cadavrelor”. În București cioclii „ca niște vrăjmași și fără de temere de Dumnezeu și de urgia lui” ieșeau noaptea „În căutarea vinului cel purificator”, spărgeau cramele locuitorilor și comiteau fărădelegi [52, p. 456-457].

**Componenta onomastică.** Meseria de cioclu și activitățile lor complementare în timpul epidemiilor de ciumă și-au lăsat amprenta asupra onomasticii, fiind relevante în acest sens un șir de antroponime și toponime din spațiul românesc. O realitate în onomastica românească ține de transformarea în timp a poreclilor în nume de familie a persoanelor<sup>8</sup>. Numele *Cioclu* provine de la porecla, inspirată din meseria practică de descendenții unei sau altei familii. În Basarabia figurează 11 purtători ai numelui de familie *Cioclu*, decedați în primele patru decenii ale secolului al XIX-lea. Trei dintre cei decedați au fost răpuși de molime: Ilie Cioclu din satul Ciuciuleni a murit de ciumă (în 1829 la vârsta de 30 de ani); Andronic Cioclu din Târgul Orhei s-a stins de holeră (în anul 1830 la vârsta de 54 de ani); Grigoraș Nicolai Cioclu din

orașul Chișinău a decedat de lingoare /febră tifoidă/ (în anul 1827 la vârsta de 64 de ani) [7, passim].

Numele de familie *Cioclu* este atestat în 19 localități, fiind 40 (41) de familii cu acest nume în Republica Moldova (161 de purtători) [28]. *Cioclu* figurează în numele de familie din România, fiind 185 de familii (742 de purtători) [42, p. 319; 16, passim]. La fel în România sunt atestați 12 purtători ai numelui *Cioaclă*. La origini termenul *cioaclă* desemna o prăjină cu cârlig, cu care cioclii trăgeau cadavrele ciumaților sau un cărucior pentru transportul morților de ciumă. Totodată, *cioaclă* în unele regiuni reprezintă o sanie mică pentru transportul lemnului sau săniuță pentru copii [15, passim].

Denumirea masculină a *Ciumei* sub forma *Ciuman* se regăsește în onomastica românească. În România sunt atestate 16 persoane cu numele de familie *Ciuman*, fiind înregistrați în Maramureș (13), Caras-Severin (2) și Arad (1) [38, passim].

Toponimele actuale reflectă anumite amprente ale trecutului, inclusiv prin invocarea exodului populației din cauza „ciumei Caragea”. Comuna Olari (anterior Olarii Vechi) din județul Prahova în Muntenia s-a numit inițial Ciumați. La 1 ianuarie 1965 comuna Ciumați din județul Ploiești a fost redenumită în Olarii Vechi [22, p. 14]. În anii 1580, 1597, 1642, 1674, 1730 satul muntean Pielești, era atestat cu denumirea *Ciumești* [41, p. 30-31].

**Concluzii.** Cioclii au jucat un rol important în viața socială a Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea. Comunitatea cioclilor a fost constituită pe criterii profesionale și etnice, fiind asociați în bresle specializate în identificarea decedaților, salubritatea defuncțiilor și înhumarea cadavrelor umane. Cioclii au evoluat de la simpli gropari la sanitari ai orașelor, activitatea lor fiind asociată cu cea a poliției sanitare. În anii liniștiți, nebântuiți de molime, cioclii își exercitau atribuțiile de gropari, fiind totodată și stigmatizați în mediul urban cu epitețe obscure. Rolul cioclilor ieșea în evidență în timpul epidemiilor, în special a celor de ciumă. Ciuma este personificată în folclorul medical românesc, fiind asociată cu un personaj negativ, având chipul unei ființe cu chip îngrozitor. Prin munca prestată, mai ales în timpul epidemiilor, cioclii se transformau în sperietori, care prevesteau și însoțeau moartea în orașe. Abuzurile, comise de către unii dintre ciocli, alimentau fobiile orașenilor, astfel spaima puneă stăpânire pe urbe. Sub pretextul profilaxiei și salubrității focarelor de ciumă, cioclii se pricopseau cu proprietăți, obiecte valoroase și bani. Unii dintre cioclii consumau alcool în exces, comițând pe acest fundal multiple crime, care alimentau imaginea negativă a cioclilor în societate.

### Note

- <sup>1</sup> Cioclu provine de la cioaclă sau țaclă, adică „acela care duce sicriul pe două țacle”. Sinonim pentru cioclu este cioclaș (gropar) – persoană care duce morții la groapă sau îi și îngroapă. Un alt sinonim este dricar – persoană care duce/transportă mortul la groapă. În spațiul Pruto-Nistrean, după anexarea Basarabiei de către Imperiul Rus (1812), cioclii erau numiți cu termenul „grobokopatel” – „persoane care sapă morminte” [50, p. 169].
- <sup>2</sup> Ciurma reprezintă o boală infecțioasă cauzată de bacteria *Yersinia pestis*, transmisă la om prin puricele de șobolani. Ciurma se manifestă prin trei forme principale: 1) Ciurma bubonică se transmite prin purici cauzând inflamarea nodulilor limfatici; 2) Ciurma pneumonică se răspândește prin aerosoli, afectând plămâni. În lipsa tratamentului, ciurma pneumonică provoacă decesul în 3–4 zile; 3) Ciurma septicemică apare din cauza bacteriilor care suprasaturează sângele omului, decesul căruia parvine în 24 de ore. Simptomele ciurmei sunt transpirația, durerile, faringita, tulburările digestive, frisoanele, delir, febră oscilantă [6, p. 37-64; 34, p. 54].
- <sup>3</sup> Remediul în componența căruia intra planta ierboasă *Angelica archangelica*, numită și „iarba îngerilor”. Teriacul este cunoscut din perioada elenistică. În epoca medievală era considerat un panaceu împotriva ciurmei.
- <sup>4</sup> Șobolanul negru (*Rattus rattus*), numit în cronici „șobolan englezesc”, trăiește „doar în preajma comunităților umane” [11, p. 37].
- <sup>5</sup> Marele Sfânt Mucenic Haralambie a fost episcop de origine greacă în cetatea Magnezia din Asia Mică. Împreună cu enoriașii săi a fost persecutat de către împăratul Septimius Severus (193–211). Episcopul Haralambie a fost torturat, jupuindu-i-se pielea de pe tot corpul și decapitat cu sabia în anul 198. A fost martirizat în anul 202. În timpul vieții sale i-au fost atribuite mai multe minuni, iar jertfa sa în numele credinței a determinat-o pe fiica împăratului Galina să se convertească la creștinism. Anume ea a și dat pământului trupul martirului Haralambie. Sfântul Haralambie este cunoscut ca fiind apărător de boli, ciurmă și foamete [47, p. 1-2; 30, p. 213].
- <sup>6</sup> În mahalaua Hagioaei erau atestați 12 ciocli: Mihai Chiriț; Dumitru, fiul lui Gheorghii, „crâcim[ar] la crâcim[a] lui Gheorghii, herar”; Apostu – la crâcim[a] Băgului; Toader sâmb Semion, ciobotar; Tudorachi negură, ciobotar; Ioniță Turculeț, ciobotar; Manolachi sâmb sârbu, ciobotar; Paraschiv, cojocar, staroste; Iosif, cojocar, staroste; Todor, cojocar; „Constantin – la crâcim[a] lui Constantin sâmb Sava [23, p. 373].
- <sup>7</sup> Ciurma bubonică din Marsilia (1720-1722) și regiunile limitrofe a curmat viața a circa 100000 de oameni. Autoritățile urbei, în disperare de cauză, au antrenat circa 700 de deținuți pentru a transporta de pe străzi și înhuma cadavrele umane. Focarul ciurmei a fost izolat printr-un zid de piatră (Mur de la peste), fragmente ale căruia s-au păstrat până în zilele noastre [26, p. 41; 35, passim].
- <sup>8</sup> Onomastica studiază formarea, funcționarea și evoluția numelor proprii. În trecut studiul numelor proprii a fost „subordonat diverselor domenii de cercetare umaniste”, la originile onomasticii numele proprii erau studiate de istorici, geografi, arheologi, antropologi, filozofi, teologi. Actualmente onomastica este percepută ca o disciplină lingvistică, pentru care sunt caracteristice abordările istorico-filologice, axate pe etimologia numelor proprii. Filosofii „consideră că numele propriu are un sens rezultat în urma raportului care se stabilește între nume și individul numit (extralingvistic), acceptând importanța funcției referențiale și latura semantică a numelui”. Onomastica include numeroase subclase de nume care cercetează originea și semnificația antroponimelor, toponimelor, eponimelor, hidronimelor, teonimelor, cosmonimelor, zoonimelor etc. Antroponimia prezintă „caracteristicile și valorile distincte ale numelor proprii de persoane în raport cu celelalte cuvinte ale limbii” [36, p. 289].

### Referințe bibliografice / References

1. Amărieștii M.-C. Grigore al III-lea Alexandru Ghica. Cronica unui principe din secolul al XVIII-lea. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2017. 403 p.
2. Arapu V. Banii – mijloc de răspândire a bolilor infecțioase și a epidemiilor. In: *Conspecte numismatice*. Vol. II. Chișinău: CEP USM, 2012, p. 30-33.
3. Arapu V. Midrigan-Arapu A. Bolile și epidemiile – impedimente ale comerțului moldo-polon In: a doua jum. a sec. XVIII. In: *Creșterea impactului cercetării și dezvoltarea capacității de inovare*. Conferință științifică cu participare internațională consacrată aniversării a 65 de ani a USM. 21–22 septembrie 2011. Rezumatele comunicărilor. Științe umanistice. Chișinău: CEP USM, 2011, p. 24-27.
4. Arapu V. Coloniile armenesti din Țara Moldovei și Polonia In perioada partajelor teritoriale. Integrare prin cercetare și inovare. Conferința științifică, 26–28 septembrie 2013. Rezumatele comunicărilor. Științe umanistice. Chișinău: CEP USM, 2013, p. 39-41.
5. Bădărău D., Caproșu I. Iașii vechilor zidiri până la 1821. Ediția a II-a, revăzută. Iași: Casa Editorială „Demniurg”, 2007. 403 p.
6. Bergdolt K. Ciurma: istoria morții negre. București: Editura ALL, 2013. 152 p.
7. Bessarabskij nekropol'. Dannye o priçine i vozraste, v kotorom skonçjalis' 50000 bessarabcev v pervoj polovine XIX-go stoletja. In: <http://nistru-prut.info/index.php?mode=necropol&prez=necropol&lang=ru&p=C&lit=CI12> (vizitat 12.11.2018).
8. Candrea I.-A. Folclorul medical roman comparat. Privire generală. Medicina magică. Iași: Polirom, 1999. 475 p.
9. Candu T. Documente privitoare la cioclii din Moldova Pruto-Nistreană (sfârșitul sec. al XVIII-lea – începutul sec. al XIX-lea). In: *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 1 (57). Chișinău, 2009, p. 69-77.

10. Caproșu I. Documente privitoare la istoria orașului Iași. Acte interne (1661–1690). Vol. II. Iași: Dosoefte, 2000. 775 p.
11. Cartwright F. F., Biddiss M. Bolile și istoria. București: Editura ALL, 2008. 311 p.
12. Căliman N. Cioclii mici și cioclii mari. In: Gazeta Transilvaniei. 1 februarie, nr. 7, 1942, p. 1.
13. Cernovodeanu P. Binder P. Cavalerii Apocalipsului. Calamitățile naturale din trecutul României (până la 1800). București: Silex, 1993. 255 p.
14. Chiș Fl. I. Epidemiile și eradicarea lor în Nord-Vestul României (secolele XVIII–XIX). Cluj-Napoca: Mega, 2012. 263 p.
15. Cioaclă. In: <http://www.locatemyname.com/ro/Cioacla> (vizitat 22.11.2018).
16. Cioclu. In: <http://www.locatemyname.com/ro/Cioclu> (vizitat 22.11.2018).
17. Ciurea D. Evoluția așezărilor și a populației rurale din Moldova în secolele XVII–XVIII. In: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”. T. XIV. Iași, 1977, p. 135-155.
18. Constantinescu I. Evenimentul meteorologic, agricultura și societatea românească în „Secolul Fanariot”. In: Studii și materiale de istorie medie. Evul mediu românesc. O nouă abordare. Vol. XI. București: Editura Academiei Române, 1992, p. 21-62.
19. Costăchescu M. Contribuții pentru o descriere statistică-istorică a Principatului Moldovei, de Andreas Wolf, Sibiu, 1805. In: Ioan Neculce. Buletinul Muzeului Municipal Iași, fasc. 5. Iași, 1925, p. 286-291.
20. Cristian M. Cartea medicală românească din spațiul românesc (1800–1830). In: Transilvania, nr. 4–5, 2016, p. 59-63.
21. Crișan I. H. Medicina In: Dacia (de la origini până la cucerirea romană). București: Dacica, 2007. 267 p.
22. Decret nr. 799 din 17 decembrie 1964, privind schimbarea denumirii unor localități, p. 1-17. In: <https://ru.scribd.com/doc/54788774/Decret-privind-schimbarea-denumirii-unor-comune-si-sate-1964> (vizitat 13.11.2018).
23. Dmitriev P. G. Moldova în epoca feudalismului. Vol. VII. Partea II. Recensămintele populației Moldovei din anii 1772–1773 și 1774. Chișinău: Știința, 1975. 527 p.
24. Documente privitoare la istoria românilor. Urmare la colecțiunea lui Eudoxiu de Hurmuzaki. Supliment I, vol. I, 1518–1780. Documente culese din diferite publicațiuni și din biblioteca Națională din Paris de G. Tocilescu, din Arhivele Ministerului Afacerilor Străine din Paris de A. I. Odobescu. București: Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, 1886. 1003 p.
25. Drăghici M. Istoria Moldovei pe timp de 500 de ani, până în zilele noastre, Vol. 1 și 2. Iași, 1857. Transpunere în litera și graiul zilei de azi și comentarii de Constantin Mihăiescu-Gruiu. București: Editura & Tipografie PACO, 2013. 496 p.
26. Fabre A.-J. La grande peste de Marseille. Confrontation avec les autres épidémies de peste en Europe occidentale. In: Histoire des sciences médicales. T. XLV, nr. 1, 2011, p. 39-42. <http://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhm/hsm/HSMx2011x045x001/HSMx2011x045x001x0039.pdf> (vizitat 01.02.2018).
27. Familia Cioclea. In: <http://nume.casata.md/index.php?action=viewnume&id=14298> (vizitat 09.10.2018).
28. Familia Cioclu. In: <http://nume.casata.md/index.php?l=ro&action=viewnume&id=14302> (vizitat 05.11.2018).
29. Furtună A. Biserica Sf. Ilie din târgul Telenești de la întemeiere până la începutul secolului al XX-lea, p. 253-268. In: <http://oaji.net/articles/2017/4586-1489086824.pdf> (vizitat 03.11.2018).
30. Grădinaru N. Sacroterapia In: concepția culturii populare. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVIII. Chișinău, 2013, p. 211-215.
31. Grădinaru N. Sincretismul magico-religios In: medicina populară. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. III. Chișinău, 2008, p. 77-82.
32. Iliescu C. Biserica Sf. Ioan Botezătorul din Iași – câteva lămuriri. In: <http://www.monumentul.ro/pdfs/Catalina%20Iliescu%2003.pdf> (vizitat 03.11.2018).
33. Ionescu C. Precursorii învățământului medical universitar ieșean. In: Institutul de Medicină și Farmacie Iași (1879–1979). București: Întreprinderea poligrafică „Arta Grafică”, 1979, p. 11-20.
34. Ioniță A. Croitoru I. Boli, doftori și doftorii în Moldova (III). Memoriile unui fost ciumat. In: Revista română, nr. 1(63), 2011, p. 54-55. In: <http://astra.iasi.roedu.net/pdf/nr63p54-55.pdf> (vizitat 16.12.2018).
35. Liste Defunts. Monument aux morts de la peste 1720–1721. Sainte Joseph. 2015, 138 p. In: [http://www.ville-martigues.fr/documents/Documents/3\\_Des\\_services\\_a\\_mon\\_service/Cimetieres/49.ListeDefuntsMortsDeLaPeste.pdf](http://www.ville-martigues.fr/documents/Documents/3_Des_services_a_mon_service/Cimetieres/49.ListeDefuntsMortsDeLaPeste.pdf) (vizitat 01.02.2018).
36. Macaveiu-Peica C.-E. Convențional/neconvențional în cadrul câtorva particularități etimologice, semiotice, semantice și morfosintactice ale numelor de persoane în limba română. In: Ovidiu Felecan (ed.). Proceedings of iconn, nr. 3, 2015, p. 289. [http://onomasticafelecan.ro/iconn3/proceedings/2\\_18\\_Macaveiu-Peica\\_Cipriana-Elena\\_ICONN\\_3.pdf](http://onomasticafelecan.ro/iconn3/proceedings/2_18_Macaveiu-Peica_Cipriana-Elena_ICONN_3.pdf)
37. Matei C. Cartea medicală românească din spațiul românesc (1800–1830). In: Transilvania, nr. 4–5, 2016, p. 59-63.
38. Numele Ciuman. In: <http://www.locatemyname.com/ro/Ciuman> (vizitat 16.12.2018).
39. Pamfile T. Mitologie românească. I. Dușmani și prieteni ai omului (Din viața poporului român. Culegeri și studii, XXIX). București: Librăriile Socec & Comp.; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1916. 406 p.
40. Pavlescu E. Economia breslelor în Moldova. București: Fundația Regele Carol I, 1939. 638 p.
41. Pătrăchioiu C., Pătrăchioiu Fl. (coord.). Scurtă monografie a comunei Pielești. Lulu.com Publishing, 2010. 72 p.
42. Pețu P., Torja I. În constelația numelui. București: Detectiv, 2011. 338 p.
43. Popa Al. Paradisul Ciudaților. Roman. Lulu.com Publishing, 2011. 414 p.

44. Rusu N. Însemnări despre comunitatea armeană din Roman. București: Ararat, 2013. 82 p.
45. Samarian P. Gh. Din epidemiologia trecutului românesc. Ciurma. București: Institutul de Arte Grafice E. Mărvan, 1932. 654 p.
46. Samarian P. Gh. Medicina și farmacia în trecutul românesc. Asistența publică în trecutul românesc până la 1834. Vol. III. București: Tipografia Bucovina I. E. Toroutiu, 1938. 632 p.
47. Sfântul Sfințitul Mucenic Haralambie (10 februarie). In: Cuvântul. Buletinul Parohiei Ortodoxe Române „Sfinții Trei Ierarhi”, nr. 196 (ianuarie) 2012, p. 1-2.
48. Șerban I. Epidemiile de pestă pe teritoriul României. Scurt istoric. Considerații epidemiologice. Constanța, 2015, p. 1-4. In: file://C:/Users/user/Downloads/Ciurma.pdf (vizitat 03.11.2018).
49. Șezătoarea. Revistă pentru literatură și tradițiuni populare. Director Artur Gorovei, anul I, nr. 8, Fălticeni: Tipografia și Librăria M. Saidman, 1892, p. 102.
50. Tomuleț V. Basarabia în epoca modernă (1812–1818) (Instituții, regulamente, termeni). Chișinău: Lexon Prim, 2014. 672 p.
51. Toroczkai (Iov) M. L. Recenzie. Constanța Vintilă-Ghițulescu. Patimă și desfătare. Despre lucrurile mărunte ale vieții cotidiene în societatea românească (1750–1860). București: Humanitas, 2015, p. 206. In: <https://www.revistateologica.ro/wp-content/uploads/2018/04/Maria-Loredana-Toroczkai-Iov-Constan%C8%9Ba-Vintil%C4%83-Ghi%C8%9Bulescu-Patim%C4%83-%C8%99i-desf%C4%83tare.pdf> (vizitat 03.11.2018).
52. Vintilă-Ghițulescu C. Patimă și desfătare. Despre lucrurile mărunte ale vieții cotidiene In: Societatea românească (1750–1860). București: Humanitas, 2015. 484 p.
- Valentin Arapu** (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Валентин Арапу** (Кишинэу, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Valentin Arapu** (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** valarapu@gmail.com



## STUDIUL CULTUROLOGIC

Вальдемар КАЛИНИН

ЦЫГАНЕ В ЗЕРКАЛЕ  
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР (I–II)

## Rezumat

**Imaginea țiganilor în literaturile slavone orientale**

Articolul redă imaginea țiganilor în literaturile slavone orientale - rusă, belarusă, ucraineană. Imaginea țiganilor în tradiția literară a fost adesea construită pe baza atitudinii populației locale față de țigani, ca urmare a formării anumitor stereotipuri. Țiganii din teritoriul Imperiului rus au apărut în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și deja la începutul secolului al XIX-lea a atras atenția scriitorilor, muzicienilor și artiștilor. Pe baza numeroaselor exemple din operele poezilor și prozatorilor, reprezentanți ai literaturilor slavone orientale, sunt evidențiate dinamica formării imaginii țiganilor, particularitățile lor fiind relevate prin prisma autorilor, în diferite perioade de timp.

**Cuvinte cheie:** țigani, imagine artistică, abordare culturologică, stereotipuri, literatură slavonă orientală.

## Резюме

**Цыгане в зеркале восточнославянских литератур**

В статье рассматриваются представления о цыганах в восточнославянских литературах – русской, белорусской, украинской. Образы цыган в литературной традиции строились зачастую на основе отношения местного населения к цыганам, в результате чего формировались определенные стереотипы. Цыгане на территории Российской империи появились во второй половине XVIII в. и уже в начале XIX в. попали в поле зрения писателей, музыкантов и художников. На многочисленных примерах из произведений поэтов и прозаиков восточнославянских литератур прослеживается динамика формирования образов представителей цыганского народа, выявляются их особенности в разные периоды времени сквозь призму восприятия авторов.

**Ключевые слова:** цыгане, художественный образ, culturologic approach, stereotypes, East Slavic literatures.

## Summary

**Gypsies in the mirror of East Slavic literatures**

The article analyzes representations about the Roma people in the Russian, Belorussian, and Ukrainian literatures. The images of Roma in the literature were often built on the ground of the existing stereotypes. Roma arrived to the territory of the Russian Empire in the second half of XVIII century. In the early XIX century, they were for the first time described by some writers, musicians, and painters. The author accumulated a great number of novels, stories and poems, that were written by Russian, Belorussian, and Ukrainian writers and describes Roma. There

were analyzed the dynamic of Roma images' creating in the different periods of time.

**Key words:** Gypsies, image, culturological approach, stereotypes, East Slavic literature.

Рассматривая культуру цыган в беспощадных зеркалах истории и современности, невозможно умолчать еще об одном – вечном – зеркале. Это волшебное зеркало искусства и, в особенности, самое говорящее из зеркал – зеркало литературы.

В самом деле, именно литература может рассказать о том, как сами восточнославянские народы воспринимали цыган, как строились отношения местного населения с цыганами.

В литературе можно многое почерпнуть и о жизни самих цыган, как известно, совсем недавно обретших письменность и уже имеющих свою литературу, но это является темой другого исследования.

Последние двести лет, за исключением десятилетий постсоветского периода, жизнь балтийских цыган протекала в рамках Российской империи и возникшего в 1922 г. СССР, в основном сохранившего имперские территории. Для самих восточнославянских народов – белорусского, русского и украинского – эти два века были временем становления и развития их национальных литератур.

Еще и сегодня эти три народа называют себя народами-братьями. Мы исключаем из поля внимания имеющиеся в действительности крайние случаи, когда строится некая умозрительная иерархия их отношений по историческому, культуроведческому или каким-то другим признакам. Историки и политики каждой из сторон могут спорить сколько угодно о «корнях» и «истоках» своих народов, но, пожалуй, никто не сможет отыскать аргументы для оспаривания очевидного. Примерно тысячу лет назад эти народы вообще не разделялись, были единым народом, носили общее наименование «Русь» («Киевская Русь», «Полоцкая Русь», «Владимирская Русь» и т. д.), имели общее летописание и были эпосом, а всего семьсот лет назад у них был и общий памятник восточнославян-

ской письменной литературы – «Слово о полку Игореве». Более того, мнение этих родственных славянских народов о цыганах, вдохновение их поэтов, писавших о них, черпались, как правило, из одного и того же источника – впечатлений от встреч, концертов русских хоровых цыган. Все увиденное, услышанное и пережитое от соприкосновения с цыганским искусством зажигало своих слушателей сиюминутным желанием быть такими же вольными, удалыми детьми природы, как виделись им цыгане.

Для русских современная литература начинается с Александра Пушкина (1799–1837), для украинцев – с Тараса Шевченко (1814–1861), для белорусов – с Янки Купалы (1882–1942) и Якуба Коласа (1882–1956). Этих национальных гениев русские, украинцы и белорусы считают не только великими писателями, но и основателями современных русского, украинского и белорусского языков.

Разумеется, они были далеко не первыми писателями этих народов – начало восточнославянских литератур теряется в тех веках, что предшествовали средневековью. В XI–XVIII вв. прошлого тысячелетия были созданы многочисленные произведения авторов, подготовивших само появление Пушкина, Шевченко, Купалы, Коласа и Короткевича.

А вот временем появления цыган в восточнославянских литературах без всякого сомнения можно назвать именно рубеж XVIII и XIX вв., с которого историки начинают отсчитывать так называемое новое время истории.

Само это новое время достаточно четко делится на три условных периода. Первый длился с начала XIX в. до 1860-х гг., когда в России произошла отмена крепостного права, когда изменилось социальное строение общества, что сильно повлияло и на цыган, и на восточнославянские литературы. Второй период продолжался с 1861 по 1917 гг., когда произошел Октябрьский переворот, также сильно изменивший и положение цыган, и состояние общества, и, соответственно, содержание литературных произведений. И последний, третий период, – с 1917 г. до распада СССР. Последние почти тридцать постсоветских лет – это годы начала нового, четвертого, исторического периода, о содержании которого, как нам кажется, говорить пока преждевременно.

Мы вполне осознаем, что деление на исторические отрезки – явление условное. Понятно, что в самой жизни один исторический отрезок плавно и, зачастую, незаметно переходит в другой. Но для любого исследования подобное деле-

ние – удобный логический инструмент, которым пользуется и современная наука, и современная публицистика.

В соответствии с таким пониманием делим и мы эту главу о том, что и как говорила о цыганах муза восточнославянской литературы.

## I

Возможно, самым ранним появлением образа цыгана в русской литературе мы обязаны фольклору, русской народной сказке. Известно ведь, что народная сказка – один из старейших фольклорных жанров, существующих с незапамятных времен. Стало быть, цыгане были известны русским людям уже и в «старое время»!

Известный собиратель русского фольклора Александр Николаевич Афанасьев (1826–1871), автор весьма объемного, первого в России и единственного в своем роде труда «Русские народные сказки» (1859), приводит фольклорную запись русской народной сказки «Змей и цыган».

Напомним, что Змей – русский аналог Дракона в западноевропейских сказках – один из главных персонажей восточнославянского фольклора. Это многоглавое, горбатое, летающее и огнедышащее чудовище предстает в эпосе олицетворением зла.

Итак, «в старые годы» повадился Змей летать в одну деревушку и всех в ней пожирать. Всего один мужик остался в живых – Змей решил его съесть на завтрак. А тут приходит в деревню цыган. Мужик и говорит ему – убегай, мол, отсюда поскорей, а то прилетит Змей и нас обоих съест. А цыган мужику отвечает, что если Змей сразу двух будет есть, так он может и подавиться! «Давай, говорит, я с тобой останусь – посмотрим, что это за Змей к вам летает».

Далее в сказке происходит множество происшествий, где цыган во всем оказывается умнее и ловчее Змея (сказка довольно объемная).

Цыган здесь – избавитель русского мужика от неминуемой гибели! Он свободен, находчив, умен, ловок, насмешлив. Он совершенно не боится Змея Горыныча. И этими своими чертами характера побеждает русского горе!

Очевидно, что гений простого народа оказывается на стороне цыгана. Он наделяет его свойствами лучшими, чем даже его собственные: русский мужик терпеливо ждет неминуемой гибели, а цыган не только идет навстречу опасности, чтобы спасти мужика, но и побеждает в битве со злом!

А вот простая русская частушка, придуманная неведомой крестьянской девушкой уже в середине XX в., где она откровенно завидует цыганам:

*Кабы я была цыганка,  
Да еще смазливая,  
Вышла б замуж за цыгана –  
Была бы счастливая.*

Далеко некоторым современным представителям не народной, а «элитарной» литературы, в которой слишком часто цыган – личность либо излишне романтизированная и мифологизированная, либо «темная и дикая»!

1. Герои-цыгане буквально хлынули в европейскую литературу на рубеже XVIII–XIX вв. вместе с воцарившейся в ней эпохой романтизма. До этого они появлялись в литературных произведениях разве что в качестве экзотической детали, были явлением нечастым и бессистемным (выразимся пока так).

«Системным» явлением в литературе цыгане стали благодаря поэтам-романтикам. Литература славянских народов Российской империи конца XVIII – начала XIX вв. развивалась в русле общего развития европейских литератур и была представлена в указанный период писателями и поэтами романтизма.

Но еще в пору формирования русского романтизма поэт старшего поколения Гавриил Романович Державин стал автором небольшого стихотворного шедевра «Цыганская пляска» (1805). В этом произведении классицизма уже содержатся в основе своей все позднейшие романтические представления о цыганах:

*Возьми, египтянка, гитару,  
Ударь по струнам, восклицай;  
Исполнясь сладостного жару,  
Твоей всех пляской восхищай.  
Жги души, огонь бросай в сердца  
От смуглого лица.*

Все шесть строф стихотворения заканчиваются перебивающим ритм припевом «жги души» – стоило бы, вероятно, назвать эти строки перифразом некоторой песни, возможно исполнявшейся при пляске страстной «египтянки». Поэт сразу же определяет цыганскую пляску как высокое искусство, прямо произнося это слово:

*Неистово, роскошно чувство,  
Нерв трепет, мление любви,  
Вошебное зараз искусство  
Вакханок древних оживи...*

Характерное для всего творчества Державина утверждение «русскости» нашло свое выражение и в этом стихотворении:

*Нет, стой, прелестница! Довольно,  
Муз скромных больше не страши,  
Но плавно, важно, благородно,  
Как русска дева пропляши...*

Во всяком случае, приходится заметить, что цыганское искусство воспринято поэтом как необычное, поражающее воображение, волнующее, но до некоторой степени все-таки чужеродное. Это станет надолго, если не навсегда, одной из главных тем произведений славянских писателей и поэтов о цыганах – подчеркивание внешней и внутренней их экзотичности.

Вслед Державину на авансцену российской литературы ступили русские поэты-романтики. Они отличались от западноевропейских романтиков одним принципиальным качеством: начав как романтики, все они закончили реалистами. То есть период увлечения романтизмом в России был весьма недолгим. Жуковский и Батюшков, Баратынский и Пушкин, Языков и Лермонтов – все до одного эти корифеи русской поэзии начала XIX в. на протяжении своей собственной жизни изжили в самих себе сверхновое литературное направление романтизма и сразу перешли к реализму. Европа, кстати, сделала это значительно позже.

А. С. Пушкин начинал как романтик, и едва ли не самым сильным и заметным его романтическим произведением в русской литературе является поэма «Цыганы», целиком посвященная жизни «вольного племени», как выражались в те времена.

О пушкинских «Цыганах» (1824) так много писалось, что нам, признаться, неловко впасть в повторения. Поэтому просим не сетовать на краткость. Однако вовсе не упомянуть о первом крупном русском произведении, полностью посвященном цыганской теме, мы не можем.

Не будем пересказывать ее содержание. Коснемся лишь идейных выводов. Сюжет поэмы, ее фабульные и метафорические «ходы» предвосхищают самые известные произведения о цыганах, вплоть до «Кармен» Проспера Мериме.

Достаточно известно, что Проспер Мериме заразился интересом к цыганам, читая и переводя пушкинскую «Песнь Земфиры» из поэмы «Цыганы» («Старый муж, грозный муж!/ Режь меня, жги меня...»). Вскоре он напишет «Кармен», в которой будет та же внезапная и «бешеная» цыганская страсть, та же неукротимая жажда цыганской «воли», которая сильнее смерти.

Между прочим, это знаменитое «русское» различие понятий «свобода» и «воля», начавшееся с Пушкина, возникло от знакомства поэта именно с цыганским понятием «воли». Если сказать коротко, то первоначальное русское понятие свободы практически ничем не отличалось от «свободы как осознанной необходимости».

Однако после Пушкина русские достаточно резко противопоставили «немецкой» свободе «как осознанной необходимости» чисто цыганское понятие воли. При этом последнее настолько прочно вошло в инструментарий русской мысли, что сегодня русский человек вам обязательно скажет: «А, свобода? Да, конечно, свобода – это великая ценность. Но воля – высшая ценность».

Пушкин усложнил коллизию: его вольная героиня Земфира, полюбившая не цыгана, оказывается зарезанной взревновавшим возлюбленным, выступающим тут чуть ли не орудием возмездия за отход Земфиры от законов таборной жизни.

Как правильно замечают некоторые исследователи, Пушкин в своей поэме романтически искажил цыганский женский характер: получилось, что цыганку можно убить, но нельзя заставить любить нелюбимого. Своеобразное перенесение смысла понятия «воля» на «любовь».

Между тем, как раз этого-то и нет ни в цыганском женском характере, ни в цыганском понимании «любви». Цыганские нравы патриархальны. В любви цыганская женщина скорее похожа на позднюю реалистическую пушкинскую героиню Татьяну Ларину (роман в стихах «Евгений Онегин»), отказавшую Онегину с мотивировкой «я другому отдана, – я буду век ему верна».

В сущности, Пушкин дал повод к неверному толкованию нравственных основ цыганской жизни. О цыганах стали думать как о людях если не вовсе лишенных морали, то имеющих какую-то свою, особую нравственность.

Вслед романтическим придумкам Пушкина, очарованный Пушкиным Проспер Мериме также невольно ввел в заблуждение европейцев: также Кармен любовь – тоже «сильнее смерти». Романтично, но совершенно не соответствует цыганскому женскому характеру. Однако вызывает симпатии к цыганам!

Эти симпатии, пробужденные в Европе фее-рическим произведением Мериме, проявятся и у Жорж Санд, чей персонаж Зденко («Консуэло») рисуется автором с явной и романтической симпатией, и у Александра Дюма-отца (роман «Княгиня Монако»), герой которого цыган Хитано будет изящен и благороден в поступках, как аристократ.

Уже значительно позже произойдет в литературе «деромантизация» цыган, но мы пока еще находимся в России, в первой половине XIX в., в русской литературе еще царит романтизм, а у нас в руках только что изданная поэма пушкинского друга, также великого русского поэта, Евгения Баратынского «Цыганка» (1830).

Прошло всего шесть лет со времени публикации поэмы А. С. Пушкина «Цыганы». Однако это было последнее романтическое произведение великого поэта. Уже в следующем, 1825 г. выходит «Граф Нулин» – пушкинская поэма, поразившая современников своим мастерским реализмом. А в 1830 г. Пушкин печатает поэму «Домик в Коломне», одну из первых жемчужин русской натуральной школы.

А как решает цыганскую тему младший друг и современник Пушкина Евгений Баратынский?

Баратынский строит изысканную антиромантическую мистификацию: гуляка Елецкой, благодаря простой и естественной цыганской девушке Саре (пока еще – вполне романтическая «простота и естественность»), сам становится естественным и простым. Став таковым, он встречает другую «естественную и простую» девушку Веру и неожиданно для себя влюбляется в нее (совершенно реалистическая последовательность). Влюбившись, Елецкой начал вести себя как настоящий романтический герой: «незамечаем и неведом/ За милою бродил он следом», он всюду искал ее глазами, он снова начал ходить в театры, но теперь только для того, чтобы увидеть там Веру (абсолютно романтические «страдания»).

*Вкусив неполное свиданье,  
Елецкой приходил домой  
Исполнен мукою двойной...*

«Двойная мука» персонажа Евгения Баратынского заключалось в том, что дома, с Сарой, Елецкой был реалистом, а вне дома оставался романтиком. Поэт избрал полем битвы романтизма и реализма саму душу своего героя. Сара, по причине его романтической влюбленности в Веру, превращается из возлюбленной в простую сожительницу, наложницу. Ложь романтизма порождает ложь реального существования: Елецкой, в ответ на упреки Сары в измене, начинает... лгать:

*Оставь пустые опасенья,  
Не разлучимся мы с тобой,  
Хотя другого поколенья,  
Родня я вашему судьбой.  
И я, как вы, отвержен светом,  
И мне враждебен сердца глас...*

Несмотря на вполне еще романтические симпатии к цыганам («хоть я другого рода-племени, но у меня такая же судьба»), он в то же время прибегает к обычной лжи разлюбившего мужчины: «Не распадется, верь мне в этом,/ Цепь, сопрягающая нас». Таким постоянным переворотом сюжета и самого строя повествования – из романтизма

в реализм и обратно – характеризуется вся поэма.

Сара решает простить Елецкого и не терзать его душу. Роман Елецкого с Верой в полном разгаре, они встречаются; Сара просит старуху-цыганку Ненилу дать ей любовное снадобье, чтобы Елецкой к ней вернулся; Елецкой выпивает зелье, признается, сколько горя нанес Саре и... умирает. Сара возвращается в табор. Вся поэма завершается вполне реалистической картиной цыганского табора, в котором Сара «воскресает в крике хоровом»:

*Она, веселая лицом,  
С ним (с хором – В. К.) голос яркий согласила.  
Умолкнул хор – и вновь она  
Сидит сурова и мрачна.*

Евгений Баратынский – быть может, один из самых первых авторов, попытавшихся решить реалистическую проблему средствами романтизма: отсюда двойственность этого произведения.

24 мая 1828 г. в Москве в Большом театре была поставлена опера А. Н. Верстовского «Пан Твардовский», которая содержала «Цыганскую песню» малоизвестного русского поэта и либреттиста М. Н. Загоскина:

*Мы живем среди полей  
И лесов дремучих;  
Но счастливей-веселей  
Всех вельмож могучих.  
Наши деды и отцы  
Нам примером служат,  
И цыгане-молодцы  
Ни о чем не тужат!  
Гей, цыгане! Гей, цыганки!*

Песня была напечатана отдельно в «Драматическом альманахе для любителей и любительниц театра» (СПб., 1828, с.133), и некоторое время была достаточно модной. А между тем ее трудно назвать даже мало-мальски интересной, напротив – она содержит неверные представления о цыганах, которые «счастливей-веселей всех вельмож могучих», ну, а «цыгане-молодцы», которые «ни о чем не тужат», – это скорее браваурная интонация из какой-нибудь солдатской песенки. Однако загоскинская «Цыганская песня» была востребована, она оказалась в русле общего интереса к цыганам, разбуженного большими русскими поэтами.

Юный Михаил Лермонтов, воодушевленный именно этой песней, попытался написать либретто по поэме А. Пушкина «Цыганы» (первые незаконченное либретто было опубликовано в статье С. С. Дудышкина «Ученические тетради Лермонтова» в 1859 г. в журнале «Отечественные

записки» (т. 125, № 7, отд. I, с. 26-27). Во многом беспомощная, эта попытка юного М. Лермонтова – яркое подтверждение того огромного впечатления, которое поэма А. Пушкина произвела на русскую читающую публику.

Страницы журналов и альманахов начинают наполняться «цыганскими мотивами». Приведем в качестве примера «Цыганскую песню» С. П. Шевырева, одного из «негромких» русских поэтов того времени, напечатанную (без подписи) в «Московском вестнике» (1828, ч. 10, № 15, с. 320):

*Добры люди, вам пою я,  
Как цыганы жизнь ведут;  
Всем чужие, век кочуя,  
Бедно бедные живут.*

*Но мы песнями богаты,  
Песня – друг и счастье нам:  
С нею радости, утраты  
Дружно делим пополам.*

*Песня все нам заменяет,  
Песнями вся жизнь красна,  
И при песнях пролетает  
Вольной песенкой она.*

Содержание песни на удивление реалистично показывает цыганскую жизнь – «всем чужие, век кочуя, / бедно бедные живут». Следует выделить эту особенность стихотворения С. Шевырева, так как она была не в стиле двойственного романтико-реалистического подхода к цыганам, свойственного литературе того времени. Не менее популярным стало и другое стихотворение Степана Шевырева – «Цыганка». Оно представляет собой диалог автора с цыганкой («египтянкой», как говорили тогда). И опять мы имеем дело не столько с романтическим, сколько с живым реалистическим образом, перед нами – женщина со своими мыслями и печальми:

*«Служила ты, была несчастна?  
Зачем на черные глаза  
Нашла блестящая слеза?  
Недаром смуглые ланиты  
Больною бледностью покрыты...»  
И цыганка отвечает:  
«Когда судьбы нещадная рука  
Отнимет у жены супруга,  
То неизменная тоска  
Заменит ей утраченного друга.  
Есть прихоти у пламенной любви,  
Несчастье так же прихотливо, –  
Не трогай же страдания мои,  
Я их люблю, я к ним ревнива».*

Перед нами человек с реальными, а совсем не литературными «роковыми» страстями! Но гораздо чаще образы цыган оставались двойственными: реалистические детали романтически приукрашивались. Скажем сразу – эта двойственность очень надолго закрепится как в русской литературе, так и в литературе других восточнославянских народов.

Не обошел вниманием цыган и цыганское искусство и поэт-гусар русской литературы начала XIX в. Денис Давыдов:

*Киплю, люблюсь на тебя,*

*Глядя на прить твою младую:*

*Так старый хрыч, цыган Илья,*

*Глядит на пляску удалую,*

*Под лад плечами шевеля.*

(«Герою битв, биваков, трактиров и б...», 1830)

«Старый хрыч» цыган Илья – это сам Илья Соколов, собственной персоной! Вообще, рассказывая о первых лицах русской литературы, мы порой как-то забываем, что это именно они и были теми любителями цыганского искусства, которые привили свою любовь всей русской культуре!

Отдельно следовало бы сказать о таком вкладе восточнославянской музыки в цыганскую культуру, как тексты «цыганских» романсов. Это важная тема и в разговоре о русской поэзии.

Хотя среди авторов таких текстов можно встретить крупных русских поэтов масштаба Якова Полонского или Константина Случевского, в основном же, по меткому выражению русского поэта и редактора петербургского журнала «Современник» Николая Алексеевича Некрасова, это – «второстепенные поэты» или поэты второй очереди, второй шеренги.

В творчестве авторов цыганских романсов восточнославянская муза вступает в своеобразный союз с музой цыганской, а в результате этого рождается, собственно, цыганский романс. Слова русские, музыка может быть как русской, так и цыганской, исполнение цыганское – вот и готов цыганский романс.

Теме цыганского романса посвящено большое количество специальных исследований в музыкальной литературе, и мы, конечно, вовсе не хотим заниматься пересказом, а желающих отправляем к первоисточникам; благо информационный век сделал доступной любую литературу. Кроме того, на свете существует такое множество прекрасных цыганских романсов, что разговор о них – без всякого сомнения – может стать темой отдельной и достаточно объемной книги. Здесь нам хотелось бы вкратце рассказать

о вкладе всего лишь некоторых «самых-самых главных» славянских поэтов в деле создания цыганского романса.

Начнем с имени, без которого вообще нельзя представить цыганский романс – Евгений Павлович Гребенка (1812–1848), украинец, ставший известным поэтом в имперском Санкт-Петербурге.

В 1843 г. им было написано стихотворение, которое, без сомнения, составляет международную славу всех цыган. Именно Е. П. Гребенка написал стихи «Черные очи» (это уже жизнь «переправила» автора, и данное произведение теперь знают во всем мире как романс «Очи черные»). Пожалуй, никакого второго, настолько известного по всей земле текста, связанного с цыганской культурой, попросту нет.

Его исполняли все звезды мирового вокала от «Битлз» до Паваротти и, уж конечно, все звезды цыганского музыкального Олимпа. Романс переведен сегодня практически на все языки мира, он стал своеобразной «визитной карточкой» всего цыганского народа.

Приведем авторский текст этого романса, поскольку, как это часто случается с истинно народными произведениями, слова сильно разнятся у разных исполнителей.

*Очи черные, очи страстные!*

*Очи жгучие и прекрасные!*

*Как люблю я вас! Как боюсь я вас!*

*Знать, увидел вас я в недобрый час!*

*Ох, недаром вы глубины темней!*

*Вижу траур в вас по душе моей,*

*Вижу пламя в вас я победное:*

*Сожжено на нем сердце бедное!*

*Но не грустен я, не печален я,*

*Утешительна мне судьба моя:*

*Все, что лучшего в жизни Бог дал нам,*

*В жертву отдал я огневым глазам.*

Эта песня стала именно народной, потому что сам народ позднее добавлял в нее свои собственные строки, изменял ее. Сегодня широко поется: «Не любил бы вас, не страдал бы так/ Я бы прожил жизнь припеваючи!/ Вы сгубили меня, очи черные!/ Унесли навек мое счастье!» и многие другие вставки, более поздние. Кто их автор? Точно известно – не Гребенка. Приходится говорить, что народ.

По времени появления романс совпадает с вершиной популярности знаменитого петербургского Соколовского хора. Видимо, именно в то время «Черные очи» и вошли в

цыганский романсовый репертуар как «Очи черные».

Второй «звездой» цыганского романса по праву можно назвать русского поэта Аполлона Александровича Григорьева (1822–1864), автора знаменитой «Цыганской венгерки». Мелодия, созданная хорowymi цыганами на его слова «Две гитары зазвенев/ Жалобно заныли:/ С детства памятный напев –/ Милый, это ты ли?», – вторая «визитная карточка» цыганского исполнительства.

Аполлон Григорьев оставил ощутимый след в памяти цыган-исполнителей. Он сам был незаурядным гитаристом и исполнителем цыганских романсов, дружил с хорowymi цыганами, пытался даже влюбляться в цыганских исполнительниц и искренне недоумевал, как строги они были с ним. Сказывалось непонимание даже этим знатоком цыган строгих моральных установок цыганской внутренней жизни.

Если говорить о самом тексте «Цыганской венгерки», то он прямо адресован цыганским исполнителям и содержит цыганские припевы («Басан, басан» – «пойте, пойте»):

*Басан, басан, басана,  
Басаната, басаната,  
Ты другому отдана  
Без возврата, без возврата...*

«Цыганскую венгерку» при каждом новом исполнении всегда слушали как новую песню и поражались разнообразию текстов. Все дело в том, что в оригинальном тексте Аполлона Григорьева целых 152 строки – неимоверно много для одной песни. Разные цыганские исполнители на свой собственный вкус «выбирают» из текста строфы – вот потому «Цыганская венгерка» всегда так свежа и неизменно популярна у слушателя.

Кроме того, музыкальная основа песни стала отправной точкой безмерно знаменитой плясовой мелодии «Цыганочка». Кто из любителей и знатоков цыганского исполнительства не знает этого выражения – «„Цыганочка” с выходом»!

Возможно, третьим «хитом» в данной области является романс на слова русского поэта Якова Петровича Полонского (1819–1898) «Песня цыганки» («Мой костер в тумане светит...»). Полонский считался известнейшим поэтом своего времени, высоко ценился русской критикой и русским читателем. Его поэзия оказала влияние на А. Блока и позднее на Б. Пастернака.

Романсы и народные песни на стихи Я. Полонского трудно даже просто перечислить. Из самых известных – «Затворница» («В одной зна-

комой улице–/ Я помню старый дом...»), «Ночь» («Отчего я люблю тебя, светлая ночь...»), «Узница» («Что мне она! – не жена, не любовница/ И не родная мне дочь!»), «Старушка» («Подойди ко мне старушка,/ Я давно тебя ждала./ И косматая, в лохмотьях/ К ней цыганка подошла»).

Автор великого множества цыганских романсов русский поэт Алексей Николаевич Апухтин (1841–1893) создал такие шедевры цыганского романса, как «Пара гнедых» и «Ночи безумные», множество других стихотворений, героями которых были цыгане. В его творчестве активно закрепился стереотип цыган как прекрасных и загадочных пришельцев, знающих тайны судьбы, волшебных певцов и танцоров, гордых людей, достойно несущих, несмотря на трудности жизни, свой особый жребий. Романсы А. Н. Апухтина положены на музыку практически всеми великими русскими композиторами XIX в.

Вторая половина XIX в. была для русской литературы временем возникновения того всемирно известного явления, которое называют «великой русской литературой XIX в.». Это была литература критического реализма или, как тогда выражались, «натуральной школы».

Самые «матерые» реалисты, даже Иван Тургенев (рассказ «Петр Петрович Каратаев») и Николай Лесков (повесть «Очарованный странник»), даже Лев Толстой (повесть «Два гусара») и сам основатель «натуральной школы» русского романа Николай Гоголь (повесть «Сорочинская ярмарка»), мастерски владея реалистическим письмом и описывая цыган в своих произведениях как живых людей, наделенных яркими и особенными приметами, не удержались от того, чтобы «нечто» о цыганах оставить в некой загадочной недосказанности. Может быть, великие писатели остро чувствовали свое незнание цыганской жизни и старались быть честными в своем творчестве.

Вот герой рассказа И. С. Тургенева «Петр Петрович Каратаев» из «Записок охотника» говорит о цыганах: «– Люблю цыган, черт возьми, люблю...». Эти «цыгане» писателя-реалиста – всего лишь деталь, необходимая Тургеневу для завершенности образа своего героя. Именно таких, достаточно абстрактных, «цыган» становится все больше и больше в литературе, которую теперь понимают как «зеркало жизни».

И в этом есть свои плюсы: вдруг стало ясно, что цыгане – непреременные участники общественной жизни России. Очень часто это хоровые цыгане, получившие в первой половине

XIX в. широкую популярность в Петербурге, Москве, больших губернских городах.

Дворянская и разночинская литература так называемого «второго ряда писателей», в том числе даже и народническая литература второй половины XIX в., не могли знать иной жизни цыган, кроме той, что наблюдала в столицах. Оттого так много в этих произведениях цыган, поющих и пляшущих в ресторациях...

Вот характерное произведение Николая Некрасова «Папаша» (1860), герой которого, прожигатель жизни и просто развратный тип, торгующий собственной дочерью, появляется уже в ресторанном окружении;

*Музыка вроде шарманки  
Однообразно гудит,  
Сонно поют испитые цыганки,  
Глупый цыган каблуками стучит.*

Между прочим, именно в произведениях Н. А. Некрасова появляются чисто свидетельские, документальные зарисовки исторических концертов цыганских хоров в Павловском вокзале Петербургской железной дороги, так поразившие современников:

*До Павловска катался я  
Железной мостовой,  
Парами восхищался я –  
Не столько быстротой!  
В воксале, в упоении,  
Прослушал я цыган:  
Вот, доложу, уж пение...*

(«Провинциальный подьячий в Петербурге», 1840)

Вообще же представители реализма в классической русской литературе от Гоголя и Толстого до самых «младших» – Бунина и Андреева, если сравнивать их творения с творениями писателей-романтиков, писали о цыганах «неинтересно». Не без умысла и не без юмора произносим мы такое заключение. В самой сути реализма заложено такое отражение действительности, в котором нет места героическим (трагическим, мелодраматическим) фантазиям. Грубо говоря, если реалист о чем-то пишет – так должен знать это досконально. А при незнании предмета добросовестный реалист не позволит себе подробно на нем останавливаться.

Оттого в произведениях русских реалистов цыган появляется либо во всем великолепии натуралистического метода, либо скромно упоминается: «Знаешь, я очень полюбил *цыган* и русские песни» (Лев Толстой, «Анна Каренина»); и тот же автор создает многостраничное произведение «Живой труп», герой которого Федя

Протасов променял свое дворянство на любовь к цыганской девушке.

Федор Достоевский в романе «Братья Карамазовы» упоминает мимоходом: «Мы отсюда с ней в Мокрое, это двадцать пять отсюда верст, *цыган* туда добыл, цыганок, шампанского, всех мужиков там шампанским перепоил, всех баб и девок...». И тот же самый автор рисует полномасштабный образ в «Записках из мертвого дома»: «Он отчасти *цыган*, ветеринар, добывает по городу деньги за лечение лошадей, а у нас в остроге торгует вином».

Меткость наблюдения и точность оценки писателя-реалиста многое могут сказать внимательному читателю. Вот развернутый пассаж из рассказа Леонида Андреева «Призраки» (1904):

«Входили цыгане: мужчины высокие, долгошеие, с угрюмыми, скучными лицами, и женщины – скромные, почти все в черном, усиленно равнодушные к разговорам, замечаниям и винам на столе. Потом внезапный гик, визг, завитуха гортанных диких голосов, бешенство страстей, безумие веселья, точно все перевернулось, точно открылось все. И пляска. <...> Смуглая красивая девушка поет, опустив черные ресницы...

И так просто пела она, ни на кого не глядя, смуглая, красивая, чужая, как будто рассказывала одну только правду, и все верили, что это правда. И грустно становилось, просыпалась грустная любовь к кому-то призрачному и прекрасному, и вспоминался кто-то, кого не было никогда».

Следуя неписанному закону реалистической прозы, Леонид Андреев не берется сделать цыгана своим героем: по самой сути реалистического творчества он не может этого сделать. Но четкость обрисовки деталей в эпизодах достигает фотографического эффекта.

С бережной ответственностью к цыганской теме относился и основатель современной белорусской литературы Янка Купала. Сами реалистические интонации его творчества, далекого от безответственных «поэтических завихрений», не позволяли поэту пускаться в «придумки» о цыганах. Однако внимательный художнический взгляд, конечно же, ясно различал влияние, которое оказывали цыгане на белорусскую культуру.

Вот его героиня (пьеса «Прымакі») Катеринка (Кацярынка) – красавица и певунья, своего рода морально-этический идеал белорусской девушки, – приплясывая «Цыганочку», объясняет своему возлюбленному Мацейке, что он ей не безразличен – и пользуется для этого цыганским фольклором:



Я – цыганка маладая,  
Я – цыганка не старая,  
Знаю варажыць!  
Э-эх! Знаю варажыць!  
О, падай, Мацейка, ручку  
Ды насыць мне грошай кучку, –  
Усю праўду скажу!  
Э-эх! Усю праўду скажу!

Катеринке потребовалась именно цыганская пляска, цыганская песня и цыганская «воля» как раз потому, что далее в той же сцене, в ответ на желание Мацейки не выпускать уже никогда Катеринку «из рук» она с гордой «цыганской» усмешкой отвечает: «Паглядзім! Гэта яшчэ як я захачу!» («Посмотрим! Это еще как я захочу!»)

Вот такое естественное и виртуозное вплетение цыганского элемента в родную культуру и отличает талант Янки Купалы!

Выдающийся русский драматург второй половины XIX в. Александр Николаевич Островский одним из первых заметил новую тенденцию: в его пьесах, посвященных русскому купечеству, этому начинателю капитализма в России, часто появляются цыгане – уже как спутники «красивой жизни» новых русских богачей (см., например, пьесу «Бесприданница»). Списанные с хоровых цыган образы поющих и пляшущих, утонченно экзотичных цыганских исполнителей и исполнительниц создали стереотип, весьма далекий от настоящей жизни. Появилась тенденция считать цыганских хоровых цыган атрибутом «настоящего» ресторанного разгула, столь свойственного купеческой и фабрикантской России второй половины XIX в. И сами цыгане в этих произведениях стали отчасти походить на русских «ухарей» – теперь это некие талантливые «черти», берущие за свое искусство «бешеные» деньги.

В литературной критике все это получило едкое название «цыганщины». Реальная жизнь таборных цыган оставалась за бортом реалистической литературы.

## II

Вообще следует сказать, что так называемые «поздние реалисты», восточнославянские писатели конца XIX – начала XX вв., отличались от «реалистов-великанов» более тщательной проработкой деталей в своих описаниях цыган. Для них уже не редкость такие произведения о жизни цыган, которые оснащены тонким психологическим и социальным смыслом. Они начинают обращаться к другим цыганским образам – не прикормленных ресторанных исполнителей, а к образам обычных, так называемых «таборных» цыган.

Русская литература конца XIX в., поглощенная социальным анализом происходившего в России укрепления капитализма, на некоторое время потеряла интерес к цыганам. Как мы сказали выше, сработал стереотип ресторанной цыганщины – это были «забавы богачей», писатели же отправились «в народ». И поначалу они не сразу заметили среди этого «простого народа» «простых таборных цыган».

Несколько другие обстоятельства сложились в литературе украинской. Тарас Григорьевич Шевченко, этот «кобзарь» (народный певец) новой украинской литературы, ставший ее основателем и символом, в изначально народных произведениях, антиимперских по своей сути, с самого начала заложил демократические основы молодой украинской литературы.

Именно поэтому в украинской литературе появились первые произведения, рассказывающие о простых таборных цыганах.

В качестве образца рассмотрим произведение классика украинской литературы Михаила Михайловича Коцюбинского (1864–1913). Человек и его душевные переживания – вот главный предмет интереса этого писателя.

У Коцюбинского нет противоположения природы человеку, нет изображения жизни человека на фоне природы. У него природа и человек – одно гармоническое целое. Такая натурфилософия естественным образом привела писателя к большому произведению «Дорогою ценою», в сюжет которого тесно вплетена тема цыган.

Запорожский казак Остап и его жена Соломия решают бежать в турецкие пределы от произвола царской власти. Переход через границу оказывается неудачным – Остап получает тяжелое ранение, и его находят местные цыгане. Они терпеливо выхаживают его, а его жену принимают в общину – вместе с цыганскими женщинами старается она найти пропитание для раненого мужа.

Цыгане Коцюбинского – реальные, живые люди, они так же неотделимы от природы, как запутавшийся в камышах дикий гусь или сами эти одеревенело стучащие камышовые заросли. У них есть какие-то свои, непонятные для Соломии занятия и интересы; но все они – как природа – составляют единое целое, и, благодаря этому, живы и любят жизнь. И когда в природный мир цыганской семьи вторгается государство, когда старик Гица приползает на порог своей хаты, оставляя за собой кровавый след, цыгане покидают свое временное жилище и исчезают в пространстве.

Особым своеобразием отличается ранняя повесть другого классика украинской литературы – Ольги Юлиановны Кобылянской (1863–1942) «В воскресенье рано зелье копала» (1908), одно из наиболее известных и лиричных произведений в украинской литературе, целиком повествующее о цыганах.

В семье цыганского вожака Радо, ведущего свой табор из Буковины в Венгрию, случилась беда: молодая жена Радо, Мавра, родила необычайно белого ребенка. Радо подозревает, что отцом ребенка является румынский боярин, на которого Мавра работала, и клянется убить неверную жену. Отец Мавры, старый лаутар Андронати, уговаривает Радо разрешить ему самому наказать дочь, напаивает цыган зельем и, когда весь табор засыпает, увозит Мавру с ребенком в горы и оставляет ее под большим деревом, а младенца подбрасывает местному богатею.

Проходят годы, Мавра остается в ближнем буковинском селении: она и ворожея, и целительница, и воспитательница Татьяны, младшей дочери местной богачки Дубихи. Наступает время, когда юная Татьяна случайно знакомится с красавцем парнем Грицем из соседнего села: у него черные как смоль волосы, тонкая белая кожа и синие глаза.

Быть может, недостаток писательского опыта Кобылянской сказался в этом раннем произведении: ее женщины (и цыганка Мавра в первую очередь) выписаны с тончайшими психологическими нюансами, а вот протагонист Гриц на фоне богатых женских натур выглядит совсем бледно. Он кружит голову своей невесте Насте и тайно встречается с Татьяной, являясь по сути слепым орудием чужой воли и воли случая. Ненароком проговаривается Мавра Татьяне, какое именно и где можно выкопать смертельное зелье, и пружина сюжета срывается: Гриц мертв, Андронати многие годы живет недалеко от своей дочери Мавры, но встретятся отец и дочь только у гроба Грица.

Недостаток писательского опыта О. Кобылянской проявился, по нашему мнению, как раз в этом тотальном контроле автора над сюжетом и героями – они, по сути, своеобразные «жертвы авторского произвола». Почему-то Мавра – упрямый и волевой человек, а ее сын Гриц – воплощенное безволие. Буковинская «нежная дивчина» Татьяна «вдруг» приобретает черты роковой женщины – вершительницы мужской судьбы. И так далее, и так далее. Вместе с тем, О. Кобылянская проявляет глубокое знание цыганских нравов и обычаев, народного

характера издавна кочующих через Буковину цыган-калдэрарей.

Сколь разительно отличаются от образов О. Кобылянской образы другой великой украинской поэтессы – Анны Костенко, нашей современницы (мы скажем о ней в свое время)! Какой реальной жизненной силой они наполнены!

Правда, возможно и другое объяснение этих мистифицирующих цыганские образы особенностей письма О. Ю. Кобылянской: ее тяготение к модернизму, вторгшемуся в литературное пространство как раз на рубеже XIX и XX вв.

Замечено, что модернизм, пришедший на смену литературе натуральной школы, имел множество общих точек соприкосновения с романтизмом. Также как его давний предшественник, модернизм старался создавать символы и оперировать ими. Также как романтизм, он не только не ставил задачу «объективного» взгляда на жизнь, но и скорее наоборот – требовал от художника абсолютно субъективного взгляда.

Как ни странно, заигрыванием с модернизмом окрашено и раннее творчество современника О. Ю. Кобылянской – русского писателя Алексея Максимовича Пешкова (Максима Горького).

Станным оно кажется именно потому, что Горького считают не только реалистом, но даже отцом-основателем целого направления в реализме – так называемого социалистического реализма. Несмотря на восторженную оценку раннего творчества Максима Горького современниками, а затем и советскими читателями, время сильно изменяет эту оценку.

1. М. Горький сразу же вызвал большой интерес у читателей. Современники с изумлением писали, что народ России, не знающий Достоевского, мало знающий Пушкина и Гоголя, не знающий Лермонтова, больше других, но все же только кусочками знающий Толстого, вдруг знает Максима Горького.

2. Правда, в этом интересе был и некоторый налет сенсационности. Людей из низов привлекала сама мысль, что в литературу пришел писатель из их среды, «не понаслышке знающий жизнь» с самых мрачных и страшных ее сторон. Литераторов и читателей, принадлежащих к элитарному кругу, личность Горького привлекала, помимо таланта, своей экзотичностью: он представлялся читателю человеком, на личном опыте видевшим такие глубины «дна жизни», которого никто из них не знал изнутри.

3. Между тем Максим Горький не столько «знал» это «дно», сколько ставил своей целью и стремился его описывать. При трезвом взгляде

горьковское «дно» насквозь театрально.

4. М. Горький обращается к образам цыган, ставших еще у романтиков символом воли и «безудержных страстей», с теми же идеологическими штампами и шаблонами, которые были свойственны литературе романтизма каких-нибудь 50–60 лет до него.

5. В рассказах «Макар Чудра», «Старуха Изергиль» повествование строится по романтическим канонам. Герой-повествователь здесь – носитель общественного сознания. Выражается он велеречиво и мрачно: «...Стариками родитесь вы, русские. Мрачные все, как демоны». Писатель воспекает романтических героев – красивых, смелых, сильных людей: «Они шли, пели и смеялись».

6. В легенде о «горящем сердце Данко» ставится традиционный вопрос: человек и среда. Как и положено романтическим героям, горьковские персонажи «противостоят среде». Это проявилось в образе сильного, красивого, свободного Ларры, который открыто нарушил закон человеческой жизни, противопоставил себя людям и наказан вечным одиночеством. Совсем другой – герой Данко. Он разрывает себе грудь и высоко поднимает свое горящее сердце, освещая путь людям.

7. Рассказ о Данко построен как аллегория пути людей к лучшей, справедливой жизни, из мрака к свету. В образе Данко Горький воплотил образ вождя народных масс. Данко, как и Ларра, противостоит среде, враждебен ей. Столкнувшись с трудностями пути, люди ропщут на ведущего их, обвиняют его в своих бедах, при этом масса (как и положено в произведении романтическом) наделена отрицательными характеристиками: «Данко смотрел на тех, ради которых он понес труд, и видел, что они – как звери. Много людей стояло вокруг него, но не было на лицах их благородства».

8. Горьковская легенда о Данко была активно использована как материал для революционной пропаганды, образ героя приводился как пример для подражания, позднее широко привлекался официальной большевистской идеологией, усиленно внедрялся в сознание молодого поколения (были даже конфеты с названием «Данко» и с изображением на обертке горящих сердец).

Строго говоря, горьковские «цыгане» являются таковыми только благодаря будто бы цыганским именам и кличкам, расхожим описаниям «цыганского» костюма и внешнего вида, «дикому сверканию глаз». Это вполне опереточные персонажи, вызывающие сегодня лишь неловкую улыбку.

Так и чувствуешь, что у «цыганских» героев Горького подметки сапог сделаны из картона, как это водится в театральных постановках.

Зато Горький «был понятен массам» и писал, по словам В. Ульянова-Ленина, «очень своевременные произведения», которые подготовили «классика социалистического реализма» к тому, чтобы уже в тридцатые (сталинские) годы назвать гулаговские лагеря «школой исправления человека» и восхищаться «педагогическими успехами» советской госбезопасности.

После революции Пешков пишет многостраничные и мутные произведения о русских купцах и фабрикантах в духе третьестепенных бытописателей конца XIX в., подгоняя историческую основу этих «эпопей» под марксистско-ленинскую схему истории.

На рубеже XIX и XX вв. и в течение почти двух предреволюционных десятилетий в литературе тогдашней Российской империи царил декаданс. Это было характерно, впрочем, для всей европейской литературы. Возникали и бесследно исчезали всевозможные литературные школы и течения.

Формальная «новизна» этих литературных школ сопровождалась, как ни странно, содержательной бедностью. По большому счету, все эти модернистские течения унаследовали романтические установки литературы первой половины XIX в. (Мы уже говорили о «цыганских» мотивах первых рассказов Максима Горького.)

Следует отметить, что и у столпов символизма (Александр Блок, Андрей Белый, Константин Бальмонт и др.) романтическая «мятежность» цыганской темы находила свой отклик.

Более других считавшийся знаменем символизма, русский поэт Александр Блок ранее других и порвал с ним. Цыганская тема, а также несколько стилизованная и отраженная от театральной постановки «Кармен» псевдоцыганская тема присутствует во многих стихотворениях Блока.

Как мы уже сказали, являясь внешне модернистскими, подобные произведения по сути строились как романтические.

Поэтому особенно хочется обратить внимание на стихотворение Блока «Никогда не забуду – он был или не был, этот вечер...» (1912), где вдруг появляется образ цыганки, прямо противоречащий романтическим установкам.

Загадочной и волнующей предстает в стихотворении прекрасная незнакомка, встреченная поэтом в зале ресторана и бросающая ему призывные взгляды, загадочным и волнующим оказывается щемящее предощущение возмож-

ной любви, а вот поющая в ресторане цыганка описана такими диссонирующими красками, что превращается в символ жизненной пошлости:

*...но из глубы зеркал ты мне взоры бросала,  
И, бросая, кричала: «– Лови!».*

*А монисто брэнчало, цыганка плясала  
И визжала заре о любви!*

Согласитесь, выбор такого неожиданного глагола («визжала... о любви») просто убийственен. И эта визжащая жизнь, вдруг открывшаяся поэту, стала стремительно надвигаться и расти, пока не разразилась кровавой революцией семнадцатого года...

Другой столп русского символизма – Валерий Брюсов является создателем неожиданно лирического для его «сурового голоса» стихотворения «В цыганском таборе» (1915):

*У речной изложины –  
Пестрые шатры.  
Лошади стреножены,  
Зажжены костры.*

*Странно под деревьями  
Встретить вольный стан –  
С древними кочевьями  
Сжившихся цыган!  
<...>*

*Пусть кусками рваными  
Виснут шали с плеч;  
Пусть и ресторанами  
Дышит чья-то речь;  
Пусть и электрический  
Над вокзалом свет!  
В этот миг лирический  
Скудной правды – нет!*

О том, что «нет скудной правды», что древняя кочевая жизнь не только скудна, но и наполнена живой связью с историей, литература заговорила в полный голос только в XX в.

Одним из создателей такого «мифопоэтического» произведения о цыганах стал русский поэт Николай Гумилев. Этот своеобразный и высоко чтимый современным русским читателем поэт, муж Анны Ахматовой, с большим интересом относился к цыганам. Он пытался понять их как истинный этнограф, дружил со многими известными деятелями цыганской культуры, такими, например, как Нина Алексеевна Шишкина (1888–1942), известная цыганская поэтесса и композитор (написавшая, кстати, несколько произведений на стихи Н. Гумилева).

И его видение цыган отличается ярким своеобразием.

Многим исследователям творчества Н. Гумилева представляется самым загадочным его произведением посвященное цыганской теме стихотворение «У цыган» (1920), в котором возникает уникальное ощущение времени. Действие разворачивается одновременно в: условном настоящем и условном прошлом. Гумилев использует так называемый прием «наложения планов» – это попытка «сделать несколько снимков на одну пластинку», когда сквозь один план начинает просвечивать другой.

В основе гумилевского отношения к цыганам находится старое оккультное утверждение, согласно которому цыгане – народ с прирожденными способностями к магии и пророчеству.

Поэт присутствует среди цыган в настоящем, но картины, которые он видит, – находятся в прошлом. Использует он ту же самую мистическую ритмическую практику, которая свойственна самой мистике: нервный ритм стихотворения с помощью повторов постепенно закручивается в воронку мелькающих деталей и образов:

*Пламя костра, пламя костра, колонны  
Красных стволов и оглушительный гик.  
Ржавые листья топчет гость влюбленный –  
Кружащийся в толпе бенгальский тигр.*

На самом деле поэт описывает цыганский танец, но делает это одним сплошным потоком метафор:

*Шире, все шире, кругами, кругами  
Ходи, ходи и рукой мани.  
Так пар вечерний плавает лугами,  
Когда за лесом огни, огни.*

*Вот струны-быки и слева и справа.  
Рога их – смерть и мычанье – беда.  
У них на пастбище горькие травы,  
Колючий волчец, полынь, лебеда.*

До самой последней строчки своего стихотворения Н. Гумилев не позволяет читателю поверить, что все эти магические видения цыганской истории, эти странные цыганские отношения со временем – только плод поэтической фантазии, и заканчивает свое произведение все той же холодящей кровью мистикой:

*Девушка, смеясь, с полосы кремневой  
Узким язычком слизывает кровь.*

Новая русская литература, развивавшаяся в первые два десятилетия XX в. и носящая литературоведческое название «литературы Серебряного века», в полной мере использовала цыганскую тему теперь уже для выражения собственных литературных и эстетических позиций. Вот ха-

рактерное стихотворение еще одного великого русского поэта, Анны Андреевны Ахматовой, написанное в 1914 г., то есть в эпоху наиболее громкой ахматовской поэтической славы:

*«Где, высокая, твой цыганенок,  
Тот, что плакал под черным платком,  
Где твой маленький первый ребенок,  
Что ты знаешь, что помнишь о нем?»*

*«Доля матери – светлая пытка,  
Я достойна ее не была.  
В белый рай растворилась калитка,  
Магдалина сыночка взяла.*

*Каждый день мой – веселый, хороший,  
Заблудилась я в длинной весне,  
Только руки тоскуют по ноше,  
Только плач его слышу во сне.*

*Станет сердце тревожным и томным,  
И не помню тогда ничего,  
Все брожу я по комнатам темным,  
Все ищу колыбельку его».*

Нетрудно заметить, что, несмотря на «цыганские» элементы, в этом стихотворении почти нет ничего «цыганского», или, говоря точнее, ничего специфически цыганского. По существу, Анне Ахматовой понадобился «цыганенок» только для одного: подчеркнуть свободу поэта от всего остального мира, приверженность собственным, иным, не таким, как окружающий поэта мир, категориям и ценностям.

#### Литература

1. Андреев Л. Н. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/a/andreew\\_l\\_n/](http://az.lib.ru/a/andreew_l_n/)
2. Апухтин А. Н. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/a/apuhtin\\_a\\_n/](http://az.lib.ru/a/apuhtin_a_n/)
3. Асадов Э. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. In: <http://lib.rus.ec/a/577> Ахмадулина Б. А. Стихотворения. М.: ЭКСМО, 2008. 480 с.
4. Ахматова А. А. Стихотворения. М.: АСТ, 2009. 332 с.
5. Бажко А. «Стары цыган калісті мне казаў...». Мінск: ЛіМ, 1984, № 22.
6. Барадулин Р. И. Збор твораў ў 5 тамах. Т. 1. Мінск: Мастацкая літаратура, 1995.
7. Баратынский Е. А. Избранное (вступ. ст. Латышева М.). М.: Терра-Книжный клуб, 2003. 368 с.
8. Блок А. Собрание сочинений в 6-ти тт. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1982.
9. Брус В. Звериный стиль. Стихотворения. Витебск: Западная Двина, 1997. 112 с.
10. Брюсов В. Я. Поэзия и проза. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/b/brjusow\\_w\\_j/](http://az.lib.ru/b/brjusow_w_j/)
11. Власов А., Млодик А. Армия трясогузки. In: <http://bookz.ru/authors/aleksandr-vlasov-arkadii-mlodik/tryasoguzka.html>
12. Высоцкий В. С. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. <http://lib.rus.ec/a/18989>
13. Гоголь Н. В. In: Публичная электронная библиотека. <http://public-library.na-rod.ru/Gogol.Nikolai/>
14. Горький М. Проза. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/g/gorkij\\_m/](http://az.lib.ru/g/gorkij_m/)
15. Гребенка Е. П. Твори у 3 т. Т. 1. Вступ. ст. С. Д. Зубкова (на укр. яз., тексты на языке оригинала). Київ, 1980–1981.
16. Григорьев А. А. Стихотворения и поэмы. Сост., вступ. ст. и примеч. Б. Ф. Егорова. М., 1978.
17. Григорьева Л. In: <http://www.stihi.ru/2008/10/13/3000>
18. Гумилев Н. Стихи. In: Антология русской поэзии. <http://www.stihi-rus.ru/1/gumilev/>
19. Давыдов Д. В. Сочинения. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/d/dawydow\\_d\\_w/](http://az.lib.ru/d/dawydow_d_w/)
20. Далідовіч Г. Жывыя покліч. Вывбранае. Мінск: Мастацкая літаратура, 1995. 558 с.
21. Державин Г. Р. Сочинения. Под ред. Я. Грота. Т. 1–9. 1864. Т. 3.
22. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/d/dostoewskij\\_f\\_m/](http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/)
23. Дюма А. Собрание сочинений. Т. 57: Княгиня Моноко (пер. с франц. Н. Паниной; комм. А. Гейсмана). М.: Арт-Бизнес-Центр, 2004. 450 с.
24. Есенин С. А. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/e/esenin\\_s\\_a/](http://az.lib.ru/e/esenin_s_a/)
25. Загоскин М. Н. In: Русские романы. М.: Виктория плюс, 2006. 192 с.
26. Калинин А. Роман «Цыган». In: [http://fictionbook.ru/author/kalinin\\_anatoliyi\\_veniami-novich/](http://fictionbook.ru/author/kalinin_anatoliyi_veniami-novich/)
27. Каверин В. А. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. <http://lib.rus.ec/a/17974>
28. Кедрин Д. Вкус узнавший всего земного... Серия «Поэтическая библиотека». М.: Время, 2001. 576 с.
29. Кемецкий В. Гаданье. In: <http://gedichtephys.kiev.ua/Kemetsky.php>
30. Клычков С. А. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. <http://lib.rus.ec/a/5961>
31. Коцюбинский М. М. Произведения в 2-х тт. (на укр. яз.). Академия наук Украинской ССР. Серия: Библиотека украинской литературы. Дооктябрьская украинская литература. Киев: Наукова думка, 1988. 584 с. + 496 с.
32. Кобылянская О. Ю. Избранные сочинения. Киев: Дніпро, 1977. 687 с.
33. Костенко А. In: Стихи.py / <http://www.stihi.ru/avtor/annette1610>
34. Купала Я. Вершы. Паэмы. П'есы. Мінск: Харвест, 2007. 704 с.
35. Лазутин И. Г. Сержант милиции: Повесть; Обрывистые берега: Роман. М.ЦП, 2003.
36. Ларионова О. Подсадная утка. In: [http://bookz.ru/authors/larionova-ol\\_ga/ccdaebd46fcf.html](http://bookz.ru/authors/larionova-ol_ga/ccdaebd46fcf.html)
37. Лермонтов М. Ю. Либретто оперы «Цыгане» по А. С. Пушкину. In: журнал «Отечественные записки» (т. 125, № 7, отд. I, с. 26–27).
38. Лесков Н. С. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/l/leskow\\_n\\_s/](http://az.lib.ru/l/leskow_n_s/)

39. Мандельштам О. Э. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. <http://lib.rus.ec/a/18127>
40. Маршак С. Я. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. <http://lib.rus.ec/a/31213>
41. Матвеева Н. Н. In: <http://www.litera.ru/stixiya/authors/matveeva.html>
42. Мериме П. Кармен. Новеллы (пер. с франц. Кузмина М., Смирнова А., Гаршина В. и др.). М.: Советский писатель, 1978.
43. Молчанова Л. Детство Лены. М.: Детгиз, 1958. 96 с.
44. Нагибин Ю. In: Lib.Ru: <http://lib.ru/PROZA/NAGIBIN/>
45. Некрасов Н. А. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/n/nekrasow\\_n\\_a/](http://az.lib.ru/n/nekrasow_n_a/)
46. Островский А. Н. Полное собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/o/ostrowskij\\_a\\_n/](http://az.lib.ru/o/ostrowskij_a_n/)
47. Пастернак Б. Л. In: Эл. библиотека ЛИБРУСЕК. <http://lib.rus.ec/a/19779>
48. Подревский К. In: <http://www.pagan.ru/lib/books/resennik/romance/ehalinatorj-ke.php>
49. Полонский Я. П. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/p/polonskij\\_j\\_p/](http://az.lib.ru/p/polonskij_j_p/)
50. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 4. М.: Наука, 1965.
51. Рубина Д. Произведения. In: Lib.Ru: <http://lib.ru/NEWPROZA/RUBINA/>
52. Рубцов Н. Стихи. Антология русской поэзии. In: <http://www.stihi-rus.ru/1/rubcov/>
53. Санд Ж. Консуэло. In: Библиотека всемирной литературы. М.: ИХЛ. 1968. 385 с.
54. Семаков Л. Привет.ру – музыкальные альбомы. In: [http://music.privet.ru/user/doc-tor\\_955/album/104134446](http://music.privet.ru/user/doc-tor_955/album/104134446)
55. Смеляков Я. In: <http://www.stihi-rus.ru/1/Smelyakov/65.htm>
56. Тарковский А. А. Стихотворения. М.: У-Фактория, 2006. 544 с.
57. Толстой Л. Н. Проза. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/)
58. Трус П. Поэма «Цыганка». Минск: «ЛіМ», 1993, № 9.
59. Тургенев И. С. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/t/turgenev\\_i\\_s/](http://az.lib.ru/t/turgenev_i_s/)
60. Уткин И. Стихи. Антология русской поэзии. In: <http://www.stihi-rus.ru/1/utkin/>
61. Ушакова Е. «Этот вежливый тренер-цыган, лошадей знаток...». In: Звезда, 2005, № 6.
62. Филиппов Б. А. (Филистинский Б. А.) Всплывшее в памяти. Лондон, 1990.
63. Франко І. Я. Зібрання творів. У 50 т. Т. 27. Київ, 1983.
64. Цветаева М. И. In: Lib.Ru: <http://lib.ru/POEZIQ/CWETAEWA/>
65. Шаламов В. Собрание сочинений в 3-х т. Т. 2. М.: ХЛ-Вагриус, 1998.
66. Шевырев С. П. Цыганская песня. In: Московский вестник, 1828, ч. 10, № 15, с. 320.
67. Шевырев С. П. Собрание сочинений. In: Lib.Ru/Классика: [http://az.lib.ru/s/shewyrew\\_s\\_p/](http://az.lib.ru/s/shewyrew_s_p/)
68. Шолохов М. А. Собрание сочинений. В 8-ми тт. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1956–1960.

## References

1. Andreev L. N. Sbranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/a/andreew\\_l\\_n/](http://az.lib.ru/a/andreew_l_n/)
2. Apukhtin A. N. Sbranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/a/apuhtin\\_a\\_n/](http://az.lib.ru/a/apuhtin_a_n/)
3. Asadov E. In: El. biblioteka LIBRUSEK. In: <http://lib.rus.ec/a/577Akhmadulina> B. A. Stikhotvoreniia. M.: EKSMO, 2008. 480 s.
4. Akhmatova A. A. Stikhotvoreniia. M.: AST, 2009. 332 s.
5. Bazhko A. «Stary tsygan kalisti mne kazaŭ...». Minsk: LiM, 1984, № 22.
6. Baradulin R. I. Zbor tvoraŭ ŷ 5 tamakh. T. 1. Minsk: Mastatskaia litaratura, 1995.
7. Baratynskii E. A. Izbrannoe (vstup. st. Latysheva M.). M.: Terra-Knizhnyi klub, 2003. 368 s.
8. Blok A. Sbranie sochinenii v 6-ti tt. T. 3. L.: Khudozhestvennaia literatura, 1982.
9. Brus V. Zverinyi stil'. Stikhotvoreniia. Vitebsk: Zapadnaia Dvina, 1997. 112 s.
10. Briusov V. Ia. Poeziia i proza. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/b/brjusow\\_w\\_j/](http://az.lib.ru/b/brjusow_w_j/)
11. Vlasov A., Mlodik A. Armia triasoguzki. In: <http://bookz.ru/authors/aleksandr-vlasov-arkadii-mlodik/tryasoguzka.html>
12. Vysotskii V. S. In: El. biblioteka LIBRUSEK. <http://lib.rus.ec/a/18989>
13. Gogol' N. V. In: Publichnaia elektronnaia biblioteka. <http://public-library.na-rod.ru/Gogol.Nikolai/>
14. Gor'kii M. Proza. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/g/gorkij\\_m/](http://az.lib.ru/g/gorkij_m/)
15. Grebenka E. P. Tvoru 3 t. T. 1. Vstup. st. S. D. Zubkova (na ukr. iaz., teksty na iazyke originala). Kiiv, 1980–1981.
16. Grigor'ev A. A. Stikhotvoreniia i poemy. Sost., vstup. st. i primech. B. F. Egorova. M., 1978.
17. Grigor'eva L. In: <http://www.stihi.ru/2008/10/13/3000>
18. Gumilev N. Ctikhi. In: Antologiia russkoi poezii. <http://www.stihi-rus.ru/1/gumilev/>
19. Davydov D. V. Sochineniia. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/d/dawydow\\_d\\_w/](http://az.lib.ru/d/dawydow_d_w/)
20. Dalidovich G. Zhyvy poklich. Vyvbranae. Minsk: Mastatskaia litaratura, 1995. 558 s.
21. Derzhavin G. R. Sochineniia. Pod red. Ia. Grota. T. 1–9. 1864. T. 3.
22. Dostoevskii F. M. Sbranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij\\_f\\_m/](http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/)
23. Diuna A. Sbranie sochinenii. T. 57: Kniagina Monako (per. s frants. N. Paninoi; komm. A. Geismana). M.: Art-Biznes-Tsentr, 2004. 450 s.
24. Esenin S. A. Sbranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/e/esenin\\_s\\_a/](http://az.lib.ru/e/esenin_s_a/)
25. Zagoskin M. N. In: Russkie romansy. M.: Viktoriia plius, 2006. 192 s.
26. Kalinin A. Poman «Tsygan». In: [http://fictionbook.ru/author/kalinin\\_anatoliyi\\_veniami-novich/](http://fictionbook.ru/author/kalinin_anatoliyi_veniami-novich/)
27. Kaverin V. A. In: El. biblioteka LIBRUSEK. <http://lib.rus.ec/a/17974>
28. Kedrin D. Vkus uznavshii vsego zemnogo... Seriia «Poeticheskaia biblioteka». M.: Vremia, 2001. 576 s.
29. Kemetskii V. Gadan'e. In: <http://gedichtephys.kiev.ua/>

- Kemetsky.php
30. Klychkov S. A. In: El. biblioteka LIBRUSEK. <http://lib.rus.ec/a/5961>
31. Kotsiubinskii M. M. Proizvedeniia v 2-kh tt. (na ukr. iaz.). Akademiia nauk Ukrainkoi SSR. Serii: Biblioteka ukrainkoi literatury. Dooktiabr'skaia ukrainkaia literatura. Kiev: Naukova dumka, 1988. 584 s. + 496 s.
32. Kobylianskaia O. Iu. Izbrannye sochineniia. Kiev: Dni-pro, 1977. 687 s.
33. Kostenko A. In: Stikhi.ru / <http://www.stihi.ru/avtor/annette1610>
34. Kupala Ia. Vershy. Paemy. P'esy. Minsk: Kharvest, 2007. 704 s.
35. Lazutin I. G. Serzhant militsii: Povest'; Obryvistye berega: Roman. M.TsP, 2003.
36. Larionova O. Podsadnaia utka. In: [http://bookz.ru/authors/larionova-ol\\_ga/ccdaebd46fcf.html](http://bookz.ru/authors/larionova-ol_ga/ccdaebd46fcf.html)
37. Lermontov M. Iu. Libretto opery «Tsygane» po A. S. Pushkinu. In: zhurnal «Otechestvennye zapiski» (t. 125, № 7, otd. I, s. 26-27).
38. Leskov N. S. Sobranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/l/leskow\\_n\\_s/](http://az.lib.ru/l/leskow_n_s/)
39. Mandel'shtam O. E. In: El. biblioteka LIBRUSEK. <http://lib.rus.ec/a/18127>
40. Marshak S. Ia. In: El. biblioteka LIBRUSEK. <http://lib.rus.ec/a/31213>
41. Matveeva N. N. In: <http://www.litera.ru/stixiya/authors/matveeva.html>
42. Merime P. Karmen. Novelly (per. s frants. Kuzmina M., Smirnova A., Garshina V. i dr.). M.: Sovetskii pisatel', 1978.
43. Molchanova L. Detstvo Leny. M.: Detgiz, 1958. 96 s.
44. Nagibin Iu. In: Lib.Ru: <http://lib.ru/PROZA/NAGIBIN/>
45. Nekrasov N. A. Sobranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/n/nekrasov\\_n\\_a/](http://az.lib.ru/n/nekrasov_n_a/)
46. Ostrovskii A. N. Polnoe sobranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/o/ostrowskij\\_a\\_n/](http://az.lib.ru/o/ostrowskij_a_n/)
47. Pasternak B. L. In: El. biblioteka LIBRUSEK. <http://lib.rus.ec/a/19779>
48. Podrevskii K. In: <http://www.pagan.ru/lib/books/pesennik/romance/ehalinatorj-ke.php>
49. Polonskii Ia. P. Sobranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/p/polonskij\\_j\\_p/](http://az.lib.ru/p/polonskij_j_p/)
50. Pushkin A. S. Polnoe sobranie sochinenii v 10-ti tt. T. 4. M.: Nauka, 1965.
51. Rubina D. Proizvedeniia. In: Lib.Ru: <http://lib.ru/NEWPROZA/RUBINA/>
52. Rubtsov N. Stikhi. Antologiiia russkoi poezii. In: <http://www.stihi-rus.ru/1/rubcov/>
53. Sand Zh. Konsuelo. In: Biblioteka vseмирnoi literatury. M.: IKhL. 1968. 385 c.
54. Semakov L. Privet.ru – muzykal'nye al'bomy. In: [http://music.privet.ru/user/doc-tor\\_955/album/104134446](http://music.privet.ru/user/doc-tor_955/album/104134446)
55. Smeliakov Ia. In: <http://www.stihi-rus.ru/1/Smeliakov/65.htm>
56. Tarkovskii A. A. Stikhotvoreniia. M.: U-Faktoriia, 2006. 544 s.
57. Tolstoi L. N. Proza. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/)
58. Trus P. Poema «Tsyganka». Minsk: «LiM», 1993, № 9.
59. Turgenev I. S. Sobranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/t/turgenew\\_i\\_s/](http://az.lib.ru/t/turgenew_i_s/)
60. Utkin I. Ctikhi. Antologiiia russkoi poezii. In: <http://www.stihi-rus.ru/1/utkin/>
61. Ushakova E. «Etot vezhliivy trener-tsygan, loshadei znatok...». In: Zvezda, 2005, № 6.
62. Filippov B. A. (Filistinskii B. A.) Vsplyvshee v pamiatii. London, 1990.
63. Franko I. Ia. Zibrannia tvoriv. U 50 t. T. 27. Kiiv, 1983.
64. Tsvetaeva M. I. In: Lib.Ru: <http://lib.ru/POEZIQ/CWE-TAEWA/>
65. Shalamov V. Sobranie sochinenii v 3-kh t. T. 2. M.: KhL-Vagrius, 1998.
66. Shevryev S. P. Tsyganskaia pesnia. In: Moskovskii vestnik, 1828, ch. 10, № 15, s. 320.
67. Shevryev S. P. Sobranie sochinenii. In: Lib.Ru/Klassika: [http://az.lib.ru/s/shewyrew\\_s\\_p/](http://az.lib.ru/s/shewyrew_s_p/)
68. Sholokhov M. A. Sobranie sochinenii. V 8-mi tt. M.: Gos. izd-vo khudozhestvennoi literatury, 1956–1960.

**Valdemar Kalinin** (Londra, Anglia, Marea Britanie). Președintele Societății Misionare a Romilor din Baltica.

**Вальдемар Калинин** (Лондон, Англия, Великобритания). Председатель Балтийской цыганской миссии.

**Valdemar Kalinin** (London, England, United Kingdom). The chairman of Baltic Romani Missionary Society.  
**E-mail:** v.kalinin@btinternet.com

## COMUNICĂRI

Iulii PALIHOVICI

**ETNOLOGIA FRANCEZĂ: PROBLEME ȘI PRIORITĂȚI  
ALE CERCETĂRILOR ETNOLOGICE CONTEMPORANE  
(pe baza publicațiilor recente din colecția „Etnologie de la France”) (I)**

**Rezumat**

**Etnologia franceză: probleme și priorități ale cercetărilor etnologice contemporane (pe baza publicațiilor recente din colecția „Etnologie de la France”) (I)**

Ideea acestei publicații este de a arăta zone de cercetare care pot fi considerate la periferia atenției oamenilor de știință. Am căutat să explorăm subiecte mai puțin uzuale, dar care, în același timp, ne permit să urmărim evoluția etnologiei franceze în stadiul ei actual. Anume în acest context ni s-a părut interesant de a prezenta aici rezumatul colecției „Etnologie de la France”, ce reunește monografii – studii de teren pe teme care ar putea informa o audiență largă, constituind în același timp o noutate a disciplinei. Instituită în 1983 de către Ministerul Culturii din Franța, colecția „Etnologia Franței” (Etnologie de la France) este publicată de Editura Casei de științe umane (les Éditions de la Maison des sciences de l’homme), în parteneriat cu Departamentul de Cercetare Pilot și Politică Științifică (DPRPS). Colecția de referință reunește studii privind etnologia Franței, precum și lucrări reflective asupra culturii, patrimoniului și politicilor conexe. Ea se adresează Franței ca unui domeniu etnografic, în diversitatea sa culturală și dinamica istorică, reînnoind teme clasice ale disciplinei.

**Cuvinte-cheie:** etnologia franceză, domeniu etnografic, etnologia urbană, rurală, identitatea culturală.

**Резюме**

**Французская этнология: проблемы и приоритеты современных этнологических исследований (по материалам последних публикаций в коллекции „Etnologie de la France”) (I)**

Идея этой публикации состоит в том, чтобы показать области исследований, которые могут рассматриваться на периферии внимания ученых. Мы стремились исследовать менее распространенные темы, но в то же время позволяющие проследить эволюцию французской этнологии в ее нынешнем состоянии. В этом контексте представляется интересным дать здесь краткий обзор публикаций коллекции «Ethnologie de la France», в которой собраны монографии, полевые исследования по темам, которые могут заинтересовать широкую аудиторию, будучи новинками в рамках данной дисциплины. Созданная в 1983 г. Министерством культуры Франции, коллекция «Этнология Франции» публикуется издательством «Дом наук о человеке» (Les Éditions de la Maison des

Sciences de l’Homme) в партнерстве с отделом экспериментальных исследований и научной политики (DPRPS). Данная коллекция объединяет французские этнологические исследования, а также аналитические работы по культуре, наследию и связанной с ними политике. В ней Франция рассматривается как этнографическая зона, с ее культурным разнообразием и исторической динамикой, обновляются классические темы дисциплины.

**Ключевые слова:** французская этнология, этнографическое поле, городская и сельская этнология, культурная идентичность.

**Summary**

**French ethnology: issues and priorities of contemporary ethnological research (based on recent publications in the „Etnologie de la France” collection) (I)**

The idea of this publication is to show areas of research that can be considered at the periphery of the attention of scientists. We sought to explore subjects which are less common, but at the same time allow us to follow the evolution of French ethnology in its current state. In this context, it seemed interesting to present here the summary of the collection „Ethnologie de la France”, which brings together monographs – field studies on topics that could interest a wide audience, while being a novelty of the discipline. Established in 1983 by the French Ministry of Culture, the Ethnology of France collection is published by the House of Sciences Publishing House (les Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme) in partnership with the Pilot Research Department and Scientific Policy (DPRPS). The Reference Collection brings together French ethnology studies as well as more reflective works on culture, heritage and related politics. It addresses France as an ethnographic area, its cultural diversity and historical dynamics, renewing the classical themes of the discipline.

**Key words:** French ethnology, ethnographic field, urban and rural ethnology, cultural identity.

Timp de câteva secole cercetătorii europeni au acumulat material empiric, studiind domenii, subiecte și metode de cercetare, ce a culminat, în secolul al XIX-lea, cu afirmarea etnologiei ca domeniu de cunoaștere științifică. Oficializarea etnologiei a început în Franța, în 1838, o dată cu constituirea primei societăți etnologice, ca mai târziu, în 1843, procesul să continue în Marea Britanie, iar din 1869 o societate



te etnologică a început să funcționeze în Germania. Abia la începutul secolului XX au apărut școli de etnologie în Austria (școala istorico-culturală vieneză) și Olanda (școală evoluționistă al Universității din Amsterdam).

Multitudinea de factori politici, istorici și socio-economici au influențat viziunile oamenilor de știință și au oferit studiilor umanitare noi stimuli pentru dezvoltare. Domeniul cercetării etnologiei se schimbă foarte rapid în ultimele decenii.

Definiția obiectelor cercetărilor din colecția sus numită a făcut posibilă o clasificare pe următoarele domenii de studii: *etnologia mediului urban și rural, relațiile de conviețuire și folosire a spațiilor comune; apartenența regională și identitățile culturale; practicile, reprezentările și granițele culturale, experiența și tehnicile pe cale de dispariție; formele contemporane ale activităților economice; noi utilizări ale patrimoniului; familia și legăturile de rudenie.*

Pentru o descriere mai detaliată a studiilor în domeniul *etnologiei mediului urban*, au fost studiate câteva lucrări, ce se referă la subiecte total diferite, dar cu un numitor comun, aspecte ale identității locuitorilor orașelor franceze.



Prima publicație, „**Nevăzut și necunoscut**” este o abordare etnografică a culturii burgheze scrisă de Beatrix The Wita, în care își propune să dea răspuns la întrebările: ce este un burghez în societatea modernă? Ce definește astăzi un burghez? Răspunsul său este: cuvintele, gesturile, obiectele, tot ce îl reprezintă zi de zi, este

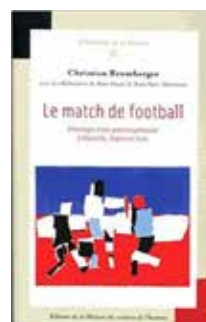
mai mult o cultură moștenită decât o stare. După secole de negare de sine și neacceptare a celorlalți, te poți naște și deveni burghez. Cum? Burghezii știu foarte bine ce îi constituie, adică ceea ce îi deosebește de ceilalți: prin atenție la detalii, auto-control, practici de zi cu zi aproape ritualizate, dar, și prin întreținerea și utilizarea constantă a unei vaste memorii de familie, această cultură vine de la sine. Autoarea a pictat în linii mari o imagine ușor de recunoscut și convingătoare a unei culturi burgheze reticente la a se dezvălui, alegând cea mai simplă metodă: să vadă și să asculte ceea ce spun burghezii despre ei înșiși, redându-le spuselor prin analize foarte fine.

În continuare, în același context al etnologiei urbane se situează lucrarea Sabine Chalvon-Demersay „**Triunghiul XIV**”, ce dezvăluie procesele care guvernează transformarea cartierelor și orașelor. Subtitlul sugestiv „Noii locuitori al vechiului cartier din Paris” ne introduce într-un cartier paradoxal de banal din Paris, inițial populat de tineri actori și scri-

itori care au pregătit terenul ca, la sfârșitul anilor 70 să fie înlocuiți de locuitori mai bogați, dornici de a găsi o „adevărată viață”. Autoarea descoperă un loc în transformare completă, investită de o nouă populație, observă acești nou-veniți în stabilirea vieții cotidiene, în relațiile lor cu ceilalți și cu ei înșiși, îi observă în cafele și magazine, la întâlnirile de co-proprietari și în grădinile publice, le descifrează rețelele de conviviațitate, solidaritate și economie subterană.



Christian Bromberger în lucrarea „**Meciul de fotbal. Etnologie pasiunii**” explica, în calitate de etnolog, ce înseamnă fotbalul și ce reprezintă în societatea noastră contemporană. Un lung sondaj etnologic printre spectatorii obișnuiți și printre cei mai pasionați prezintă o nouă lumină asupra semnificațiilor ferovorii pentru fotbal, identifică motivația și variațiile acesteia. Jocul de fotbal apare ca un limbaj universal pe care fiecare comunitate o marchează în propriul său mod, și mai important, formează dramatic valorile cardinale care modelează lumea contemporană. Stadionul reprezintă unul dintre puținele spații unde societatea urbană se dă în spectacol și exprimă emoțiile și simbolurile interzise în viața de zi cu zi. Aceste proprietăți, împreună cu exaltarea sentimentelor comunității și practicile fierbinți ale celor mai aprigi susținători, ne invită să trasăm o paralelă între meciul de fotbal și un ritual religios. Fotbalul nu este doar un joc sau un spectacol, el „condensează și teatralizează valorile fundamentale ale lumii contemporane”. Și apare ca o revelație puternică al societății noastre.



Există un șir de lucrări, care în pofida varietății subiectelor și abordărilor, reflectă îndeaproape specificul *etnologiei mediului rural*.

„**Transmiterea cunoașterii**” de Genevieve Delbos și Paul Jorion, cercetare a comunităților de coastă din sudul regiunii Bretagne și a micilor meserii a pescarilor, este de fapt o reflexie asupra transmiterii cunoștințelor empirice, dar și școlare, științifice. În aceste activități, în care locul de muncă este dobândit în mediul familial, este transmisă nu atât cunoașterea, cât munca. Astăzi, ucenicia este combinată cu edu-



cația școlară. Este oare eficientă această practică? Și, dacă nu, nu ar trebui căutat motivul acestui eșec în relația ambiguă a școlii cu știința? Cunoștințele empirice nu sunt transmise: se reconstituie la fiecare generație, prin recunoașterea muncii bine realizate. Această carte este o sinteză între sociologic și psihologic, dezvăluind mecanismul complex de reînnoire a generațiilor. Confruntând cunoștințele care pot fi dobândite în școli și cele care provin dintr-o familiarizare cu experiența profesioniștilor, autorii se angajează în analiza lor și a modului lor de transmitere.

Care sunt ritualurile vieții familiale? Cu cine se căsătoresc? Cum sunt transmise averile și se folosește spațiul comunal în funcție de faptul că ești pădurar, agricultor sau meșter artizanal? Acestea sunt câteva dintre subiectele abordate în articolele adunate în culegerea **„Un sătuc învecinat. Minot, un sat din Burgundia”**, alcătuit de Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud, Yvonne Verdier și Françoise Zonabend, ca etape ale unei construcții etnice reale de aproape zece ani. Autorii au reușit să restaureze imaginea vie a unei mici societăți rurale și ordinea ei profundă: ritualurile tradiționale, rolurile, locurile și sarcinile copiilor, femeilor și bărbaților.



**„Fructele viței de vie. Re-prezentări ale mediului natural în Languedoc”** de Christiane Amiel redă imaginea podgoriilor regiunii Languedoc, o creație recentă, născută la sfârșitul secolului al XIX-lea. Autoarea a ales o abordare inedită de a descrie practicile care, la prima vedere, nu se concentrează pe esențial:

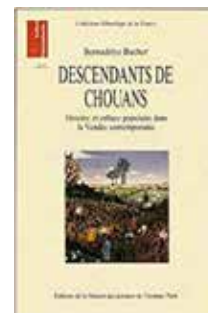
plantarea printre vița de vie a legumelor sau pomilor fructiferi, extirparea plantelor sălbatice, care cresc în brazde și pe terasamente, vânatul animalelor atât de diverse: a vulpii, mierlei și melcilor, care prefera aceste terenuri. Dar, datorită diversității acestor ocupații, aparent minore, și a profunzimii comentariilor, mărturiilor țăranilor, zicalelor și proverbelor, numeroaselor desene și fotografii, Christiane Amiel ne face să înțelegem adevărata valoare culturală a viței de vie.

Cu scopul de a descifra mitul peren despre țărnimea din regiunea Vendée, pasivă și loială unui fost regim catolic, feudal și monarhic, Bernadette Bucher, prin publicația sa **„Descendenții șuanilor. Istoria și cultura populară contemporană în Vendée”**, ne afundă într-o istorie profund marcată de rupturi, rebeliuni populare și inversări de alianțe față de Bi-

serica, domni și rege. Pentru autor, continuitatea dintre această Vendée mitică și cea contemporană rezultă mai puțin din ideologiile politice și religioase decât din remarcabila plasticitate a culturii populare. Particularitățile economiei locale (trocul), vitalitatea codurilor de conduită și valori (curaj, simplitate, economie), bogăția ritualurilor de sociabilitate (nunțile, vânătoarea cu câini, pivnițele pentru bărbați) ne dezvăluie o logică a transformărilor lumii rurale. La un moment în care Europa încearcă să creeze o identitate supranațională, descendenții șuanilor î-și reconstituie înșuși conceptul de „comunitate”, având în vedere stilul Vendée, ne invită să regândim relațiile locale și relațiile dintre regiuni și lumea din jur.

**„Pământ în partaj. Legături și rivalități într-o societate rurală”** de Vanessa Manceron este un studiu de teren. Timp de paisprezece luni, autoarea a călătorit prin regiunea Lyon, s-a întâlnit cu locuitorii săi pentru a realiza că există o tensiune în societate, fiecare contestând utilizarea unui teritoriu caracteristic pentru zonele umede (apă, piscicultură, agricultură, vânătoare). Autoarea a prospectat de la fermă locală până la castel burghez, de la cartier marginal până la cabane de vânătoare, și a încercat să descifreze jocul aranjamentelor dintre aceste grupuri eterogene, și ajunge la concluzia că tocmai tensiunile și gestionarea lor zilnică formează societatea. Relația antagonistă dintre diferitele grupuri constituie liantul unei comunități locale care se zidește și se transformă prin confruntare. Această carte reînnoiește problema relației dintre oraș și sat și cea a schimbărilor sociale legate de apariția legislației europene privind mediul. Cartea este o reflexie asupra lumii rurale contemporane, capabilă să se perpetueze și să asimileze noul.

Aspectul *apartenenței regionale și a identităților culturale* este oglindit în lucrarea **„A cunoaște Franța. Exaltarea regiunilor în discursul patriotic”** de Anne-Marie Thiesse, care caută să înțeleagă cum putem împăca ideea unității națiunii cu diversitatea ei? Exaltarea patriei comune se bazează tocmai pe celebrarea diverselor frumuseți ale Franței. Prin intermediul

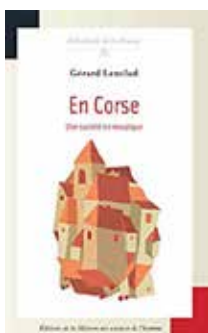


manualelor departamentale scrise de autoritățile educaționale, se înfățișează reprezentarea Franței „țărilor mici”.

Inventarul locurilor pitorești, biografiilor personalităților locale marcante, imnurilor vinurilor regiunii și descrierilor entuziaste ale tradițiilor fac parte din același proiect: să dezvolte urmașilor dragostea față de pământul natal și a-i conduce astfel la dragostea de Patrie. Construcția identităților locale relevă că orice parte a Franței, pe lângă specificul său, este chintesența națiunii. Lucrarea sintetizează discursurile despre regiunile Franței și evidențiază locurile comune.

„În Corsica. O societate în mozaic” de Gérard Lenclud, studiu efectuat în urmă cu treizeci de ani, reflectă funcționarea atât de diferită a societății corsicane, a instituțiilor sale politice și familiale. În anii 1970, aceasta societate ce locuiește în munți, susține un model de existență moștenit din trecutul său apropiat, dar a cărui evoluție actuală pe coastă pare să-i pregătească dispariția. Gerard Lenclud, combinând arhivele și interviurile, vizitează comunitățile pastorale, studiază sistemul și instituțiile unei societăți încă prezente prin modurile ei de acțiune și gândire. Comunitatea montană este tradițională, organizată în jurul unui ideal al suveranității, reprezentat de un scop al autosuficienței funcționale, și se desfășoară din timpul primului război mondial până în anii 1960, când această formă de societate este lipsită de mijloacele necesare pentru a-și asigura singură reproducerea. Încercuite din exterior, infiltrate în interior, satele sunt intimidat de schimbările ce au loc la poalele munților și viitorul care li se pregătește de guvernare. Două modele de societăți se confruntă pe aceleași teren: unul sprijinit de stat și ocrotit de legislația pieței, celălalt păstrează instituțiile și valorile moștenite din trecut. Revendicările independențiștilor apar pe acest temei favorabil. De aici, problema viitorului politic al Corsicii nu va înceta să fie dezbătută. O societate ce rezistă, și deși i se promite de pretutindeni că va dispărea, nu e deloc dispusă să-și scurteze vremurile.

„Noi nu vorbim despre ei. Cei vii și cei morți printre romii manouches” de Patrick Williams oferă o imagine a romilor Manouches, una dintre componentele lumii romilor francezi. Manouches, ale căror remorci și camioane străbat Masivul Central, nu vorbesc despre moartea



semenilor lor. „A arde, a face să dispară obiectele celor morți, a nu mai pronunța numele sau a-și aminti de ei etc., este să stabilești un gol sau aparența unui gol. Dar este, în același timp, un fel de a spune ceva celui ce dispăre”. Acest respect provine dintr-o artă a tăcerii și absenței care cimentează comunitatea romilor și o înscrie în lumea lui Gadjé. Romii Manouches nu spun nimic despre ei înșiși. Ei nu pronunță numele defuncțiilor, distrug proprietatea și abandonează taberele. Doar cineva foarte apropiat de ei ar putea efectua etnografia acestei reticențe și tăceri fundamentale, ce-i ține mereu la distanță față de ne romi. Scrierea lui Patrick Williams denotă o complicitate subtilă la ce este evident sau bine ascuns, și ne restabilește rupturile structurale care i-au făcut pe romii manouches oameni aproape și în același timp atât de departe de noi. Civilizația lor s-a constituit în cadrul societăților occidentale ca una pur diferită. În tăcere.

În contextul temei *practicilor, reprezentărilor și granițelor culturale* se evidențiază lucrarea lui Bertrand Hell „Între câine și lup. Fapte și snoave despre vânătoarea în Franța de Est”, care reprezintă rezultatul unei observații etnografice efectuate pe parcursul a patru ani în estul Franței și restabilește reprezentările actuale de organizare a procesului de vânătoare.

Vânătorul are un statut special și, prin urmare, face parte dintr-un grup social. Faptele și snoavele enunțate descriu acțiunea de vânătoare, meditează asupra legitimității acțiunii, esenței frăției vânătorilor, excluderii femeilor de la urmărirea animalelor, în special a cerbului. Exploatănd datele din studiul etnografic, autorul descoperă „viziunea interioară” a vânătorilor adevărați, explică fenomenul „febrei vânătoarei”, legat de sângele sălbatic, și care ordonează practicile zilnice ale vânătorilor.

Un studiu comparativ a fenomenului tauromahiei este redat în cartea „Sălbatici în occident. Culturile tauromahiei în Camargue și Andaluzia” de Frédéric Saumade. Două culturi a tauromahiei, două tradiții, două obiceiuri, două moduri de a cunoaște și a respecta „toros bravo” andalusiani și „taureaux toréadors” din Camargue. În luptele clasice de tauri, de origine andaluză, taurul este omorât. În cursele din Camargue, regulile interzic executarea sa, el este tratat ca un erou care poartă valorile comunității. Autorul, din studiile de teren întreprinse în Andaluzia și



Camargue, descoperă coerența, care, dincolo de diferența între jocurile pe arenă și tehnicile de reproducere, unește aceste practici, comparând tradiția Sevillei, aristocratică și comercială, cu cea din Camargue, liberală și populară. În ambele cazuri, bovina „sălbatică” apare ca o metaforă a societății. Omul intră în contact cu fiara pentru a stabili cu ea un dialog tradus în rituale și limbajul luptelor cu tauri.

Despre originea și istoria cunoștințelor botanice populare ne vorbește Pierre Lieutaghi în cartea sa „**Iarba care reînvie. Un aspect al medicinei tradiționale din Haute-Provence**”. Unde sunt limitele medicinei populare? Zeci de remedii depurative se găsesc în farmacie, și deși de secole se duce lupta cu arhaismul medical, termenul „depurativ”, auzit pe plan botanic, istoric și simbolic, ridică multe ecouri. Această carte prezintă interesul unei analize aprofundate a „medicinei populare cu plante”, totuși încă puțin cunoscute. Din pasiunea sa naturalistă, autorul a ajuns la cunoașterea tradițională. Plante medicinale cu cicluri sezoniere, frunze amare, flori „care transpiră”, „epurări” non-laxative, salate de câmp care curăță „murdăria” din timpul iernii, depurativele nu separa hrana de remediu, se „referă mai mult la stările corpului decât la anumite boli”. Călea de la plantă la om, neobișnuită pentru antropologi, dar care i-a permis să găsească firul relațiilor profunde dintre oameni și plante.

Ce căutăm grădinărit într-un fel sau altul? Ce ne învață florile despre grădinarii lor? La această întrebare, Martine Bergues, autoarea cărții „**În grădină. Etnologia aranjamentelor florale**” încearcă să răspundă, studiind florile plantate în grădini private și spații publice. Ea scoate în evidență aspecte sociale, economice, simbolice, afective, imaginare, și subliniază faptul că, oricare ar fi contextul („grădina țărăneasă”, „grădina de flori” sau „grădina bio”), el reflectă modurile de încadrare în peisaj și dialogul cu ceilalți, și modalitatea individuală sau colectivă, de a vedea și organiza lumea. Martine Bergues oferă o analiză a societății noastre în oglinda decorului ei vegetal, efectuând un exercițiu interesant de analiză a realității și relației noastre cu natura și cei din jur printr-un obiect obișnuit.

*Experiența și tehnicile pe cale de dispariție* au fost dezvoltate în lucrarea „**Bestia neagră. În căutarea calului perfect**” de Bernadette Lizet. Calul negru

din Nièvre a fost inventat acum un secol. Fiind la fel de masiv ca și evanescent, el a fost ales pentru a fi un reproducător de elită, dedicat competițiilor de curse și autentificat de o carte de pedigriu. Scopul creatorilor săi a fost acela de a-și asuma un loc pe piața progeniturilor destinate exportului, piață foarte aglomerată de renume și prestigiu. De-abia atunci când calul negru și-a făcut apariția, crescătorii au realizat capodopera ce o produsese. Exemplul calului negru arată cum pot fi trăite conflicte sociale de către animale, în special în jurul diferenței dintre calul de tracțiune și calul de șa, atât de bogat în semnificație în istoria genului.

Colecția „**Fermentul divin**” sub conducerea lui Dominique Fournier și Salvatore D’Onofrio invită la o călătorie în imaginația materialului fermentat, în special în culturile mediteraneene. Ea ne învață, printre altele, cum „savoir-boire” devine un criteriu cultural. Civilizația începe cu controlul fermentației, care îi permite extragerea din starea naturii, păstrând, în același timp, legături cu aceasta. Produsul fermentat, fie el băutură alcoolică sau produs de panificație, menține o relație simbol cu sângele. Se găsește în multe jertfe, în ritualuri funerare sau în festivaluri de fertilitate. Realizat la întâmplare, simbolizează atât importanța tehnicii umane, cât și respectul datorat zeilor. Băutura fermentată este un dar divin, este uneori divinitatea însăși, și omul civilizat îl ingerează în conformitate cu anumite reguli pentru a se hrăni din el, a comunica spiritual cu Dumnezeu și a se bucura împreună cu semenii săi. Deținătorii puterii terestre au încercat întotdeauna să o controleze pentru a controla abuzurile dăunătoare comunității. Atunci când băutura devine desacralizată, ea devine socializată și pune viitorul poporului în joc. Prin „Fermentul divin”, autorii ne destăinuie într-un mod original și pasionant cursul culturii noastre, în care vor fi evidențiate efectele distructive ale băuturilor distilate, care iau locul licorilor tradiționale fermentate.

#### Referințe bibliografice

1. Amiel, Christiane. Les fruits de la vigne: Représentations de l’environnement naturel en Languedoc. Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1995, 144 p.
2. Bergues, Martine. En son jardin: Une ethnologie du fleurissement. Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2011, 400 p.



3. Bromberger, Christian. Le Match de football: Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin. Editions Maison des Sciences de l'Homme, 1995, 406 p.
  4. Bucher, Bernadette. Descendants de Chouans: Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine. Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, 338 p.
  5. Le Wita, Béatrix. Ni vue ni connue: Approche ethnographique de la culture bourgeoise. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, 200 p.
  6. Chalvon-Demersay, Sabine. Le triangle du XIVE: Des nouveaux habitants dans un vieux quartier de Paris. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998, 176 p.
  7. Delbos, Geneviève. La transmission des savoirs. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, 310 p.
  8. D'Onofrio, Salvatore. Le ferment divin. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 251 p.
  9. Hell, Bertrand. Entre chien et loup: Faits et dits de chasse dans la France de l'Est. Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, 232 p.
  10. Jolas, Tina / Pingau, Marie-Claude / Verdier, Yvonne / Zonabend, Françoise. Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, 451 p.
  11. Lenclud, Gérard. En Corse: Une société en mosaïque. Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2012, 270 p.
  12. Lieutaghi, Pierre. L'Herbe qui renouvelle. Un aspect de la médecine traditionnelle en Haute-Provence. Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1986, 374 p.
  13. Lizet, Bernadette. La bête noire. A la recherche du cheval parfait. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, 341 p.
  14. Manceron, Vanessa. „une terre en partage; liens et rivalités dans une société rurale” Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, 180p.
  15. Saumade, Frédéric. Des sauvages en Occident: Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie. Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, 272 p.
  16. Thiesse, Anne-Marie. Ils apprenaient la France: L'exaltation des régions dans le discours patriotique. Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, 1997, 130 p.
  17. Williams, Patrick. „Nous, on n'en parle pas”. Les vivants et les morts chez les Manouches. de la Maison des sciences de l'homme, 1993, 110 p.
- Iulii Palihovici** (Chisinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Юлий Палихович** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Iulii Palihovici** (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** j.h.moldova@gmail.com

Dan-Victor TRUFAȘ

## LĂUTARII RROMI/ȚIGANI DIN SPAȚIUL ROMÂNESC. ELEMENTE DE ISTORIE ȘI IMAGINAR

### Rezumat

#### Lăutarii rromi/țigani din spațiul românesc. Elemente de istorie și imaginar

Imaginea lăutarilor rromi se integrează imaginii rromilor în mentalul colectiv al populației majoritare. Prezintă aspectele obișnuite ale alterității raportate la populația majoritară, dar și aspecte deosebite, care îi diferențiază de ceilalți rromi. „Calitățile” lăutarilor sunt percepute la fel ca toate „defectele” rromilor, simplist, superficial și cu un rol clar generalizant. Scrierile istoricilor, precum și documentele existente dovedesc transmiterea în timp a imaginii existente astăzi în mentalul colectiv. Pericolul aprecierilor simpliste este dat de unele rămășițe ale teoriilor rasiale care pot fi puse în legătură cu teorii pedagogice ale predestinării genetice. Dacă lăutarii rromi sunt considerați „talentați din naștere”, iar rromii în general sunt considerați la fel, prin extinderea aprecierii, riscul e ca celelalte „defecte” (hoția, lipsa educației, mirosul specific, nomadismul etc.) să poată fi percepute, în continuare, drept înnăscute. Astfel, se păstrează efectele unor interpretări rasiste ale vechilor teorii rasiale din secolele XIX–XX. Din păcate, chiar unii membri ai etniei rrome acceptă și promovează astfel de etichetări simpliste.

**Cuvinte-cheie:** muzicant, lăutar, imaginar istoric, teorii rasiale, talent înnăscut, tradiție, manele.

### Резюме

#### Цыгане/ромы – лэутары в культурном пространстве Румынии. Элементы истории и вымысла

Образ цыганских лэутар ассоциируется в коллективном сознании этнического большинства с образом цыган. В нем представлены обычные аспекты различий по отношению к этническому большинству населения, а также особые аспекты, которые отличают их от других цыган. «Достоинства» лэутар воспринимаются также как «недостатки» цыган, упрощенно, поверхностно и явно обобщенно. Работы историков, а также имеющиеся документы доказывают передачу образа, существующего сегодня в коллективном сознании. Опасность упрощенных оценок обусловлена следствием остаточных расовых теорий, которые могут быть соотнесены с педагогическими теориями генетической предопределенности. Если цыгане-лэутары считаются «талантливыми с рождения», то и всех цыган считают таковыми; с другой стороны, при подобном расширении оценки, существует риск того что впоследствии также пороки и недостатки (воровство, отсутствие образования, специфический запах, бродяжничество и т. д.) могут восприниматься как врожденные. Таким образом, сохраняется воздействие расистских толкований старых расовых теорий

XIX–XX вв. К сожалению, даже некоторые представители цыганского населения придерживаются такого упрощенного подхода.

**Ключевые слова:** музыкант, лэутар, исторический вымысел, расовые теории, врожденный талант, традиция, манеле.

### Summary

#### Roma/Gypsy musicians from Romanian space. Elements of history and imagination

The image of Roma musicians/lăutari integrates the image of the Roma into the collective mentality of the majority population. It presents the usual aspects of alterity in relation to the majority population, but also special aspects that distinguish them from other Roma. „The qualities” of the musicians/lăutari are perceived as all other „defects” of the Roma, simplistic, superficial and with a clearly generalizing role. The writings of historians as well as the existing documents prove the transmission of the image existing today in the collective mind. The danger of simplistic assessments is given by some remnants of racial theories that can be related to the pedagogical theories of genetic predestination. If Roma are considered to be „talented from birth” and Roma are generally considered the same, by expanding appreciation, the risk is that other „defects” (thievery, lack of education, specific smell, nomadism etc.) can be perceived, continued, as inborn. This preserves the effects of some racist interpretations of the old racial theories of the 19th and 20th centuries. Unfortunately, even some members of the Roma people accept and promote such simplistic labels.

**Key words:** musician, lăutari, historical imaginary, racial theories, innate talent, tradition, manele.

Identificarea „imaginii” unei comunități, etnii, personalități sau modul în care un eveniment e perceput de opinia publică, conturând ceea ce se poate numi „mental colectiv” este o inițiativă cu mari posibilități de reușită pentru timpurile pe care le trăim. Studiile sociologice, interviurile jurnalistice, istoria orală cu ramificații în trecutul recent ne ajută și ne pot edifica într-o măsură satisfăcătoare în acest sens, identificând la modul direct, nemijlocit și cvasicomplet, caracteristicile și componentele de bază ale mentalului colectiv pe o anumită temă. Dacă, însă, dorim să ne întoarcem în trecut pentru a identifica o asemenea „imagine” trebuie să apelăm la surse istorice care pot fi oglindiri ale acestuia, rămășițe mai mult sau mai puțin edificatoare, precum și căi de propagare ale respectivului mental.

Astfel, descrierea în linii mari a caracteristicilor considerate definitorii ale lăutarilor în mentalul colectiv, așa cum sunt ei percepuți actualmente și, prin extensie, a calităților existente în mentalul colectiv al populației majoritare, referitoare la rromi, o putem face apelând la sursele contemporane, la studiile din diverse domenii socio-umane, cu precădere pornindu-se de la rezultatele unor anchete sociologice, emisiuni TV și interviuri de istorie orală.

Se vorbește mult despre „talentul înăscut” al lăutarilor rromi și chiar al rromilor în general, printr-o extensie posibil simplistă, pentru latura artistică, în special cea muzicală. De asemenea, se subliniază capacitatea extraordinară a lăutarilor „în general” de a reproduce întregi compoziții, la modul fidel, doar ascultând o dată interpretarea acestora. „Farmecul” interpretării muzicale, raportat prin diferențiere sau suprapunere parțială față de muzica populară și față de manele este, de asemenea, un aspect interesant de analizat. Câte din aceste aspecte sunt legate de mit și câte de realitate? Dorim să identificăm „istoria” acestei etichetări în istoriografia aferentă, care sunt bazele real-descriptive și să deducem evoluția ei în mentalul colectiv de-a lungul timpului. Vor fi prezentate citate din diferiți istorici, scriitori, documente de arhivă, memorii, în care aspectele prezentate au fost tratate, toate aceste surse venind nu doar din palierul istoriei, ci al diferitelor discipline tangențiale istoriei, având un rol cumulativ și relevant pentru conturarea a ceea ce numim „mental colectiv”: sociologie, psihosociologie, etnografie – etnologie – antropologie socială și culturală, lingvistică, literatură comparată, imagologie comparată, istorie, geografie umană (pentru tangențialitatea dintre psihologia socială, literatura comparată și studiile de imagologie comparată vezi [21, p. 264-311]). Considerăm că percepția „neamului lăutarilor” este reprezentativă, drept componentă de bază a „imaginii rromilor” în mentalul colectiv și vom discuta „avantajele” și „riscurile” folosirii ei în discursurile pe această temă.

Folosirea etnonimelor *rrom/țigan* depinde, în prezentul articol, de perioada avută în vedere și de sursele istorice folosite. De regulă, referitor la secolele XX–XXI, precum și în cazul interpretărilor generale, s-a preferat denumirea *rrom*, iar pentru perioadele istorice anterioare, cea de țigan, așa cum apare în diferite surse.

### Imaginea actuală reflectată în surse

Într-un studiu efectuat pe arealul județului Cluj la sfârșitul anilor '90, care încerca să definească imaginea rromilor în mentalul populației majoritare, cercetătorii au inclus în chestionarele individuale următoarea întrebare „*Sunteți de acord cu următoarea*

*afirmație (urmează grade diferite de acord): Țiganii sunt cei mai buni muzicanți?”*. Procentul de răspuns pozitiv la această întrebare era de 78,8%. Rezultatele au arătat faptul că la capitolul calități ale etniei, cel mai des invocate au fost: muzicanți, dansatori, petrecăreți, veseli, uniți, bișnițari, buni meseriași, categoria muzicanților fiind una dintre puținele în care populația majoritară consideră că etnia rromă a adus contribuții la viața societății românești [4, p. 40-66]. Aici e atinsă și problema elitei rrome actuale și din trecutul nu foarte îndepărtat, lăutarii de marcă fiind percepuți drept reprezentanți de seamă ai culturii române, nu neapărat ca elite rrome. „Asimilarea” și „extragerea” lor oarecum forțată din grupul etnic de origine, uneori dublată de o autoidentificare ca „român” și nu „rrom/țigan”, fiind o altă problemă bună pentru o ulterioară dezbateră.

Lăutăria e una din meseriile tradiționale practicate de rromi în perioada postrevoluționară, atât în mediul rural, cât și în cel urban, acest aspect fiind relevant pentru importanța ei în cadrul culturii rrome și a mijloacelor de trai întrucât, din cercetările sociologilor efectuate în anii 1992, respectiv 1998, ponderea meseriilor considerate tradiționale era mai mare în mediul rural decât în cel urban [27, p. 163]. Se pare că, după evenimentele din 1989, a urmat o perioadă de reactivare a meseriilor considerate tradiționale, ca efect imediat al pierderii în masă a locurilor de muncă de către populația rromă (și nu numai), din domeniul de stat. Meseria de lăutar a fost una dintre cele păstrate și susținute, alături de cea reprezentativă pentru alte „bresle”: căldărari, fierari, cărămidari, spoitori [27, p. 161-162].

„Talentul” perceput (aparent) unanim poate avea o bază reală, dar pune în discuție și problema legăturii și a diferențierii, în același timp, între muzica lăutărească și manele. „*Nu se mai învață muzică lăutărească pentru că nu mai există motivație. Se merge pe manele, pentru că asta vor oamenii*”, afirma Gheorghe Anghel „Caliul”, unul din membrii Tarifului „Haidukos”, formație care a făcut carieră după 1989, atât în Europa, cât și în SUA. Prezentatorul documentarului afirma, de asemenea, întărind percepția observată asupra lăutarilor în particular și a țiganilor, în general: „Țiganii din Clejani au locuit mult în acele zone. Bărbații cântau, femeile turnau copii. Toată lumea a crezut că așa trebuie să fie, că țiganii trebuie să cânte bine” [16, minut 2:30 și minut 4:30].

Trebuie totuși subliniată nu doar diferența, dar și parțiala suprapunere a activității lăutărești cu cea de „manelist”, aceștia din urmă fiind, în marea lor majoritate, lăutari „reprofilăți”. În lucrarea lui de doctorat, cercetătorul Adrian Șchiop împarte evoluția manelelor în perioada post decembristă și a ulti-

milor ani de comunism în patru etape, această perioadă fiind utilă pentru înțelegerea, în linii mari, a fenomenului: după dispariția cenaclului Flacăra, între anii 1985–1992, s-a consacrat *muzica orientală/turcească/sârbească* promovată de trupe specifice, nu de lăutari, ca adaptare „locală a etnopopului iugoslav”, care avea priză la un public numeros, inclusiv asupra studențimii. Imediat după Revoluție, muzica anglo-americană făcea ca acest tip muzical să cadă în penumbră, restrângându-și auditoriul la publicul cu educație sumară. După 1992, *manelele* evoluau „underground”, ignorate de media, promovate de lăutari rromi care le-au imprimat, potrivit cercetătorului citat, un stil etno, devenind genul favorit al „șmecherilor”, aceștia ajungând să reprezinte o adevărată tipologie în textele cântate. Între anii 2000–2008, manelele aveau să fie „contaminate cu rap și dance”, invadând iarăși campusurile studențești, fiind promovate de mass-media. După 2008, manelele s-au „reghetoizat”, dar sub o promovare media suficientă, fiind reprezentate de vechii lăutari rromi și de alte generații noi [23, p. 239-243].

Genurile proximale ale manelelor, ca încadrare tipologică sunt *neomelodici (sudul Italiei), narcorrido (Mexic), etnopopul bulgăresc (halga) și sârbesc (turbo-folk), toate având „conexiuni semnificative cu universul deviant al marginalității și al economiei clandestine”*. Publicul manelelor se percepe ca fiind unul urban, distanțându-se de categoria țărănilor ironizați foarte des” [23, p. 243]. Pentru a descrie legătura dintre maneliști și interlopi, Adrian Șchiop apelează la paradigma trubadurilor medievale, acei cântăreți de curte care cântau faptele de vitejie ale nobilului care îi proteja și îi plătea, sau frumusețea soției acestuia [23, p. 153]. Această comparație e posibil de făcut și în cazul lăutarilor de-a lungul istoriei, prin statutul acestora de robi țigani (sedentari în mare parte, „oameni ai curții”), iobagi sau pur și simplu oameni liberi trăind pe lângă comunitățile unde își desfășurau activitatea, unde erau solicitați și apreciați, prin genul practicat și textele folosite, așa cum vom vedea în paginile ce urmează, citând sursele istorice.

Etnomuzicologul Speranța Rădulescu afirma chiar faptul că, dacă manelele nu ar fi existat, e foarte posibil ca însăși muzica lăutărească să fi umplut acest gol, adaptându-se, mulți dintre lăutari fiind oricum promotorii genului *manea* [5, p. 266]. De asemenea, muzica locuitorilor din România, fie ei români, rromi, greci, bulgari, sârbi, ucrainieni, armeni, chiar maghiari și germani are multe în comun cu muzica balcanică și a Orientului Mijlociu, fiind vorba inclusiv de influențe de comportament date de această proximitate geografică [5, p. 267]. În definitiv, istoria Țărilor Române, prin apropierea față de Imperiul

Otoman, a avantajat aceste „importuri” culturale orientale, de-a lungul sutelor de ani, permițând, poate, o „sensibilitate” aparte la „ritmurile” specifice. Practic, avansul manelelor s-a produs tocmai într-o perioadă postdecembristă (dar parțial și înainte) când au fost „reactivate” rute comerciale folosite în trecut, spre și prin Balcani. În această ordine de idei, manelele par mai puțin...ciudate și atipice „spațiului românesc”.

„Toată lumea recunoaște că suntem cei mai buni în muzică! Cum să nu fii mândru de asta?”, afirma un lăutar rrom ieșean, în preajma anilor 2000, întărind o percepție aparent unanimă și categorică” [18, p. 41]. Oare chiar așa să fie sau să fi fost dintotdeauna? „Respectul” față de lăutar e o percepție oricum relativă, pendulând între aprecierea față de calitățile interpretative (și depinzând de acestea) și percepția etniei acestora, așa cum vom vedea în paginile care urmează.

Chiar și cele mai categorice voci anti-rromie (care sunt, ce-i drept, tot mai puține) recunosc implicit sau explicit „talentul” rromilor în domeniul muzical. Într-un scurt documentar apărut pe youtube, conținând elemente rasiste de interpretare ale unor studii rasiale recente, dure, singura „contribuție” la civilizația omenirii recunoscută și amintită e cea a muzicienilor, fără a se da exemple sau a se detalia subiectul [15, minut 3:30].

### Lăutari și instrumente muzicale

În documentele referitoare la Țara Românească și Moldova, pentru secolele XVII și XVIII, întâlnim atât termenul *lăutar/alăutar*, cât și pe cel de *cobzar, scripcar, muzicant*, denumirea unor sate vechi moldovenești (Scriptenești, Scripîteni) subliniind acest lucru. Într-un document din anul 1632 apar ambii termeni pentru a diferenția, posibil, membrii români de cei țigani ai corului. Cazul diferențierii terminologice nu poate fi, totuși, generalizat: „Pe lângă principe erau lăutari și un cor de muzicanți care în limba românească cântau din gât plin, cântece naționale” [13, p. 168]. O anumită confuzie în folosirea termenului *muzicant* a fost susținută pentru perioada interbelică de unele lucrări despre muzica cultă, în care se folosea termenul *muzicant*, așa cum a fost lucrarea cu tentă biografică a lui Constantin Brăiloiu, publicată în 1935 și care vorbea despre patru „muzicanți” francezi: Faure, Duparc, Debussy, Ravel [8]. În anul 1825, o listă a lăutarilor din orașul Ploiești, precum și cei locuind în mahalalele din nordul orașului, relevă următorii termeni folosiți în descrierea meseriei: *lăutar, cobzar, violonist, muscalagiu*, primii doi termeni fiind folosiți în proporție de peste 70% din cazuri. Denumirea străzilor unde locuiau este de asemenea relevantă pentru gradul compact al breslei lăutărești: Strada Țigăniei, Strada Lăutari, Strada Viorii [14,



p. 23-30]. Deja, în secolul al XIX-lea, *lăutari* erau desemnați doar cei care interpretau muzică populară, iar cei care activau în „saloane” erau numiți *muzicanți nemțești* [12, pp. 5-9]. Faptul că existau și țărani români printre muzicanți e dovedit de specificarea, în unele documente, de „țigan cimpoias”, „*Radu țiganul viorariul*”, pentru a fi deosebiți de români. De asemenea, datorită termenului destul de general de „alăutar”, de cele mai multe ori se specifica instrumentul folosit: „*Manolachi scripcariul, Gavril copzariul, Nicolae viorar, Gheorghe toboșarul*”. Se pare că „filiera turcă” de care vorbeam mai sus ca influențând ritmurile și preferințele românilor, a adus în Țările Române chitara și tanburul, acestea rămânând apanjul claselor boierești [11, p. 518-519].

Spre secolul al XIX-lea au fost identificate bresle lăutărești [14, p. 78-88], cu statut, conducător (*staraoste*) și obligații fiscale față de autorități, cum erau cele din marile orașe: Craiova, Huși, Iași, Focșani, Galați. Cea mai veche cunoscută era cea de la Craiova din 1723, pentru anul 1775 este documentată cea din Focșani, în 1785 la Iași, iar în 1795 la Huși. Breslele aveau să fie desființate prin lege în 1866, dar fără a avea un efect deosebit asupra activității lăutărești [13, p. 169-170], după cum ne sugerează un document: „*lăutarii din Ploiești nu au o corporație a lor. Dar de asta nu se plâng lăutarii, că până când o fi să fie, ei cântă și iau sfanți și fără corporație*” [14, p. 102]. Iar în legătură cu discuțiile din preajma dezrobirii, se spunea: „*s-au bucurat lăutarii că își vor putea face și ei corporație, dar se întreabă ei – dacă scapă de dajdia către cuvioși și de vătășii lor, o să le fie mai bine cu dările către Vornicie?*” [14, p. 117].

Se pare că în Transilvania au fost folosiți alți termeni: *cimpoier, higheduş, muzicant* (C. Bobulescu adaugă și cel de *ceteraş*). Conform lui Ilarion Cocișiu, în unele sate din Hunedoara, Bihor sau Bistrița se folosesc și astăzi doar fluietul și cimpoiul (interpretii erau, cel mai probabil, țărani români), folosirea viorii nefiind generalizată și, oricum, preluată din apus de către clasele nobile [13, p. 168-169].

Mihail Kogălniceanu îi amintea pe țiganii vătrași care, printre numeroase alte îndeletniciri „casnice” erau și buni muziceni, chiar cei mai buni din Moldova, afirmând că a văzut și a auzit astfel de virtuozii în preajma teatrului francez din Iași. Instrumentele de care se serveau aceștia, continua istoricul, erau *vioara* (la care se pricepeau cel mai bine), *cobza* (instrument tipic pentru ei), asemănător cu mandolina, naiul („fluietul lui Pan”), *tamburina și moscalul* [20, p. 38-39]. De asemenea, amintește și dansul lor „tradițional”, *tânânau*, care consta în „*a sări, a face cu brațele și picioarele gesturi lascive și a-și bate fesele cu călcâiul picioarelor*” [20, p. 45].

Instrumentele muzicale identificate în picturile murale ale bisericilor din Moldova, Muntenia și Ardeal de către Constantin Bobulescu sunt cele cunoscute ca fiind din repertoriul lăutăresc: *alăuta* – numită *ceteră* în Ardeal, *guslă* la slavi sau *cobză* [13, p. 173-176], *șambalul*, *fluietul* (considerat tipic pentru țărani români), *trâmbița* (*buciumul* „*muscalului*”, fusese adus din Rusia, existând și *trâmbițe* românești), *surla*, *cimpoiul*, *kitara* (*psaltirion*, care avea zece strune), *toba sau tâmpenele* [6, p. 68-69].

Liliana Isabela Haider discută istoria tehnicii interpretării la vioară, arătând că marii maeștri aveau posturi (poziții) diferite, vioara fiind ținută în mână diferit de la interpret la interpret. De asemenea, „*violoniștii apreciați se joacă cu vioara, cu mare plăcere și spontaneitate. „Plăcerea” interpretării se pare că dispare încetul cu încetul la muzica savantă*”. Autoarea sugerează faptul că interpretarea e principala diferență între tradiția populară și „tradiția savantă” – „*interpretarea fiind misiunea artistului de a da viață unei opere, de a transpune sentimentele pe care partitura i le inspiră*” [19, p. 15, 62]. Astfel, înclinarea cozii viorii spre sol, e considerată de autoarea lucrării o postură naturală, fiind identificată la mulți lăutari romi maghiari și transilvăneni de la începutul secolului XX [19, p. 27-31].

Cercetătoarea Mădălina Dana Rucsandra împarte lăutarii în trei categorii: lăutarii satului care își lasă moștenire din tată în fiu îndeletnicirea, fiind meseria lor de bază. Apoi lăutarii profesioniști orașeni (de mahala), foști robi vătrași, cu un anumit stil de interpretare, „*manieră specifică mahalalei, cu multe ornamente, cromatisme, gâlgâiri și sughițuri provocate de gustul îndoielnic al timpului, precum și de influențele neasimilate ale populației eterogene*”. Cea de-a treia categorie pare a fi „elita” – lăutarii orașeni de centru [13, p. 170-171]. D. C. Olănescu afirma: „*Lăutarii țigani cântau de obicei din gură, însoțindu-se cu ghitare, cobze, viori, naiuri și mai târziu cu flaute, viole, contrabasuri, cimbale, formând o adevărată orchestră*” [22, p. 123]. Referitor la nuanțele interpretării lăutărești următorul document, din 1866, e foarte interesant: „*Dima lăutariul a venit să caute doi, trei lăutari mai bătrâni să îi ia la București că acolo musiu Vist (Ludovic Wiest) adună de la lăutari cântece străbune, nestălcite și românești și ursărești (...) le vinde în Transilvania și în Austria, zice că au căutare. Și Musiu Vist le-a făgăduit că-i răsplătește bine pe cei lăutari care cântă curat și fără fandasioane țigănești*” [22, p. 124]. Iată cum interpretarea „originală” mult lăudată nu era o oportunitate întotdeauna. Repertoriul lăutăresc, putea fi, deci, foarte variat și influențat de obiceiurile muzicale ale zonelor unde respectivii instrumentiști activau și se formau.

### Lăutarii de-a lungul istoriei

Pentru cercetători, meseria etnicilor rromi e o componentă de identificare socială a unui „neam țigănesc”, nu o categorie biologică, însemnând „*un grup mare de familii rrome care practică aceeași meserie însoțită și transmisă tradițional din tată în fiu* (moștenire, se pare, tipic indiană), folosind tehnici și materiale asemănătoare” [9, p. 51]. Astfel, lăutarii au reprezentat, încă din timpuri vechi, un neam aparte, chiar dacă activitatea lăutărească avea să fie practică, de-a lungul timpului, și de alte neamuri țigănești, ca activitate în completarea celei de bază.

În documentele medievale sunt identificați țigani lăutari în categoriile robilor domnești, mânăstirești sau boierești (unii șerbi), cum a fost cazul lui *Opriș lăutarul*, rob al boierului Drăghici din Giurgiu, într-un document de la sfârșitul secolului al XVI-lea [22, p. 195] sau *Ion lăutar(i)ul*, vândut de un boier unei mânăstiri din Roman, împreună cu alte „șaptesprezece suflete (...) să fie drepti șerbi țigani sfintei mânăstiri” – document de la jumătatea secolului al XVIII-lea [22, p. 286].

Dimitrie Cantemir amintea: „*Când se hotărăște vremea să se facă nunta, atunci rudeniile se adună în luna dinainte, după liturghie, atât în casa mirelui, cât și în cea a miresei, aduc lăutarii din locul acela, care mai întotdeauna sunt țigani și se ospătează în casă în cântările din gură și din instrumente, ale acestora*” [10, p. 212].

În Țările Române lăutarii făceau parte din grupul țiganilor *vătrași*, sedentarizați de-a lungul timpului, acțiune intensificată în secolul XIX, Viorel Achim considerând că lăutăria a fost multă vreme o profesie rezervată țiganilor, așa cum specifică și Dimitrie Cantemir [1, p. 79].

Majoritatea țiganilor sedentarizați aveau activități stabile pe lângă curțile boierești. Chiar dacă nu aduceau venituri moșiei, comparabile cu ale țăranilor români clăcași, totuși, numărul de robi contribuia la conturarea statutului și prestigiului boierului. Astfel, îndeletnicirile acestor țigani erau foarte diverse: servitori, bucătari, brutari, fierari, vizitii, rândași, croitori, ciubotari, cameriste, spălătorese, cusătorese și, bineînțeles, lăutari [1, p. 80-81].

Lăutăria era o meserie bine reprezentată în comunitățile de țigani. Astfel, într-un document din 1832, referitor la orașul Ploiești, oficialii comunității se mirau cum de apar doar 31 de lăutari în statistici din totalul populației țigănești. „*Secretarul Magistratului (...) are știință de unii care se ascund. Din cei vreo 480 de țigani, cât s-au numărat în acel an, ca fiind sălășuitori în Poliția Ploieștilor, să fie numai atât de puțini lăutari?*” [14, p. 88].

Tratând subiectul lăutarilor gorjeni, Alexandru Doru-Șerban afirma că, potrivit unei statistici din 1901, în întregul județ activau 148 de lăutari, dintre care în Târgu-Jiu 26. Numărul acesta avea să crească până în 1949 la 800, când lua ființă primul lor sindicat. În secolul XIX, *bandele* (țambe, formații sau *tarafuri*) de lăutari interpreți la vioară, chitară și țambal își aveau locul și țăranii români interpreți la fluier, cimpoi, nai. După 1930, mulți dintre lăutari aveau să plece spre orașele mari ale Munteniei, unii ajungând până la Constanța [24, p. 5-6]. Se pare că „concrența” făcută de mijloacele tehnice (radio, tv) nu a avut doar un efect negativ – ușor de dedus – dar și unul stimulator, interpreții luând contact mai ușor cu producțiile folclorice și lăutărești ale diferitelor zone, îmbogățindu-și astfel repertoriul.

Un exemplu de îndeletniciri uzuale ale țiganilor din interbelic găsim la George Potra chiar în introducerea lucrării lui fundamentale. Astfel, la motivația pentru începerea unui studiu referitor la țigani, autorul menționează contactul zilnic „*pe care îl avem fiecare dintre noi (...) cu țigănușii care vând ziare, lustragii, florăresele, lăutarii și alte multe ocupații cu care se îndeletnicesc ei și de care noi avem nevoie*” [22, p. 2].

Erau foarte bine reprezentați și în Transilvania, aici nefiind robi. Una din prevederile edictelor iosefine privitoare la țigani, care aveau ca scop sedentarizarea și asimilarea acestora, era referitoare la muzicanții care trebuiau reduși ca număr, insistându-se pe alte activități, cum ar fi cea agricolă, muzica fiind permisă doar în timpul liber [1, p. 62].

Într-un raport asupra populației țigănești din Deva, la 20 mai 1952, se constata faptul că „*ocupațiile pe care le au sunt felurite, de exemplu: 8 persoane sunt muzicanți din Sindicatul Artiștilor, 1 mecanic, 18 casnice, 1 cărăuș, 5 vidanjori, 2 măturători, 1 fierar (...). Populația țigănească din orașul nostru în majoritate trăiesc în case coresponzătoare. (...) În ce privește măsurile de constrângere nu s-au făcut, fiecare bucurându-se de toate drepturile*” [3, p. 194-201]. Dincolo de posibilele exagerări cerute de necesitatea autoaprecierii activității administrative locale, e relevant faptul că acești muzicanți erau integrați în societatea locală, meseria lor fiind recunoscută și reprezentativă, calitativ și numeric pentru etnie.

### Imaginea lăutarilor de-a lungul timpului

E foarte interesant de observat care sunt componentele „aprecierii” de care vorbesc atât unii lăutari, cât și unii reprezentanți ai populației majoritare. Poate fi vorba de o apreciere unanimă, de un respect absolut?

Pornind de la premisa potrivit căreia lăutarii erau un „neam țigănesc”, fragmentul din Pravila lui

Matei Basarab capătă sens: „Alăutariul (...) nu poate să ia față de om bun sau de boiaru, că unii ca aceia sunt batjocură lui Dumnezeu și oamenilor”. Dar oare dezaprecierea pornește de la conștientizarea unei alterități etnice sau se leagă de atributele activității în sine?

Putem găsi un posibil răspuns la întrebare răsfoind studiul lui Constantin Bobulescu. Acesta făcea, la începutul secolului XX o deosebit de amănunțită prezentare a picturilor bisericești cuprinzând lăutari, din lăcașele de cult din Muntenia și Moldova. Astfel, lăutarii acompaniau sugestiv, pentru ochii credinciosului de rând, diferite pasaje din Biblie prezentate alegoric, dintre care amintim câteva: „David, cântând cu alăuta gonește pe dracul din Saul, împăratul”, scenă găsită în bisericile din Moldova; „David ducând chivotul la Ierusalim, cântă cu alăuta”, imagine întâlnită într-o biserică din Vâlcea; „Primăvara pictată în chipul unui om care ține alăuta în mână” [6, p. 30-31] etc. Dar activitatea lăutărească e prezentată în unele imagini având conotații clar negative, diavolul însuși conducând în iad păcătoșii, ținându-le companie cu o vioară în mână [6, p. 31]. În definitiv, învățătura bisericească nu vedea cu ochi buni chefurile „lăutărești”, fără să se facă referire explicită la faptul că lăutarii erau țigani. În diferite texte apare scris: *Nu te îmbăta, nu chema cînpoi și alăute și măscărici. Nu te bucura de dulcele lumii...și ale acestor drăcești cântece, lăutele și flautele și plesnirea palmelor și viersurile cele fără cale de netocmite. Au nu știi, ticăloase, că acestea sunt sămânța diavolului?* [6, p. 25]. Constantin Vodă Mavrocordat, spre exemplu, nu admitea, de regulă, prezența lăutarilor în preajma sa: „niciodată nu voia să audă instrumente muzicale însoțite de cântece necuviincioase și molatice. La nunta fiicei sale, domnița Smaranda, cu beizadeaua Ioniță Racoviță, numai după multă stăruință din partea boierilor, abia a dat voie să cânte din instrumente, însă fără cântece necuviincioase și obscene” [6, p. 27-28]. O imagine relevantă e aceea văzută pe pereții unei biserici din Bacău, în care unui bețiv, ajuns în iad, diavolul îi cântă la vioară [6, p. 31]. În același „registru” se încadrează observațiile făcute într-un studiu contemporan, privitor la câțiva lăutari credincioși. Astfel, Margaret Beissinger prezintă într-un articol cazul a patru lăutari rromi convertiți la pentecostalism, în preajma anului 2000, doi dintre ei renunțând definitiv la vechea activitate (care presupunea un înalt „nivel” de păcat prin viața de noapte asociată cu băutura, adulterul și fumatul, strict interzise de Biserica Creștină Evanghelică), ceilalți doi cântând în continuare în diferite localuri, dar încercând să evite vechile „practici”. Motivul pentru care a fost aleasă „pocăința” se pare că ține de „compasiunea,

iertarea și refugiul” pe care în Biserica Ortodoxă nu l-au găsit. Autoarea mai notează faptul că identitatea lor ocupațională („lăutar” versus „non-lăutar”) și etnică („rrom” versus „ne-rrom”) a fost înlocuită cu alt tip de identitate – „creștin versus non-creștin” [25, p. 267-278].

Așadar, aceeași muzică apreciată, de regulă, la curțile boierești, era privită ca un element al păcatului de către fețele bisericești și, câteodată, de către domnitorii români. Se poate observa chiar și o alteritate în rândul comunității rrome, acest lucru nefiind ceva ieșit din comun, mai ales ținând cont de relațiile nu foarte amicale între diferitele neamuri de rromi/țigani de-a lungul istoriei. Un exemplu relevant e opinia unui rrom căldărar, dintr-un studiu făcut în jurul anilor 2000: „Pe lăutari, dacă am nevoie, îi chem la nuntă dar nu mă amestec cu ei! Sunt cei mai proști dintre țigani! Cântă pe prispă la români!” [18, p. 39]. Alt rrom, de data asta lăutar, afirma: „suntem mândri că suntem țigani! Prea ne-au umilit românii când le-am cântat pe prispă!” [18, p. 37]. Sau, altă perspectivă: „Noi suntem muzicanți, niciodată nu am vorbit țigănește, pe noi românii ne-au respectat dintotdeauna, am știut să facem bani cu talentul nostru!” [18, p. 36]. Pentru a întări mai mult relativitatea și multipla interpretare a ideii de „respect”, un citat deosebit de relevant e cel dat de managerul tarafului de la Clejani, recent: „Mergeau la nunți lăutari și plecau țigani” [16, minut 9:30]. Statutul lor era, per ansamblu, unul mult mai bun decât cel al multor „neamuri” de rromi. Un martor afirma faptul că în anii '50, în satul Berești (din actualul județ Galați), la mâna unui lăutar a văzut pentru prima dată un ceas, simbol al bunăstării și al prestigiului pentru acea vreme.

**Talentul** inegalabil al lăutarilor a fost definit și subliniat în aproape toate izvoarele istorice, fiind un adevărat leitmotiv. Ca orice „etichetă”, a fost și este folosit simplist, fără explicații și dovezi amănunțite, „păcătuind” de o mare generalitate și stilizare conceptuală.

George Potra descria plastic talentul muzical al țiganilor, specificând că muzica avea un loc important în viața lor, citând-o pe Regina Maria: „Muzica lor e dulce și melancolică, stridentă și sălbatecă; e un dor straniu în fiecare notă și cu cât sunt strunele mai vesele, cu atât mai mult ești aplecat să plângi (...). În grupe de trei, și patru, merg din sat în sat, totdeauna unde e nevoie de muzică, cântând răbdător, neobosit, ceasuri întregi, în soare sau în ploaie, noapte și zi, la nunți, la îngropări ori la sărbători” [22, p. 121]. Sunt subliniate **memoria muzicală și talentul**, în acest sens fiind date două exemple. Primul este întâlnirea dintre celebrul compozitor maghiar Franz Liszt și nu mai puțin celebrul Barbu Lăutarul, când

bătrânul lăutar a reușit să reproducă un întreg marș unguesc după doar o audiție, Liszt recunoscându-i talentul, spunând chiar „ești mai mare decât mine” [22, p. 121-123]. O a doua întâmplare este legată de o reprezentare de la Paris, cu ocazia Expoziției Universale din 1900, unde a fost prezenți și români. La un moment dat o pană de curent lasă sala în beznă, dar „țigani români au continuat să cânte până s-a aprins lumina din nou” [22, p. 123].

E reliefată aici una din componentele talentului „excepțional” al lăutarilor rromi: capacitatea de a cânta fără portativ, având o deosebită memorie muzicală.

D. Fotino, citat de George Potra, afirmă și el la modul laudativ: „*Ei (țigani) în ce privește muzica sunt specialiști, întrecând orice națiune (...) ei cântă din gură de minune și, fără a avea o învățatură oarecare sistematică, compun și cântece foarte dulci, încât și muzicanții Europei îi admiră*” [22, p. 12].

În trecut, afirmă același George Potra, muzica domnească era compusă din muzică „pământeană” (lăutari țigani) și muzică străină, în special turcească, care a decăzut încetul cu încetul, luându-i locul cea dintâi [22, p. 123]. În scrisorile ambasadurilor străine sunt amintite grupurile de lăutari care formau avangarda cortegiilor domnești [22, p. 124].

Caracterul **exotic** al interpretării lăutărești apare în numeroase texte. Potra subliniază faptul că în Principatele Române țigani lăutari erau atât în trecut, cât și în perioada interbelică foarte numeroși (Potra scriind la sfârșitul anilor `30) și interpretau baladele românești, deformate cu „floricelile” pe care le adăugau, chiar și așa având meritul de a păstra tradiția orală românească.

Referitor la stilul original de interpretare muzicală al rromilor, cu „floricelile” de rigoare, de care vorbea George Potra, acest stil pare a fi în concordanță cu stilul de a vorbi, aceștia părând a fi „înclinați să presare vorbele lor cu tot felul de însemnări (...) prin amestecul de precizări concrete și fabulații”, iar toate acestea ținând de o caracteristică tradiționalistă a civilizației indiene a nuanțatei și subtilei ” împărțiri între real și convențional” [9, p. 85].

Un document din 29 iulie 1948 scotea la iveală abuzuri pe care trebuia să le suporte un taraf de 4 instrumentiști într-un restaurant din Brad, județul Hunedoara. Astfel, Consiliul Cultural Hunedoara informa Consiliul Județean: „*Avem o orchestră de 4 lăutari instrumentiști pe note, condusă de Iosif D., care este apolitic (...) cântă în localul restaurantului Transilvania pe mâncare și 80 lei de persoană. Orchestra cântă cântece naționale și variate. Cântă foarte bine. Sunt exploatați de patronul restaurantului pe motivul că, dacă nu fac cum vor ei, vor fi dați afară*” [2, p. 785].

De observat aprecierea faptului că sunt neafiliați politic și cântă bine, respectând un repertoriu „acceptat ideologic”.

Sociologul Vasile Burtea consideră că lăutarii au înțeles specificul local al muzicii, în țările unde au trăit, mai bine chiar decât localnicii, creații emblematice pentru unele culturi locale, cum ar fi Flamingo la spanioli, Ciardașul la maghiari și Ciocârlia la români, considerate a fi opere anonime ale lăutarilor rromi, nu doar transmise de aceștia.

Despre muzica lăutărească o foarte interesantă opinie o are etnomuzicologul Speranța Rădulescu, spunând că tradiția orală transmisă de lăutari e mai aproape de realitatea satului decât muzica folclorică, distorsionată, stilizată, folosită în scopul mediatizării. În această ordine de idei poate fi relevantă alegerea lăutarilor de la Clejani de către etnomuzicologul Laurain Flaubert în 1987, în detrimentul unor formații folclorice cunoscute pe atunci, cu scopul înregistrării unor melodii pentru Discurile de la Geneva, doi ani mai târziu [16, minut 10:30, minut 36:00]. Așadar, „floricelile” și excentricitățile interpretării lăutărești au fost și sunt un factor definitoriu al „talentului” acestora.

### Talentul lăutarilor – excepție sau regulă?

Referitor la diferența între „calitatea” interpretării, Al. Doru Șerban, vorbind despre lăutarii din zona Pârâul de Pripor, când aceștia mergeau în satele învecinate (zona Glogova – Motru, județul Gorj), lăutarii locali nici nu îndrăzneau să se arate cu vioara, fiind intimidați de interpretările excepționale ale concurenței, din rândurile lor [24, p. 13].

Așa cum arăta Viorel Cosma, meseria se învăța în familie, fiind vorba de cunoștințele mai multor generații de interpreți, procentul lăutarilor analfabeți (ca de altfel al tuturor rromilor și chiar al populației majoritare) fiind foarte mare. Abia după dezrobire, la mijlocul secolului XVIII, putându-se vorbi de studii de specialitate făcute de unii dintre ei [11, p. 516-517].

Avem câteva mărturii istorice ale unor lăutari care căutau discipoli, evident nu din sânul propriei familii: Astfel, în 1826, „*la București era vad bun pentru lăutari (...), Radu Marin Cobzarul, care era vătaful lăutarilor la curtea lui Filipescu-Vornicul, umbla cu un neamț, maistru de muzică de la Sibiu și căuta țigani copilandri frumoși și îndemânatici ca să îngroașe banda nemțească pe care o are boierul cel mare Constantin Radovici (...). Au fost și la Pitești și-au luat de acolo pe unul din copiii lui Costache Dini-cu-Lăutaru*” [14, p. 32]. Un alt document ne vorbește despre „selecția” celor buni făcută chiar în sânul comunității: „*S-au adunat ciucure în mahalaua Sfântul*

*Pantelimon mai toți robii mănăstirești și boierești; sunt acolo, în jos de biserică, vreo treizeci de case și bordeie țigănești și în toate se cântă cât e ziua de mare și învață unii de la alții. Pe-nserat pornesc lăutarii mai coțți, câte doi-trei și își vâra capetele prin cărciumi, intră prin curțile hanurilor*” [14, p. 54]. Alt caz: „*La Zamfir Negoită, la școala de lăutărie din Sfântul Pantelimon, au venit acum vreo cinci-șase lăutărași (...) i-a trimis vâtaful robilor mănăstirești să învețe a cânta ca lăutarii din oraș; zicea el că lăutărașii ăștia (...) cântă pe struneală veche și cam prea cu ifos ursăresc. Negoită i-a cântărit și zice că o să-i poată face lăutarii boierești*” [14, p. 154].

„Muzicile nemțești” au dat bătăi de cap unor lăutari mai puțini deschiși la noua modă și, de ce nu, mai puțin talentați. Astfel, într-un document din 1850 era notat: „*greu o duc anul ăsta lăutarii că nu pot umbla la nunți și la botezuri și nici n-au apucat să facă tocmeli de sărbători la vadurile lor de temeii, la Buzău și Călărași. (...) O duc greu și la București (...) acolo cântă acu muzici nemțești sau banda lui musiu Vist. Ei, lăutarii, cântă pe la birturi, mai de mâna a doua și la saloanele*” [14, p. 252]. În alt document, situația e prezentată și mai clar: „*Boierii ăia mari nu mai sunt în Ploiești ca să facă zaiafete ce țin trei zile, că acum se înghesuie la curtea domnului și șed toată iarna la București (...). Nici cu nemții de la club nu se prea învoiesc lăutarii că ăștia tineri nu prea știu a cânta muzici noi și pe cele ce le prind de pe la București sau din Brașov, le cântă pocit și nepotrivit cu vorbele și cu danșurile cele noi*” [14, p. 270]. Și producția agricolă influența veniturile lăutarilor, precum și concurența pe care și-o făceau între ei. „*Se uitau țiganii lung și mirați de unde să dea bani, când pe toată perioada asta n-au ieșit din sărăcie (...). Bine ar fi să le dea lăutarilor tocmeli bune (...). Să nu mai lase pe lăutarii din București și Buzău să facă tocmeli aici în oraș (în Ploiești), nici pe cărămidarii și hierarii din Sfântu-Gheorghe-Nou, care sunt nedibaci, să cânte la nunți, că nu sunt patentari (...). Greu o duc lăutarii acum că este lipsă de bucate; și cum se arată nici primăvara asta nu e de Doamne-ajută*” [14, p. 264].

### Concluzii și interpretări

În emisiunea „În premieră. Rom de esență tare” difuzată la Antena 3 în data de 21 iunie 2015, un intervievat, membru al unui consiliu local orășenesc, afirma despre starea socială a rromilor din respectiva localitate: „*Le place! Le place așa cum sunt! Au o genă!*” [17, minut 43:10].

Vasile Burtea abordează problema „geneticii rromilor” întrebându-se cum se poate ca în România aceștia să fie neserioși, nepunctuali, lipsiți de cuvânt, de disciplină, iar în alte țări europene sunt integrați,

prezentând toate atributele civilizației? Spune că sunt importante modelul pe care fiecare societate îl dă și condițiile pe care le oferă tuturor cetățenilor, iar rromii nu au făcut altceva decât să se adapteze, „*au preluat normele, obiceiurile, moravurile bune sau rele ale tuturor populațiilor majoritare de contact în forma lor originală sau, cel mult, impregnându-le o anumită doză de rromanes*” [9, p. 114-115].

Caracterul aparte al culturii rome este un aspect valabil în peisajul cultural actual, cu o deosebită relevanță, dacă se ia în considerare încercarea de a construi o identitate etnică în cazul rromilor. Însă diferențierile bazate pe teorii rasiale pot duce ușor la atitudini rasiste, date de aprecieri „calitative”. Spre exemplu, Lucian Boia sublinia pericolul „psihologiei etnice”, al distincțiilor făcute între „spiritualitatea moldoveană și cea munteană”, amintind mai mulți oameni de cultură ai secolelor XIX–XX, cu accent pe lucrarea lui Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, publicată în 1907 [7, p. 279]. Evident, la un astfel de nivel profund de analiză se poate ajunge în urma unei „maturizări” a discursului istoric. În cazul relației rromi/români abordarea este una definitorie pentru problema în sine, majoritatea studiilor făcând apel la atitudini, încercând să explice cauzele unei anumite stări de fapt. Despre posibilul „rasism” interbelic al românilor vizavi de rromi s-a scris puțin și a fost pus în legătură cu dezvoltarea temporară a unei direcții de cercetare în eugenie și biopolitică a ASTREI, la Institutului de Igienă Socială din Cluj-Napoca. Se pare că „problema țigăneasă” a apărut în teorie, în preocupările unor cercetători români ai biopoliticii, adepți ai teoriilor rasiste germane [1, p. 134]. Chiar dacă nu s-a dovedit un discurs rasist românesc oficial, consistent și susținut de-a lungul timpului, totuși, deportarea în Transnistria a țiganilor nomazi, deși motivată de considerente eugenice – erau deportați cei „problemă”, fără surse de venit clare și care păreau un pericol pentru societatea românească în plin război [1, p. 140-142], măsurile propriu-zise au avut caracter rasist întrucât, în definitiv, rromii au intrat în această categorie alături de evrei. Merită abordat acest subiect cu multă atenție, întrucât se observă chiar și în prezent, în imaginarul colectiv, urmele unor aprecieri cu origini în teoriile rasiale, dar cu tente rasiste, care uneori răzbat în diferite contexte. Cercetătorul Marius Turda face o prezentare edificatoare a legăturii între eugenism, teorii rasiale și naționalismul primei jumătăți a secolului XX, aceste legături dovedindu-se a fi particulare fiecărui context cultural, politic și regional în parte [26, p. 147].

Dacă acceptăm ideea potrivit căreia rromii au o predispoziție naturală (spre exemplu) la meserii

[1, p. 50], atunci se poate admite și premisa (inclusă) potrivit căreia lăutarii se nasc talentați, având o genă aparte. Prin extindere, așa cum am văzut încă din primele pagini, „talentul muzical” se repercutează, simplist, asupra întregii populații de etnie rromă. Astfel de „calități” par inofensive, chiar bune pentru conturarea unei „imagini” pozitive a etniei per ansamblu. Dar apar două probleme. În primul rând, deși în prezentul articol nu dorim analizarea „obiectiv-științifică” a talentului lăutăresc, nefiind specialitatea noastră, iar pentru timpurile trecute acest lucru fiind oricum, aproape imposibil, ne punem totuși, câteva întrebări: care e autoritatea care a evaluat lăutarii în diferite cazuri? Oare lăutarii care au concertat în fața unor cunoscători ai muzicii pot fi puși pe picior de egalitate cu cei care „activau” la nunți, botezuri, petreceri locale, în fața unor iubitori de muzică și de „veselie bahică”, dar fără cunoștințe muzicale?

Cu siguranță, aceste aprecieri au fost și sunt, în mare parte, subiective. După cum ne-au revelat diversele documente din diferite epoci, pe lângă lăutarii apreciați, care au făcut „senzație” în fața unor mari compozitori, pe scenele unor festivaluri, ori s-au perfecționat la diferite școli muzicale europene și al căror talent era indubitabil, mulți alții s-au mulțumit cu prestații mediocre, convingătoare doar pentru mediile nonprofesioniste în care activau. Această stare de fapt e dovedită de documentele care arătau dificultățile de adaptare ale unor lăutari care încercau să își câștige pâinea în diferite saloane orășenești în secolele XIX–XX, plecând de la reprezentațiile „sătești” cu care erau obișnuiți. Dacă mai amintim acei lăutari proveniți din rândul altor „neamuri” de meșteșugari, reprofilați din necesitate, deja ne putem închipui cât de mult putea scădea calitatea interpretării muzicale.

A doua chestiune și poate cea mai importantă o reprezintă pericolul „reversului medaliei”. Dacă lăutarii se nasc talentați în domeniul muzical, prin extensie, rromii în general se nasc talentați, astfel pot fi la fel de bine „programate genetic” o serie de contracalități identificate cu ușurință în mentalul colectiv al populației majoritare referitoare la rromi, deci aceștia se pot naște hoți, imposibil de a fi educați, antisociale, cu miros specific etc., interpretări rasiste ale unor teorii rasiale elementare! Teoriile rasiale conturate în secolele XIX–XX, care încercau să identifice și să explice (nimic rău în esență!) diferențele între rasele de oameni, țineau nu doar de o curiozitate științifică, dar și de o gândire eugenistă percepută drept necesară îmbunătățirii nivelului sănătății populației la nivel de „rasă”. Însă, de la a identifica o cauză a unei stări de fapt și a stabili niște diferențe statistice și descriptive, până la aprecieri de

genul „superior/inferior” și a găsi „vinovați” pentru diferite probleme sociale sau istorice, nu a fost și nu ar fi decât un pas.

Această subliniere, mai mult sau mai puțin insistență a „talentelor” înnăscute (implicit a „defectelor” înnăscute), acceptate și asumate chiar de către reprezentanții ai etniei în discuție, poate fi total contraproductivă. În definitiv, chiar și o abordare elementară din perspectiva pedagogiei, abordare pe care nu o putem detalia aici, dar care ar fi mult mai utilă rezolvării problemelor actuale, ne poate revela faptul că educația (muzicală în cazul discutat de noi) are un rol hotărâtor în evoluția unui artist, chiar genomul specific trebuind activat printr-o influență adecvată a mediului social. Acești lăutari care se nășteau în familii de lăutari, domiciliind de cele mai multe ori pe străzi pline cu familii de muzicanți, aveau toate condițiile să învețe meșteșugul artei la un nivel satisfăcător pentru a activa în societatea locală. Cu siguranță, cei care, pe lângă exercițiul intens și continuu, beneficiau și de un genom potrivit, puteau excela și se puteau afirma în medii profesioniste. Să nu uităm apoi de un alt factor cu rol motivațional: trebuiau să facă asta. Meseriile învățate pe linie tradițională erau, în primul rând, o necesitate a supraviețuirii, nu un hobby. De altfel, toate meseriile practicate de țigani în istorie au depins de cererea pieței – „comanda socială” cum o numesc cercetătorii sociologi. Asta s-a întâmplat cu lăutarii și după 1989, ei adaptându-se cerințelor unor anumite categorii socio/culturale, în acest sens, o altă idee care a prins contur, aceea că „rromii/țigani” au adus manelele și le-au „impus”, ar trebui reformulată, cel puțin nuanțată.

Iată cum lăutarii rromi în particular și rromii „în general” nu sunt un subiect de „istorie pozitivistă”, clasică, prin excelență, ușor de „lămurit”, ci un subiect de imagologie istorică (și nu numai), foarte complex, greu de abordat, cu multiple interpretări, deosebit de actual și de ce nu... un subiect „fascinant” în prezent, ca și în trecut.

#### Referințe bibliografice

1. Achim V. Țigani în istoria României. București: Editura Enciclopedică, 1998.
2. Arhivele Naționale Județul Hunedoara, Fond Prefectura Județului Hunedoara 1947–1950.
3. Arhivele Naționale Județul Hunedoara, Fond Primăria Orașului Deva 1880–1989.
4. Băican E. (coord.). Imaginea celui alt; percepții și atitudini ale populației față de rromi în județul Cluj. Raport de cercetare. Cluj-Napoca, (1998?), S. E.
5. Beissinger M., Rădulescu S., Giurchescu A. Manele în România. Cultural Expression and Social Meaning in Balkan Popular Music. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield, 2016.

6. Bobulescu C. Lăutari și hori în pictura bisericilor noastre. Institutul de Arte Grafice „Marvan”, 1940.
  7. Boia L. Istorie și mit în conștiința românească. București: Humanitas, 2017.
  8. Brăiloiu C. Patru muzicanți francezi: Faure, Duparc, Debussy, Ravel. București: Fundația Pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1935.
  9. Burtea V. Rromii în sincronia și diacronia populațiilor de contact. București: Lumina Lex, 2002.
  10. Cantemir D. Descrierea Moldovei. Studiu introductiv, antologie și note de final de Constantin Măciucă. București: Editura Tineretului, 1967.
  11. Cosma V. București, citadela seculară a lăutarilor români (1550–1950). București: Speteanu, 2009.
  12. Cosma V. Figuri de lăutari. București: Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., 1960.
  13. Dan M. R. Organologie populară. Instrumente muzicale. Tipuri de taraf. Brașov: Editura Universității Transilvania, 2009.
  14. Debie C. N. O cronică ploieșteană 1825–1974. Muzica în viața orașului Ploiești. Cartea I. Psalți și lăutari 1825–1865. Ploiești: Editura Ploiești-Mileniul III, 2006.
  15. Documentar (videoclip). In: [https://www.youtube.com/watch?v=FX9tv47HAGw&list=PLArzK8xyeP9Ypdek30ipTao0Rc\\_A5lRpH&index=3&t=0s](https://www.youtube.com/watch?v=FX9tv47HAGw&list=PLArzK8xyeP9Ypdek30ipTao0Rc_A5lRpH&index=3&t=0s) (vizitat 24.04.2019).
  16. Lăutarii din Clejani – povestea ultimei generații (Film de Mihai Voinea, Alex Varnischi). In: [https://www.youtube.com/watch?v=joDtKv62V9c&list=PLArzK8xyeP9Ypdek30ipTao0Rc\\_A5lRpH&index=8&t=1629s](https://www.youtube.com/watch?v=joDtKv62V9c&list=PLArzK8xyeP9Ypdek30ipTao0Rc_A5lRpH&index=8&t=1629s) (vizitat 24.04.2019).
  17. Emisiunea În premieră, cu Carmen Avram – Rom de esență tare – Ciprian Necula (difuzată la Antena 3, în 21 iunie 2015). In: <http://in.premiera.antena3.ro/reportaje/rom-de-esenta-tare-326.html> (vizitat 24.04.2019).
  18. Grigore D., Neacșu M., Furtună A. N. Rromii... în căutarea stimei de sine. București: Vanemonde, 2007.
  19. Haider L. I. Le violon-du savant au populaire et du populaire au savant: des époque baroque chez Paganini, de chez les lautari de Roumanie chez Enescu et Bartok. Iași: Editura 3D Arte, 2008.
  20. Kogălniceanu M. Țiganii din România. Schiță asupra istoriei, obiceiurilor și limbii Țiganilor (traducere din limba franceză de Angela Barbu). Craiova: Sitech, 2008.
  21. Mitu S. Imagini europene și mentalități românești din Transilvania la începutul epocii moderne. Cluj Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000.
  22. Potra G. Contribuțiuni la istoricul Țiganilor din România. București: Mihail Dascăl Editor, 2002.
  23. Șchiop A. Șmecherie și lume rea. Universul social al manelelor. București: Cartier, 2017.
  24. Șerban Al. D. Lăutari și soliști din Gorj. Târgu-Jiu: Măiastra, 2006.
  25. Toma Ș., Fosztó L. Spectrum. Cercetări sociale despre romi. Cluj-Napoca: Editura Institutului Pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2011.
  26. Turda M. Eugenism și modernitate. Națiune, rasă și biopolitică în Europa, 1870–1950. Iași: Polirom, 2016.
  27. Zamfir C., Preda M. Romii în România. București: Expert, 2002.
- Dan-Victor Trufaș** (Deva, România). Doctorand la Universitatea „Babeș-Bolyai” (Cluj-Napoca).  
**Дан-Виктор Труфаш** (Дева, Румыния). Докторант, Университет им. Бабеша Бойяи (Клуж-Напока).  
**Dan-Victor Trufash** (Deva, Romania). PhD student, “Babeș-Bolyai” University (Cluj-Napoca).  
**E-mail:** danvictortrufas@yahoo.com

## PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Aleksy ROMANCHUK

BULAESTIAN "COFFINS WITHOUT BOTTOM"  
AND THEIR ROMANIAN ANALOGIES: THE QUESTION OF ORIGIN

## Rezumat

„Sicriele fără fund” al bulăieștenilor și analogiile lor  
românești: către problema originii

O caracteristică interesantă a sicriului la ucrainenii din satul Bulăiești reprezintă fundul său, care se face din șipci transversale, peste care se pune o cantitate mică de stuf. Informatorii au catalogat această construcție ca „sicriu fără fund”. O analogie directă putem găsi la moldoveni (fapt ce a cauzat apariția acestei tradiții la bulăieșteni) și români, dar și la bulgari sau găgăuzi. Dar bulgarii, nici găgăuzii nu pot fi considerați ca sursă a acestei tradiții pentru români și moldoveni. Mai mult, presupunem că vectorul influenței a fost invers. Căutând sursa tradiției „sicriului fără fund” la români și moldoveni atragem atenția la tradiția sicriilor de zabrele din stepele Eurasiei, care este caracteristică, împreună cu tradiția sicriilor în formă de rame, pentru grupurile cumanilor și tătarilor Hoardei de Aur. Totuși, nomazii ca și ungurii, avarii sau hunii, nu pot fi considerate surse ale acestei tradiții. Este necesar de a căuta alte surse a apariției acestei tradiții la români și moldoveni.

**Cuvinte-cheie:** ucrainenii, Moldova, vlahii, geneza etnică, sicriile de zabrele.

## Резюме

## Булаештские «гробы без дна» и их восточнороманские аналогии: проблема происхождения

Характерную и необычную особенность конструкции гроба у булаештских украинцев составляет дно из нескольких редко набитых поперечных планок; на эти планки затем стелился камыш. Информаторами эта конструкция понималась как «гроб без дна». Аналогичная конструкция фиксируется у румын и молдаван (которые, очевидно, и стали источником традиции для булаештских украинцев), а также болгар и гагаузов. Имеющиеся данные позволяют думать, что восточнороманская традиция повлияла на болгарскую и гагаузскую. В поисках источника традиции «бездонных гробов» у самих восточных романцев наше внимание привлекает степная традиция так называемых решетчатых гробовищ, представленная, наряду с гробовищами-рамами, у поздних кочевников половецкого и золотоордынского времени. Однако ни представители Золотой Орды, ни половцы, исходя из историко-археологических соображений, в качестве источника традиции для восточных романцев приняты быть не могут, как и венгры, авары, болгары и гунны. Необходимо искать иной исток данной восточнороманской традиции.

**Ключевые слова:** украинцы, Молдова, волохи, этногенез, решетчатые гробовища.

## Summary

## Bulaestian "coffins without bottom" and their Romanian analogies: the question of origin

The peculiar feature of the construction of Bulaestian coffins consists of the bottom made of some rarely nailed transversal laths; the reed is spread on the laths. The informers understood this construction as "a coffin without a bottom". A similar construction is known among the East Romanian (it evidently provoked the appearance of the same Bulaestian tradition), as well as among the Bulgarians and the Gagauz. However, neither the Bulgarians, nor the Gagauz cannot be thought as the source of the tradition for East Romanians. Instead, the existing data make us suppose that the East Romanian tradition influenced the Bulgarian and Gagauz ones. Looking for the true source of the tradition, the author considered the so-called lattice coffins (as well as frame coffins) which were well known to some medieval and early nomads of the Eurasian Steppe. Taking into the account the whole set of the archaeological data, the Cumans and the Golden Horde's peoples, as well as the Hungarians, Avars and Huns cannot be accepted as the true source of the East Romanian tradition of "coffins without bottom" either. Thus, we have to look for another suitable candidate for the role of such source.

**Key words:** Ukrainians, Moldova, Volokhs, ethnogenesis, lattice coffins.

Studying the funeral rites of Bulaestian Ukrainians [11; 12; 19; 20], I found an interesting fact concerning the tradition for the Bulaestian type of coffin. I suggest denoting this type of construction as "coffins without bottom". It is about the fact that Bulaestian coffins were made (until recent times; though, rarely but this type of coffin is used even nowadays) in such a way that instead of the solid bottom made of hard boards, some thin trims nailed across the bottom were used. Some reed was spread out upon these trims. Thus, the bottom of traditional Bulaestian coffin is lattice (or, as the respondents defined, this bottom is /наблан<sup>л</sup>ках/).

The same tradition exists in another Ukrainian village, Ivancha, which is situated in the neighborhood, in the Orhei district.

We should emphasize here that in both the Bulaesti and Ivancha villages this detail of coffin con-



struction is considered by the native people namely as “coffin without bottom”. Thus, in the Bulaesti village a respondent, V. M. Romanchuk (born in 1940), says that modern coffins bought in the cities are “with bottom”, but in early times when people made coffins themselves, they were “without bottom”. A. F. Melnichenko (he was born in 1927), a respondent in the Ivancha village, at my direct question “In which way the bottom in the traditional coffin was made?” answered in the same manner that “the bottom was not made”. Therefore, once again we should reiterate that from the semantic point of view, the Ukrainians of both villages really understand this traditional type of coffin as a “coffin without bottom”.

It is very interesting because, as I can see, for the Ukrainians in general this feature is unknown (I am thankful for consulting my Ukrainian colleagues, especially to I. V. Gorofyanyuk, T. P. Pirus, and V. A. Kosakyvsky). Hutsuls, for example, according to the information fixed back in the XIX century, made coffins “of three long boards” [15, p. 243], i.e. with two boards on the sidewalls and the bottom constructed of a third large board.

The tradition of “coffins without bottom” is not mentioned for the East Slavic area in general (see, for example: 8, p. 71; 2, p. 533; 3, p. 155; 16, p. 43, 81). Describing the Slavic tradition of coffin’s construction, N. M. Afanasieva and A. A. Plotnikova emphasize its closeness and tightness as a key feature. According to A. A. Plotnikova, «The most characteristic feature of Slavic keening over the dead is the darkness of the new “home”... In Macedonian lamentations the grave and the coffin are ... the dark house with “no windows and no doors”. In Russian riddles the coffin is “a house without windows and without doors”» [18, p. 208].

However, the complete analogy for Bulaestian “coffins without bottom” exists among the Bulgarians [3, p. 151], as well as among the Gagauz [7, p. 80]. This is evidently the same type of lattice coffin.

Besides the Bulgarian one, I did not find any other analogy in the Slavic context. Thus, the Bulgarian tradition of “coffins without bottom” looks like a “black sheep” among the Slavic ones too. More probably, it appeared in the Bulgarian funeral complex by the influence of the non-Slavic component of their ethno-genesis.

At the same time, neither the Bulaestian tradition, nor the Ivancha one cannot be explained by the Bulgarian or Gagauz influence. We should look for some other explanation.

This explanation is provided by the fact that the complete analogy (or, it would be better to say, the homology) of the Bulaestian and Ivancha traditions

(as well as the Bulgarian one) of the “coffins without bottom” exists in the Moldavian and Romanian tradition, as well. These are Romanians and Moldovans that have the same tradition of “coffins without bottom”, or lattice coffins, as the absolutely dominant type of coffin.

Let me cite the classical monograph of S. F. Marian that is a compendium of the funeral traditions of Romanians and Moldovans. This monograph was written in the XIX century and reflects the specific features of the Romanian language of those times: “În fundul ăscricului se pună în cele mai multe părți numai niște ching ușore curmezișă, depărtate unele de altele, pe cari se pune puțină stufă. În Transilvania, după cum arată și următorul fragment de bocetă, este datină de a nu se infunda ăscricul de totă la picior, ci a se lăsa ună locă deschisă, care se numește ușa...” [17, p. 236]. That is, among the Romanians and Moldovans “in most places\almost everywhere the bottom of coffin is made of some distant from each other trims that are nailed across the bottom, with a little reed put upon them”.

Thus, taking off the intrigue, the Romanian data allow us to explain the origin of “coffins without bottom” tradition among the Ukrainians of Bulaesti and Ivancha villages at least. However, the more important and large-scale question appears here: what is the origin of such evidently rare and unusual tradition among the Romanians themselves?

Well, the first supposition we should check here is the possibility that this is a result of Bulgarian influence for Romanians. Nevertheless, I think that we can reject this supposition. The Bulgarians even in the times of the First Bulgarian kingdom, when their power in the region was maximum, controlled the territories to the north of Danube only from time to time and at a very limited distance. The Balkan-Danube culture settlements occupied only the south part of the Dniester-Prut interfluvium; some researches even say that exclusively to the south of so-called Lower Trajan Wall [1, p. 18], that is not quite right (look: [13, p. 163-164]). The Dridu culture (the Romanian researchers interpret this culture as a Romanian one, while the Bulgarians denote it as the culture of the population of the First Bulgarian kingdom occupied the territory of the North-East Muntenia and the North-West of Romanian Moldova – but no more than that.

Besides, the ethnographic data draw the more complicated picture as it follows from the cited above information of Kh. Vakarelsky. The coffin, “ковчегът, named also сандък, ракла, sometimes кивур... is not everywhere required. Until the end of XIX century in some places the buried had been

wrapped up into the carpet or only fenced by boards, pieces of wood or stone plates”[4, p. 197]. By the way, similarly “the Serbians and the Croatians largely buried their dead wrapping them up in carpets”, without coffins [3, p. 155].

Clarifying the information about the Bulgarians, Kh. Vakarelsky also wrote that among the Bulgarians the tradition to bury without coffins was alive to the end of the XIX century and even later– “predominantly in the West Bulgarian lands”[3, p. 152]. The data he cited here concerns the Western and especially South-Western Bulgaria (Kyustendil (the great part of papers), Blagoevgrad, Sofia, Makedonska-Kamenitsa, and Pianets regions). In addition, the Thracia – i.e., the South Bulgaria.

Concerning Thracia, Kh. Vakarelsky points out that at the moment when the ethnographical investigations of the region had started, the researchers found out that the young people were buried in coffins while the old ones without coffins, according to the “old custom”.

Thus, even in recent times, the tradition of lattice coffins was specific not for the Bulgarians in general but for some Bulgarian groups only. Based on the cited data, these are the Bulgarians of the North-Eastern Bulgaria. As we know, it was the North-Eastern Bulgaria that firstly had got the independence from the Ottoman Empire and became the political core of the modern Bulgarian state. The Balkan dialects of the Eastern Bulgaria dialectal area became the key component of the modern Bulgarian literary language. Apparently, the same reasons and the same model explain the spread of tradition of lattice coffins in the Bulgarian area.

Therefore, taking into account the cited data we should even suppose that the Romanian influence caused the appearance of the tradition of lattice coffins among the Bulgarians. Moreover, if we remember that during the times of the Second Bulgarian kingdom (it appeared just in the North-Eastern Bulgaria) the Romanians (Vlachs) played the key role in this state. The ruling dynasty of Asens were of Vlach origin; it is not in vain that the Romanian researchers name this state as the Vlach-Bulgarian kingdom. The synchronous written sources tell about Vlachs as a predominant ethnic element during the rebellion against the Byzantine Empire, as well as they see the Vlachs as the predominant element of the new state. The Western European chronicles (written in the Latin language) named this new state as Blacia. According to their information the proper Vlachia was situated just in the North-Eastern Bulgaria, between the Balkans and the Danube; the territories of Western and South-Western Bulgaria were marked

by them (for example, by G. Rubruk) as the Bulgaria Minor[22, p. 27-30].

Thus, the Bulgarian data have great importance for solving this issue; it is very probable that the source of the tradition was the same (or very close) for both the Romanians and the Bulgarians. Anyway, the Bulgarian data evidently are not “the answer” we are looking for; the origin of the Bulgarian tradition is also a question.

Looking for the answer, we surely should take into account that the very close technology of lattice coffins (as well as the technology of the so-called frame coffins) was well known to Eurasian Steppe cultures of the Golden Hoard and previous Cuman epochs [14, p. 194; 9; 10; 6]. It is even more interesting if we remember about the Modavan traditions to dig the tomb pit “a little sideways” [5, p. 69]; this is clear analogy of the very popular steppe funeral tradition of slaughter (in Russian: “podboy”).

However, could we explain such a key characteristic of Romanian funeral rites as the “coffins without bottom” because of Cuman or Golden Hoard influence? I do not think so.

The proves are quite clear, I suppose. Yes, the interactions between Romanians and the Golden Hoard population or Cumans were very intense and close. The ruins of Golden Hoard cities near the Old Orhei, Costesti and Lozova, the information in Slavic-Moldavian chronicles about the “Tatar camps at the Prut river”, the large-scale Turkic toponymy in the Dniester-Prut interfluvium (up to the northern part of the region, including the territories of modern Edinets and Bricheni districts of the Republic of Moldova) and in the South-Eastern Muntenia present indisputable evidences of these interactions. The information contained in the chronicles about the Pechenegs (as the Hungarian auxiliary troops) in the Fagaras, or about the so-called Cuman episcopacy in the South-Eastern Carpathian region are additional proof.

However, for all that these interactions seem insufficient to cause such an important and cardinal innovation of funeral rites in the almost all-Romanian area, including Transylvania, and the mountain territories of the Carpathian region. With a few exceptions, the burials of late nomads of Pechenegian-Cuman times did not penetrate even the Siret basin. It is needless to say this about the territory between the Siret and the Carpathians, I think. In Muntenia these burials were concentrated at the Danube lowlands, “avoiding” namely the Sub-Carpathian zone [21, p. 298]. The Turkic toponymy “repeats” this regularity; it is concentrated in the southeastern periphery of Romanian area. Namely in this south-

eastern periphery, we can see numerous intense interactions between Romanians and steppe nomads (Pechenegs, Cumans and Tatars).

Moreover, it is important to emphasize that the tradition of lattice and frame coffins was not characteristic for all late nomads -Turks, but only for some groups of Golden Hoard population and Cumans; the Pechenegs were not the followers of such tradition.

Among the Cumans and the Golden Hoard population the tradition of lattice coffins was not the predominant tradition as well; moreover, it was quite a rare tradition for them too.

My analysis (the results and argumentations are exposed in the larger paper that I have prepared for "Stratum plus" Journal, vol. 5 of 2019) leads to the conclusion that the Romanian (as well as the Bulgarian) tradition of "coffins without bottom" cannot be explained neither by the Cuman or Tatar influence, nor by the influence of earlier nomads (Hungarians, Avars, or Huns). Thus, we should look for some other explanation. More probably, this explanation is the one that I have mentioned earlier [20, p. 80, note 1].

#### Bibliography

1. Атанасов Г. Г., Руссев Н. Д. Онглос: первая резиденция болгарских канов на Нижнем Дунае и болгарское присутствие севернее Дуная в VII–X вв. In: Болгарский Форум I. Материалы международного Болгарского форума, 19–21 июня 2010 г., Болгар. Казань: Фолиант, 2011, с. 15-34.
2. Афанасьева Н. Е., Плотникова А. А. Гроб. In: Славянские древности: этнолингвистический словарь (в 5-ти тт.). Т. 1. Под ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995, с. 533-558.
3. Вакарелски Х. Български погребални обичаи: сравнително изучаване. София: Захарий Стоянов, 2008. 520 с.
4. Генчев Ст. Семейни обичаи и обреди. In: Етнография на България. Т. III (Духовна култура). Под ред. Ст. Генчева. София: БАН, 1985, с.159-215.
5. Зеленчук В. С. Очерки молдавской народной обрядности. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959. 94 с.
6. Комар А. В., Кубышев А. И., Орлов Р. С. Погребения кочевников VI–VII вв. из Северо-Западного Приазовья. In: Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 5. Под ред. А. В. Евглевского. Донецк: ДонНУ, 2006, с. 245-374.
7. Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. 138 с.
8. Панова Т. Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси X–XVI веков. Москва: Радуница, 2004. 180 с.
9. Потёмкина Т. М. Иерархия половецкой знати (по погребениям со статусными предметами). In: Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 10. Под ред. А. В. Евглевского. Донецк: ДонНУ, 2012, с. 7-36.
10. Потёмкина Т. М. Комплекс признаков монгольской погребальной обрядности в золотоордынских захоронениях. In: Этнические взаимодействия на Южном Урале: материалы VI Всерос. науч. конф. Челябинск: ЧГКМ, 2015, с. 299-304.
11. Романчук А. А. Запрет на сжигание ярма и некоторые другие примечательные поверья погребально-поминального цикла украинцев с Булаешты Республики Молдова: этнолингвистический анализ. In: Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Філологія (мовознавство). Вип. 25. Вінниця: Планер, 2017, с. 184-195.
12. Романчук А. А. Этнолингвистика обряда передачи курицы над могилой у булаештских украинцев и его восточнороманские и славянские параллели: общее и особенное. In: Філологічний часопис: збірник наукових праць. Зелінська О. Ю. (гол. ред.). Вип. 1 (9). Умань: Візаві, 2017, с. 62-74.
13. Руссев Н. Д. Северо-восточные владения Дунайской Болгарии VII–X вв.: история и погребальные памятники. In: Stratum plus 5, 2010, с. 159-168.
14. Шалобудов В. Н., Лесничий П. П. Опыт реконструкции позднекочевнических повозок (по материалам половецких погребений Поднепровья). In: Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 3. Под ред. А. В. Евглевского. Донецк: ДонНУ, 2003, с. 193-206.
15. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3. Львів: НТШ, 1902. 257 с.
16. Andrić J. Slijedom pojava povezanih s običajem pogreba u lijesu od izdubena stabla. Studia Ethnologica Croatica 3 (1), 1992, p. 43-83.
17. Marian S. Fl. În mormîntarea la români. Studiu etnografic. Bucureşti: Carol Göbl, 1982. 593 p.
18. Plotnikova A. The Earthly Loci of Death: the Coffin, the Grave, the Cemetery. In: Etnolog, 1999, no 9 (1), p. 205-215.
19. Romanchuk A. A. The rite of passing the hen over the tomb pit in the funeral tradition of Bulaestya's Ukrainians and its East Romanian and Slavic parallels: similarities and differences. In: Revista de Etnologie si Culturologie. Vol. XXI, 2017, p. 61-65.
20. Romanchuk A. Bulaestian idiom "мокрей як щур": to the reconstruction of meaning. In: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XXIII, 2018, p. 77-82.
21. Spinei V. The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century. Leiden–Boston: Brill, 2009. 565 p.
22. Vasary I. Cumans and Tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 230 p.

#### References

1. Atanasov G. G., Russev N. D. Onglos: pervaiia rezidentsiia bolgarskikh kanov na Nizhnem Dunae i bolgarskoe prisutstvie severnee Dunaia v VII–X vv. In:

- Bolgarskii Forum I. Materialy mezhdunarodnogo Bolgarskogo foruma, 19–21 iunია 2010 g., Bolgar. Kazan': Foliant, 2011, s. 15-34.
2. Afanas'eva N. E., Plotnikova A. A. Grob. In: Slavianskie drevnosti: etnolingvističeskii slovar' (v 5-ti tt.). T. 1. Pod red. N. I. Tolstogo. Moskva: Mezhdunarodnye ot-nosheniia, 1995, s. 533-558.
  3. Vakarelski Kh. B'lgarski pogrebalni obichai: sravnitel'no izuchavane. Sofiia: Zakharii Stoianov, 2008. 520 s.
  4. Genchev St. Semeini obichai i obredi. In: Etnografiia na Bulgariia. T. III (Dukhovna kultura). Pod red. St. Gencheva. Sofiia: BAN, 1985, s.159-215.
  5. Zelenchuk V. S. Očerki moldavskoi narodnoi obriadnosti. Kishinev: Kartia moldoveniaske, 1959. 94 s.
  6. Komar A. V., Kubyshev A. I., Orlov R. S. Pogrebeniia kočevnikov VI–VII vv. iz Severo–Zapadnogo Priazov'ia. In: Stepi Evropy v epokhu srednevekov'ia. T. 5. Pod red. A. V. Evglevskogo. Donetsk: DonNU, 2006, s. 245-374.
  7. Kuroglo S. S. Semeinaia obriadnost' gagauzov v XIX – nachale XX v. Kishinev: Shtiintsia, 1980. 138 s.
  8. Panova T. D. Tsarstvo smerti. Pogrebal'nyi obriad srednevekovoi Rusi X–XVI vekov. Moskva: Radunitsa, 2004. 180 s.
  9. Potemkina T. M. Ierarkhiia polovetskoi znati (po pogrebeniiam so statusnymi predmetami). In: Stepi Evropy v epokhu srednevekov'ia. T. 10. Pod red. A. V. Evglevskogo. Donetsk: DonNU, 2012, s. 7-36.
  10. Potemkina T. M. Kompleks priznakov mongol'skoi pogrebal'noi obriadnosti v zolotoordynskikh zakhoro-neniakh. In: Etnicheskie vzaimodeistviia na Iuzhnom Urale: materialy VI Vseros. nauch. konf. Cheliabinsk: ChGKM, 2015, s. 299-304.
  11. Romanchuk A. A. Zapret na szhiganie iarma i nekotorye drugie primechatel'nye pover'ia pogrebal'no-pominal'nogo tsikla ukrainsev s. Bulaeshty Respubliki Moldova: etnolingvističeskii analiz. In: Naukovi zapiski Vinnits'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Mikhaïla Kotsiubins'kogo. Seriia: Filologiiia (movoznavstvo). Vip. 25. Vinnitsia: Planer, 2017, c. 184-195.
  12. Romanchuk A. A. Etnolingvistika obriada peredachi kuritsy nad mogiloi u bulaeshtskikh ukrainsev i ego vostochnoromanskie i slavianskie paralleli: obshchee i osobennoe. In: Filologichnii chasopis: zbirnik naukovikh prats'. Zelins'ka O. Iu. (gol. red.). Vip. 1 (9). Uman': Vizavi, 2017, c. 62-74.
  13. Russev N. D. Severo-vostochnye vladeniia Dunaiskoi Bolgarii VII–X vv.: istoriia i pogrebal'nye pamiatniki. In: Stratum plus 5, 2010, c. 159-168.
  14. Shalobudov V. N., Lesnichii P. P. Opyt rekonstruktsii pozdnekochevnicheskikh povozok (po materialam polovetskikh pogrebenii Podneprov'ia). In: Stepi Evropy v epokhu srednevekov'ia. T. 3. Pod red. A. V. Evglevskogo. Donetsk: DonNU, 2003, c. 193-206.
  15. Shukhevich V. Gutsul'shchina. Ch. 3. L'viv: NTSh, 1902. 257 c.
  16. Andrić J. Slijedom pojava povezanih s običajem pogreba u lijesu od izdubena stabla. Studia Ethnologica Croatica 3 (1), 1992, p. 43-83.
  17. Marian S. Fl. În mormîntarea la români. Studiu etnografic. București: Carol Göbl, 1982. 593 p.
  18. Plotnikova A. The Earthly Loci of Death: the Coffin, the Grave, the Cemetery. In: Etnolog, 1999, no 9 (1), p. 205-215.
  19. Romanchuk A. A. The rite of passing the hen over the tomb pit in the funeral tradition of Bulaestya's Ukrainians and its East Romanian and Slavic parallels: similarities and differences. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXI, 2017, p. 61-65.
  20. Romanchuk A. Bulaestian idiom "mokrei iak shchur": to the reconstruction of meaning. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXIII, 2018, p.77-82.
  21. Spinei V. The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century. Leiden–Boston: Brill, 2009. 565 p.
  22. Vasary I. Cumans and Tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 230 p.
- Alexei Romanciuc** (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Алексей Романчук** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Aleksey Romanchuk** (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** dierevo@mail.ru

## THE PROBLEM OF UKRAINIAN ETHNOLOGY IN PANTELEIMON KULISH'S SCIENTIFIC HERITAGE

### Rezumat

#### Problema etnologiei ucrainene în patrimoniul științific al lui Panteleimon Kulish

Panteleimon Kulish este considerat o personalitate importantă a națiunii ucrainene, ce prezintă interes și în zilele noastre. Relevanța lucrării constă în determinarea locului istoricului în viața culturală și științifică a Ucrainei și a ideilor sale despre identitatea poporului ucrainean. Articolul descrie și analizează principalele gânduri ale lui P. Kulish despre națiunea ucraineană, istoria și caracteristicile sale principale pe baza operelor istorice și etnografice. În lucrarea lui P. Kulish principalele calități ale ucrainenilor sunt descrise și comparate cu informațiile furnizate de alți istorici ucraineni ai secolului al XIX-lea și se analizează formarea ideologiei istoricului, punctele sale istorice, sociale și politice.

**Cuvinte-cheie:** ucraineni, biografie, Panteleimon Kulish, patrimoniul științific.

### Резюме

#### Вопросы украинского народоведения в научном наследии Пантелеймона Кулиша

Пантелеймон Кулиш считается важной фигурой украинской нации, а его личность вызывает интерес в наши дни. Актуальность работы заключается в определении места историка в культурной и научной жизни Украины и его идей о самобытности украинского народа. В статье описываются и анализируются основные мысли П. Кулиша об украинской нации, ее истории и основных характеристиках на основе его исторических и этнографических работ. Описываются основные качества украинцев в творчестве П. Кулиша и сравниваются с информацией, представленной в работах других украинских историков XIX в., а также анализируется формирование идеологии исследователя, его исторические, социальные и политические взгляды.

**Ключевые слова:** украинцы, биография, Пантелеймон Кулиш, научное наследие.

### Summary

#### The Problem of Ukrainian Ethnology in Panteleimon Kulish's Scientific Heritage

Panteleimon Kulish is considered to be an important figure of the Ukrainian nation and his personality presents interest nowadays. The thesis timeliness lies in the necessity to define the historian's place in the cultural and scientific life of Ukraine and to refer back to his ideas about Ukrainians' originality. The goal of the paper is to describe and analyse P. Kulish's main thoughts about the Ukrainian nation, its history and main characteristics based on his histo-

rical and ethnographic works. Describing the main features of Ukrainians in P. Kulish's works and comparing them with the information provided by other Ukrainian historians of the XIX century the author also analyses the formation of the historian's ideology, social and political views.

**Key words:** Ukrainians, biography, Panteleimon Kulish, scientific heritage.

Panteleimon Kulish (1819–1897) is a famous Ukrainian historian, writer, folklorist, and public figure who greatly contributed to the ideological and organizational formation of Ukrainian history. He is known by his literary works, among which the historical novel *'Black Council'* has the leading place, as well as his views on the history of Ukraine, folkloristic achievements, and the "kulishivka" phonetic spelling.

P. Kulish's creative works and ideology underwent some changes during his lifetime. Before his exile to Tula in 1847, P. Kulish had been forming and developing as a folklorist, writer and poet having a vision with romantic ideas with the focus on ethnic individualism of Ukrainians. In those times, he met the representatives of Ukrainian, Polish and Russian intelligentsia: Mykhailo Maksymovych, Mykhailo Yuzefovych, Mykola Kostomarov, Taras Shevchenko, Michał Grabowski, Kostiantyn Swidzynski, Petro Pletnyov etc. Since 1840s, P. Kulish had been formed as a historian. In 1840, he wrote his first historical novel *'Mykhailo Charnyshenko, or Malorosia Eighteen Years Ago'*, which he published with the support of M. Yuzefovych. Later on, in 1846 he published another historical novel *'Black Council. The Chronicle of 1663'*. Some years after the exile in Tula, the historian published *'Notes on Southern Rus'* (1856), for which he had obtained sources at the beginning of the 1840s. This work described the past and modern times of Ukrainians, their traditions and culture, in the best way. The change of the historian's views from romantic to critical is seen in two historical works *'The History of the Reunification of Rus'* (1874–1877) and *'The Separation of Malorosia from Poland'* (1887–1889).

An important period in P. Kulish's life began upon his entering Kyiv University in 1837. There, the young student got under the influence of his professor, a famous ethnologist, publisher and di-

rector of the almanac *Kievlianin* Mykhailo Maksymovych<sup>1</sup>, who drew his attention to the collection of ethnologic resources. Kulish became acquainted with Maksymovych's works while studying at Novhorod-Siversky gymnasium. P. Kulish bought his collection of Ukrainian folk songs published in 1834 and M. Kostomarov bought the same book on the same day in Kharkiv. "Both of us, on the same day changed from Russian into Ukrainian narodniks", – wrote P. Kulish in his autobiography [18, p. 37].

Kulish made a review of archives at institutions and monasteries in Kyiv region in the summer of 1883. During his ethnologic trips, the historian got acquainted with a Polish writer, historian and expert of Ukrainian history, Michał Grabowski. Kulish wrote the poem 'Ukraina' in Oleksandrivka village, Chyhyrynpovit, at Grabovski's villa. In the letter to Mykhailo Yuzefovych of 31 June 1893 the historian wrote, "Grabowski is a clever and bright mind... he told me a lot about our history, which we, the Dnieper Ukrainians, couldn't dream about" [21, p. 5-7].

The historian got to know the national folklore and legends better, which he thought to be "a sincere expression of people's thoughts and views on its history" [3, p.121]. If not to take into consideration these national legends, one cannot see historical events and include them into the nation's life, fate and nature. That is why Kulish studied them as the main source of the Ukrainian history. He wrote down legends about the Zaporozhians, gaidamaks, time of Polish domination on the Right bank and got enough information about historical events in the suburbs of the old hetman capital Chyhyryn [17, p. 17]. In the letter of 31 July 1843, Kulish wrote, "Now, I am like a bee going to, onto into? a honeycomb. When I meet a grey, I do not leave it until I squeeze out of him the aromatic flower of the national poetry, either in a legend, or in a song. Studying these Ukrainian antiques improves me as the study of sculpture antiques improves a painter" [18, p. 38].

Kulish really impressed Grabowski. The latter mentioned it in the letter of 31 July 1843 to his friend, the Polish writer Józef-Ignacy Kraszewski<sup>2</sup>, "In his speech, full of ardour, of real poetry and sources impressed me especially. He thought national songs and true people's thoughts to be these sources, but in this subject, outdated and ordinary done by our pedants-folksmen, his thoughts were so juicy, and consideration of art was so right that I could not but wonder and enjoy that precision. He studied the people as an alive book; he showed me a big volume of Ukrainian songs, which was collected more systematically, than all collections known before; a lot of legends... but the most important thing – the study

of people and its poetry was noticeably useful for him and was good food for his mind, able to digest and absorb it" [15, p. 322-324].

In the 1840s Kulish got acquainted with other representatives of intelligentsia. He met a student of Kyiv University Vasyl Bilozersky, his future wife's brother. At that time, he got acquainted with Taras Shevchenko whom he did not like "because of his cynicism". To tell the truth, soon they became good friends – "began to travel around Kyiv, to draw, to cook fish on the bank of the Dnieper". Also, at Mykhailo Yuzefovych's Kulish met Mykola Kostomarov, who was a teacher at a gymnasium [1, p. 118-120]. Under the influence of Kyiv intelligentsia, romantic history writing of that time, influences of preromantic enlightenment in Herder's and Rousseau's version and based on the ethnographic materials, Kulish came to the conclusion about the distinctiveness of the Ukrainians, their great history and originality [21, p. 78].

Later on, together with T. Shevchenko, V. Bilozersky<sup>3</sup>, M. Hulak<sup>4</sup>, O. Markovych<sup>5</sup>, Kulish joined the creation of Cyril and Methodius Brotherhood. Then he wrote two works: 'Tale of the Ukrainian People' (1846) and 'Ukrainian National Legends' (1847). In 'Tale of the Ukrainian People', a work for older children, the historian placed some lessons of Ukrainian history. He confirmed that a nation without its religion could not be a nation. Losing the religion was the first step to its assimilation by another nation. P. Kulish also wrote about national leaders' role, who lead the nation in problem situations. He described some examples in 'Tale of the Ukrainian People': Nalyvaiko, Pavliuk, Triasylo who rebelled against Polish oppression. All of them were support for the nation, when it seemed to stop the existence [7, p. 382].

The other work, 'Ukrainian National Legends' was the collection of ethnography and folklore materials. This book was published with the help of Jossyp Bodiansky<sup>6</sup>, a professor of Moscow University. In fact, it was a collection of legends that P. Kulish wrote down while travelling in Ukraine. After each story, the historian wrote from whom and where he had got the legends, which were thematically divided into three chapters: "Historical Legends", "Fantastic Legends" and "Mixture". On the pages of the collection, there are stories about the Zaporozhians, Cossacks, Tatars, legends of the Golden Gates, wars of Khmelnytsky, Mazepa and Paliy, legends of Kyrylo Kozhumiaka, scenes of the domestic everyday life [8, p. 90]. 'Ukrainian National Legends' was an introduction to his planned encyclopedia 'The Life of People in Malorosia' where Kulish was about to publish not

only geographical, historical and juridical information but also the national legends [18, p. 38].

That time P. Kulish's views on history were under the influence of *'The History of the Ruses'* and national idealistic views on the Cossacks. The historian considered Cossack time "the most brilliant period in Ukrainian history" and called the Cossacks true heroes of their people and successors of Kyivan Rus [16, p. 288].

After having enough materials, Kulish wrote his famous historical novel *'Black Council'* (1846). It is the most known of Kulish's works. At first, a part of this work appeared in 1845 in *Sovremenik* journal, which was edited by Petro Pletniov<sup>7</sup>. Based on the plot of the events of June 1663, the historian tried to find out the place of a man in society, explain his role in history. On 17-18 June 1663, the Black Council in Nizhyn took place, where not only the Cossacks, but also villagers and townspeople gathered. Ivan Brukhovetsky became a new hetman with the help of Moscow army and the support of the lower classes of society. To Kulish's mind, the leader appears among people in a critical situation. This man can be a leader of the epoch, lead his nation to prosperity, or quite the reverse – ruin the achievements of the previous generations [9, p. 245].

P. Kulish "sympathized more with representatives of cultural class of the Cossacks than the democratic Zaporozhe" in his *'Black Council'*. The better Kulish knew history sources, the more he thought the Cossacks to be the destroyers, who ruined the previous achievements of culture. Such views could be the result of influences of the experts on the Ukrainian and Polish history, Grabowski and Swidzynski [17, p. 32-33].

Kulish's perspective career was destroyed by participating in Cyril and Methodius Brotherhood. After a report of a student-moskal Petrov, the historian was arrested, as all of the participants. Despite the fact that his involvement in this Brotherhood was not proved, a scolding of gendarme was categorical: "Kulish, a teacher of school 5 in Saint Petersburg, who did not participate in this brotherhood, but was on friendly terms with its participants, must be arrested and deported to Oleksiyravelin for four months and then to Vologda for hard labour..." [22, p. 13]. Probably, Kulish's works about the distinctiveness of the Ukrainians, their great history and originality were a true reason for his being arrested. His ideas did not suit the imperial scheme of Russian history that argued about one Russian people. For this kind of activity, Kulish had to spend three years and three months in Tula. However, he worked with the same enthusiasm there, learning new languages and

working on historical books sent by J. Bodiansky [17, p. 19-24].

This period was crucial in P. Kulish's life. "After a great academic career and public influence, he dived into a swamp of province existence". Then, his life was characterised by poverty, malnutrition, hard work. The man who lived before in the biggest Ukrainian cities and was about to get his scientific career had to be somewhere in the far Russian land. His wife, Oleksandra Myhaylivna Bilozerska, in her request to the tsar of 5 March 1849 wrote: "During a year and a half of our staying in Tula we spent my entire dowry". Kulish was faced a choice – to change his views or to live in exile. The historian chose the first one, but he did not stop writing in the Ukrainian way [22, p. 25-34].

In 1847, P. Kulish wrote to the gendarmes: "I know that my personality has a strange, humiliating for me meaning. That is why I wish to show everyone that my ideal of possible justice in the world, rationality and practical love lies in the Russian government. As for the old times of Russians and Ukrainians, particularly, I look with horror and pity, and, to my mind, it has just come a time of full wonderful state life for Russia, which Peter the Great started. My *'Chorna Rada'* is corrected and redone in some places and shows all the disorder of the Ukrainian past and, based on a long-time study of historical sources, will prove to all the sensible people that our past is like a night tale and that a bright day of calm life has come for Malorosia just in modern time. If I could be so happy that the government would give me back its trust and allow me to print, I would go to a new with this novel. I am sure it will make people think about me in another way; both those who blame my unreasonable thoughts and those who consider me to be a La Mancha hero. The former and latter irritate my soul and, your majesty, understand how happy I could be if you believed in my in your opinion!" [13, p. 110].

The new period in P. Kulish's life began at the beginning of 1850s: in December 1850, he was released with prohibition to work in the educational sphere and print his literary works. No work was published for several years, but in 1856 *'Notes on Southern Rus'* was published. This work was the ethnographic study "with new basis, in which the historian introduced true material to the reader, that described great pictures of Ukrainian past life and Ukrainian culture. The historian introduced not only true history and ethnological materials, but also the Ukrainian culture to readers [21, p. 19].

P. Kulish thought that a nation is born of culture. He gave the central place in it to a man, who could

create, be a leader of people. The nation cannot exist without culture, art and intellectual people, all that Kulish called intelligentsia. The historian called on the Ukrainian intelligentsia to serve the national-liberating ideas of the Ukrainians. In *'The Call to the Ukrainian Intelligentsia'* he condemned "the most respectable houses", which forgot their origin and began to ignore their faith, and their tongue negligence. Kulish emphasized that responsibility of backwardness in culture and enlightenment was on "the best" people, who did not make their things, but "looked at another's" [2, p. 6-7].

P. Kulish's *'Notes'* was highly appreciated by his contemporaries. Taras Shevchenko wrote in his diary: "Particularly I am grateful to him for his *'Notes on Southern Rus'*... It is a diamond in the modern literature." A French scientist Alfred Rambo devoted to his *'Notes'* a special part in the study about Ukraine and its history songs [18, p. 38-39]. Kulish's name became well known in Galicia and Bukovina. Yakiv Holovatsky<sup>8</sup> asked the historian to help to write a reader of Ukrainian literature since Ivan Kotliarevskyi's time that was ordered by the Ministry of Science of the Habsburg Monarchy [20, p. 7].

In 1860s, infringements of the Ukrainian word began. In 1862 *Osnova* stopped publishing, on the Right bank of the Dnieper P. Kulish's *'Grammar'* was prohibited to sell, and in 1863 a minister Valuev published an order, which prohibited to print books wrote in Ukrainian. All of that "had made an awful impression on the historian" who thought that a tongue proved the existence of the nation. He laughed at those, who forgot their tongue, because they lost their national memory [17, p. 32-33]. Kulish was one of those on the Left bank who considered the Ukrainian language to be the element that could unite two separate parts of Ukraine. In his letter to Y. Holovatsky the historian wrote his thoughts about "iazychie that prevailed on pages in Galicia: "Why don't you, sincere brothers, take our language, but write in a way it was written at our academies and was given up? We have not one but two literatures. Your literature is as far from ours as Moscow. And your orthography is so strange for those who had not been in your lands and did not hear your pronunciation; they will read your books in the Moscow language. Couldn't you take it into consideration in your *Slovo*? Read again what we write about our literature in *Osnova*. It seems you should think so, in other way we go by two different ways and God knows when we shall gather together." [20, p. 8-9]

The historian called on the nation to be united, create science and literature, "put the banner on it". He confirmed that everything great began from

small and powerful – from little power. That is why the nation can come to its state by little steps. In *'The Call to the Ukrainian Intelligentsia'* P. Kulish called to put out a social level, called "lords and peasants" to join a nation and save the "holly inheritance" – the word. He thought the word to be a thing that made a nation from people [2, p. 24-25].

Panteleimon Kulish was one of those Ukrainian historians of the 19th century who proved the independence and originality of Ukrainians while studying the history of Ukraine. Calling the Ukrainians the "Ukrainian nation" and "the Southern Rus people", the historian connected them neither to Poles nor to Russians. He considered this nation to be the indigenous people of Ukraine and defined Ukrainian territory by "Malorosia, White, Black and Red Rus, the Don land and the Black Sea land". P. Kulish found out that Ukrainians did not call themselves by one ethnonym. Russian names "Cherkasy" or "Malorosy" had no popularity in the society. The Ukrainians considered themselves descendants of the Ruses and Cossacks and called themselves "people, just the people".

The historian started studying history of Ukraine (he used this appellation as the other members of Cyril and Methodius Brotherhood) "called Rus in ancient time" since Rus. He considered Rus to be a common homeland for Ukrainians and Russians. Another Ukrainian historian, M. Kostomarov studied that problem in his work *'Two Rus Peoples'* and used the same definition. P. Kulish did not deny the Normans theory, however, he thought the Slavs to be indigenous people of that state and the Normans to be migratory but dominant group that had been able to unite different principalities under the authority of the Rurik dynasty.

Studying the history of Ukraine, Panteleimon Kulish took into consideration the main characteristics of Ukrainians that distinguished them from other nations. Having found out Ukrainians were a distinctive nation and had no connection either to Poles or to Russians, but who had a glorious history, the historian tried to explain the nation's psychology and found those characteristics that had distinguished them. P. Kulish mentioned the main features of Ukrainians not only in his history but also in the literary works. Unlike other Ukrainian historians of the 19th century, who only characterized the nation, he could describe the Ukrainians in their everyday life. He studied the nation as a society where every man had his own characteristics, advantages and disadvantages that could not be simplified to something average. In his works, the Ukrainians were not described as grey silhouettes that created one homogeneous mass, but as living people. The historian



used observations and national legends as the main sources for describing the traditional features of Ukrainians. In his works, Panteleimon Kulish often mentioned those characteristics of his parents, fellow students and Ukrainian intelligentsia he had seen. He began collecting the national legends of Cossack period during his ethnographic trips in Ukraine in 1840s. Staying in different places and speaking to the Ukrainians, Kulish penetrated into their everyday life and could observe their behavior in different life situations. Comparing the population of cities and villages, the historian had noticed they had different qualities: he concluded there were two types of the Ukrainians in the 19th century – a “villager” and a “citizen”. Based on the main features of each group that division often, but not always, coincided with a place of living. Kulish considered the former to be the traditional type of Ukrainians and described it positively. The latter accepted the dominant culture and repudiated the native tongue and traditions.

Panteleimon Kulish considered the language asserted the Ukrainians' mentality. Rich in national legends and songs, it told about their bravery, equality and sensitivity. As for the historian, who spoke the ancient Greek language, ancient Hebrew, Latin and six European languages, the language was not only a means of communication. Kulish thought “a word”, as his contemporary M. Kostomarov called “the soul of nation's life”, showed its psychology and kept the old and glorious history of Ukraine in legends, coming back to the furthest time of the national life. Having found its beginning in the ancient Slavic language, the historian emphasized that Ukrainian was the language, but not the dialect based on Polish or Russian. Ruthenian, the first name of the Ukrainian language, since the 18th century (with the appearance of the Russian Empire) wrongly had been used for the Russian language. Having found out the Ruthenian language, the only in Rus, had been the common language of that state, Panteleimon Kulish considered it to be “the main representative of all Slavic nations”. Since Rus decline, the Ukrainian language had been developing in the Duchy of Lithuania and had become the official language of the Lithuanian court. The first Statutes of Lithuania were written in Ruthenian and all judicial proceedings were led in that language. The Ruthenian language did not vanish in the Kingdom of Poland and the Polish-Lithuanian Commonwealth. Sygizmund III declared in 1589 that language to be used in the judiciary of Ruthenian Voivedoship. Ukrainian was the main language of communication of princely families in Poland to the end of the 17th century when it had been changed by Polish.

For Ukrainians the language was a vital national word that was expressed in a song. P. Kulish considered the melodiousness of Ukrainians to be the evidence of their sensitivity: it made one cry or smile. The historian paid special attention to the Ukrainian song reminding of his mother's singing: almost in every work P. Kulish described singing girls or Ukrainian kobzar, whose songs he had heard while travelling in Ukraine in 1840s.

Kulish took into consideration a special attitude of Ukrainians to religion. It did not have an external ceremonial character but had a deep internal and sacral basis for them. The historian considered piety to be the main feature of Ukrainians: it was expressed in sincerity, love and in the same time in the fright of “a clear and chaste heart” to God. P. Kulish exemplified it by their hoping on “holy love that makes our mortal life as Eden” [5, p. 90-91]. They did not hope for a hetman, did not wait any help from a Polish king or a Moscow tsar, trusting their life to God and considered Holy Mother their Patroness [4, p. 138]. There should have been icons of God, Holy Virgin-Mother and other saints in each “Christian house”. Being adorned by rushnyks and flowers, “in bright rizas”, they were that sacral place in front of which a Ukrainian stayed “on knees crying” [5, p. 94-95]. M. Kostomarov found the same value of the religion while characterizing Ukrainians and Russians. He considered the “filling of God's presence”, “internal appeal to God”, “heart leading to sacred” to distinguish them from the traditional external character of Russians [14, p. 70-73].

Crossing through sacred for the Ukrainians was a terrible sin and it could be followed by punishment. That was a reason of the deference to parents: they did not begin any responsible deed without parents' blessing, kept their word and did not infringe it. Offending the father or mother was supposed irreparable and got the blame of society. Kulish gave such examples in his works *Mykhailo Charnyshenko, or Malorosia Eighty Years Ago* and *Girl's Heart*. Ukrainians had a special attitude to the Christian holidays: it was prohibited to work on those days and those who broke the prohibition were ashamed by people. In one of his early works, *That Happened to Burdiug Cossack on the Green Week*, Panteleimon Kulish had described what could happen to a man in such situation in the Ukrainians' vision [10, p. 18-27]. Religion tolerance to other Christians that the Ukrainians considered “their relative” was one of the main features of the nation [8, p. 90]. It could be the reason why Ukrainian territories had been incorporated into Lithuania, the Polish-Lithuanian Commonwealth, and Moscow with no considerable op-

position. To the historian's mind, the main reason of conflicts between Ukrainians and other nations, particularly with Poles and Jews, was the arbitrariness of the latter but not different religion views. The other Ukrainian historian of the 19th century Volodymyr Antonovych agreed with P. Kulish in that characteristic. He found out Ukrainians had complied with the principle "do not take mine and I should not take yours" in religion [12, p. 98]. By that fact, hostile relations between Ukrainians and the "Islam world" could be explained; in the 13th century, Christian shrines had been ruined and people were killed. "Unexpected Tatar pogrom" to "Cossack heart" had been marked in "brave Ruses by eternal hostility to Mongols" [6, p. 58]. Sacral meaning of Christianity for Ukrainians and of Islam for Turks and the hostility based on religion became the reason of fierce struggle: in its result, the Ukrainian Cossacks could inflict a crushing defeat to the Golden Horde. Nevertheless, in spite of hostility, the Cossacks took some traditions from the Tatars.

Panteleimon Kulish considered Ukrainians to be frank to each other and other Christians and to be careful with foreigners and people of other religions. Ukrainians were particularly tolerant to Catholics and they perceived the Church Union negatively, because it restricted the Orthodox and "Poles began oppressing this kind-hearted people" [7, p. 53]. The best way of the two nations' existence could be mutual tolerance of Orthodox and Catholic Church with the cohesion of Ukrainians and Poles accordingly, but not the union with Orthodox restricting. In those conditions, they could avoid such painful opposition for the two nations, as, for example, Koliyivshchyna with its numerous victims of both Ukrainians and Poles [11, p. 113-156].

Rejecting any religious reasons the historian interpreted the conflicts between Ukrainians and Jews by usury and extortion of the latter. A character of a Jew-usurer was kept in the mind of the Ukrainians for some time, which was wrongly associated with the whole nation and equation to "zhyd" was a great offence among the Cossacks [8, p.28].

Panteleimon Kulish found out "social equality" among the Ukrainians that was expressed in Zaporozhian Sich. The historian informed the Cossacks considered Sich to be their "family": calling "Sich – mother and the Great Meadow – father", they called each other "brothers" and their otaman- "father". Those who wanted to join the Zaporozhian Cossacks should have had fame or passed strict trials. A term of living in Sich was not regulated: one could come and leave it any time he wished. Cossacks equality was seen in solving important problems; each of

them participated in it. The Cossack court was based on such principle: it was led by the vote majority in hovel, and in common affairs it was led by the council where each of them had a vote [6, p. 58].

**Conclusion.** Panteleimon Kulish's ideology, expressed in his history, social and political views, had a considerable development: European literature, Kyiv scientific groups, Polish intelligentsia and Tula exile influenced on it. Kulish, one of the most famous Ukrainian historians of the 19th century, could describe Ukrainian history in different aspects since Rus time. Having paid attention to the Cossacks period in Ukrainian history, the historian studied the main characteristics of Ukrainians and proved them as a separate nation with its own history. He did not characterize the nation by only one criterion, but treated it as people among whom every man had his own qualities, strengths and weaknesses.

#### Notes

1. Mykhailo Maksymovych (1804–1873) – a Ukrainian scientist, encyclopaedist, historian, philosopher, poet, botanist, the first rector of Kyiv University.
2. Józef-Ignacy Kraszewski (1812–1887) – a Polish writer, publisher, historian, journalist, scholar, painter and author who produced more than 200 novels and 150 novellas, short stories and art reviews.
3. Vasyl Bilozersky (1825–1899) – a Ukrainian journalist, public and political figure.
4. Mykola Hulak (1821–1899) – a Ukrainian scientist, historian, philosopher, mathematician, translator, pedagogue, publicist, literary critic and legist.
5. Opanas Markovych (1822–1867) – a Ukrainian folklorist, ethnologist and public figure.
6. Josyp Bodyansky (1808–1878) – a notable slavist of Ukrainian ethnicity who studied and taught at the Moscow University.
7. Petro Pletniov (1791–1865) – a Russian poet and literary critic.
8. Yakiv Holovatsky – a notable Ukrainian historian, literary scholar, ethnographer, linguist, bibliographer, lexicographer and poet.

#### Bibliography

##### Panteleimon Kulish's Works

1. Kulish P. Zhyzn Kulisha [The Life of Kulish]. Kyiv: Ukrainyskyi svit, 2005. 382 p.
2. Kulish P. Zazyvnyi lyst do ukrainskoi inteligensii. [The Call to the Ukrainian Intelligentsia]. Kyiv: Edition of "Ukrainskapres-grupa", 2012. 55 p.
3. Kulish P. Zapiski o Yuzhnoi Rusi [Notes on Southern Rus]: in two volumes. V. 1. Saint Petersburg, 1856. 322 p.
4. Kulish P. Zapiski o Yuzhnoi Rusi [Notes on Southern Rus]: in two volumes. V. 2. Saint Petersburg, 1857. 354 p.
5. Kulish P. Marusia Bohuslavka: poema z 1620-kh rokov: z peredmovoiu i poiasnieniam [Marusia Bohuslavka:

- a Poem of 1620s: with a foreword and explication by V. Shchurat]. Lviv, Edition of "Literaturni perlyny", 1928. 130, IV p.
6. Kulish P. Otpadenie Malorossii ot Polshy [The Separation of Little Russia from Poland]: in three volumes. V. I. Moscow: University Typography, Strasn. Boulevard, 1888. 281 p.
  7. Kulish P. Povest ob ukrainskom narode (Tale of the Ukrainian People). Saint Petersburg, 1946. 116 p.
  8. Kulish P. Ukrainskie narodnye predania [Ukrainian National Legends]. Moscow: University Typography, 1847. 90 p.
  9. Kulish P. Chornarada, khronika 1663 roku [Black Council, the Chronic of 1663]. Saint Petersburg: A. Jakobson's Typography, 1857. 428 p.
  10. Sochinienia i pisma P. A. Kulisha [Works and Letters of P. A. Kulish] / Edited by I. Kamanin. V. 5. Kyiv: A. M. Kulish's Printing-house, 1910. 245 p.
  11. Khata / Published by P. A. Kulish. Saint Petersburg, 1860. 200 p.
- Sources**
12. Antonovych V. Moia spovid. Vybrani istorychni ta publitsystychni tvory [My Shrieft. Selected History and Publicistic Works]. Kyiv: Lybid, 1995. 816 p.
  13. Kyrylo-Mefodiivske tovarystvo [Cyril-Methodius Brotherhood]. In three volumes / by M. I. Bunych, I. I. Hlyz, O. O. Franko. V. 2. Kyiv, 1990. 693 p.
  14. Kostomarov M. Dve russkie narodnosti [Two Rus' Peoples]. In: Osnova. Saint Petersburg, 2007, 3, p. 33-80.
  15. Grabowski M. Listy literackie [Literature Letters] / Published by A. Bar. Kraków, 1934. 452 p.
- Literature**
16. Andreiev V. Kulishyak istoryk kozatstva u tvorchosti Doroshenka [Kulishas a Historian of the Cossacks in Doroshenko's Works]. In: Naukovi zapysky of the Institute of Ukrainian Archeographie and Source criticism of M. Hrushevskiy NASU. V. 6. Kyiv, 2001, p. 286-291.
  17. Doroshenko D. Panteleimon Kulish. Kyiv, Leipzig, 1923. 207 p.
  18. Kyryliuk Ye. Kulish – folklorist. In: Ukraina, 10, 1944, p. 37-39.
  19. Nakhlik Ye. Panteleimon Kulish i "Ruska triytsia". Do problem ideolohichnykh shukan sered ukrainskoi intelihentsii XIX stolittia. [Panteleimon Kulishand "Ruthenian Triad". On the Problem of Ideological Searching among the Ukrainian Intelligentsia in XIX Century]. Lviv: Lvivski Novyny, 1994. 28 p.
  20. Romanchenko I. Kulish – biohraf i krytyk Hoholia [Kulish – Biographer and Criticof Gogol]. Romen, 1943. 78 p.
  21. Yas O. Istorych nipohliady Panteleimona Kulisha v svitli intelektualnykh hmetamorfoz 1870–80-kh [Panteleimon Kulish's Viewson History in the Lightof Intellectual Metamorphoses of 1870–80-ies]. In: Istoriografichni doslidzhennia Ukrainy, 17, 2007, p. 78-106.
  22. Yefromov S., Doroshkevych S. Panteleimon Kulish. Kyiv, 1927. 197 p.
- Artem Kokosh** (München, Bavaria, Germania). Doctorand a Universităţii Libere din Ucraina.
- Апрем Кокош** (Мюнхен, Бавария, Германия). Докторант Украинского свободного университета (Український Вільний Університет).
- Artem Kokosh** (Munich, Bavaria, Germany). PhD student of Ukrainian Free University.

## IN MEMORIAM

АНДРЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ ШАБАШОВ  
(1971–2019)

В феврале 2019 г. гагаузоведение и болгаристика понесли тяжелую утрату. На 49 году жизни скоропостижно скончался кандидат исторических наук, профессор Одесского национального университета Андрей Васильевич Шабашов.



Он родился 15 января 1971 г. в городе Черемухове Иркутской области. По окончании исторического факультета ОНУ поступил в целевую аспирантуру Института искусствоведения и этнографии им. Максима Рыльского Национальной академии наук Украины (г. Киев). В 1996 г. защитил диссертацию по теме «Система терминов родства болгар Украины». Научные интересы Андрея Шабашова охватывали широкий круг проблем этнологии славянских и тюркских народов: исследования системы терминов родства, социальной организации народов мира, теоретических вопросов этнологии и межэтнических отношений. Андрей Шабашов является автором 120 работ, среди которых: монография «Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа»; очерки истории и этнографии болгарских сел на Украине («Очерки истории и этнографии

с. Кирнички в Бессарабии», «Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии»); статьи, посвященные проблемам методологии полевых этнографических исследований («Методологические принципы и методика полевых этнографических исследований»), этнокультурному развитию болгар и гагаузов Украины, особенностям топонимии Буджака («Этимология ойконима „Судак” (к постановке проблемы)» «Названия болгарских населенных пунктов Буджака ногайского происхождения» «Тюркская гидронимия низовий Буго-Днестровского междуречья. Хаджибей и Куяльник»), антропонимии тюркоязычных племен эпохи средневековья и ногайцев Буджака («Личные имена и родовые названия половцев в древнерусских письменных памятниках. К проблеме разграничения»); методические разработки и рабочие программы для студентов исторического факультета ОНУ и др.

Мое знакомство с Андреем Шабашовым состоялось в 1998 г. во время плановой этнографической экспедиции в с. Городнее (Чийшия) Одесской области Украины, организованной Одесским национальным университетом. Результатом работы экспедиции явилась вышедшая в 2003 г. книга «Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии», одним из соавторов которой я являюсь.

Это была моя первая коллективная экспедиция. Именно там я в полной мере почувствовала все преимущества работы в команде близких по духу людей, в чем немалая заслуга Андрея Шабашова. Андрей вместе со своим коллегой по университету В. Дыхановым не только умело и профессионально координировал сбор полевого материала, но и был прекрасным организатором досуга в свободное от работы время. Хорошо помню, как он наставлял студентов, объяснял им все тонкости этнографической экспедиции, заботился о них, решал все их проблемы. Я очень благодарна Андрею за его участие в моей исследовательской деятельности, так как моя диссертация, а затем и монография обогатились интересным материалом по традициям питания болгар, что позволило более детально углубиться в изучение системы питания гагаузов. Он был для меня не просто коллегой, но и другом и даже наставником.

На протяжении всей своей недолгой научной жизни Андрей был поглощен проблемами гагаузоведения. Его вклад в данное направление трудно переоценить. Обладая поистине энциклопедическими знаниями в области истории тюркских народов, он пытался найти ответ на давно волнующий многих вопрос о происхождении гагаузов. Свое видение А. Шабашов изложил в монографии «Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа». Он придерживается гипотезы смешанного происхождения гагаузов, согласно которой в их этногенезе участвовали тюрко-болгары. При этом ученый обстоятельно аргументирует свое мнение, представляя периодизацию этнической истории гагаузов, а также впервые рассматривает их этногенез на основе исторических, антропологических, лингвистических и этнокультурных данных.

Глубокий и искренний интерес Андрея Шабашова к гагаузской проблематике в частности и к тюркской в целом был вызван, вероятно, тем, что его мать была чувашкой по происхождению и с детства привила ему интерес к традиционной культуре чувашей. Именно это побудило его стать одним из основателей и председателем чувашского общества Одессы «Юлташ». У А. Шабашова была глубокая духовная связь с матерью, поэтому ее кончина, возможно, приблизила и его уход из жизни.

Андрей Шабашов был незаурядным, противоречивым человеком: с одной стороны, общительным, с другой – довольно закрытым, очень увлеченным наукой. С его позицией можно спорить, соглашаться или не соглашаться. Но одно всегда в нем оставалось неизменным – высокий профессионализм и наличие новых, свежих научных идей, невероятно интересных и обоснованных.

Андрей Шабашов был активной и деятельной личностью. На протяжении нескольких лет по собственной инициативе выпускал научный журнал «Лукоморье», самостоятельно изыскивая средства на его издание. Являясь главным редактором этого журнала, он год от года стремился к повышению его научного уровня, публикуя очень обстоятельные статьи и даже монографии, посвященные различным проблемам истории, этнографии, лингвистики. Качество материалов «Лукоморья» не уступало, а иногда и превышало качество работ, изданных в рецензируемых журналах.

Многим планам Андрея Шабашова, к сожалению, не удалось сбыться, но в память о нем остались его уникальные работы, к которым будет обращаться еще не одно поколение исследователей.

*Диана НИКОГЛО*

## RECENZII

RECENZIE LA MONOGRAFIA LUI S. ZIPPERSTEIN  
 „POGROM: KISHINEV AND THE TILT OF HISTORY”  
 (Liveright Publishing Corporation, 2018. 288 p.)

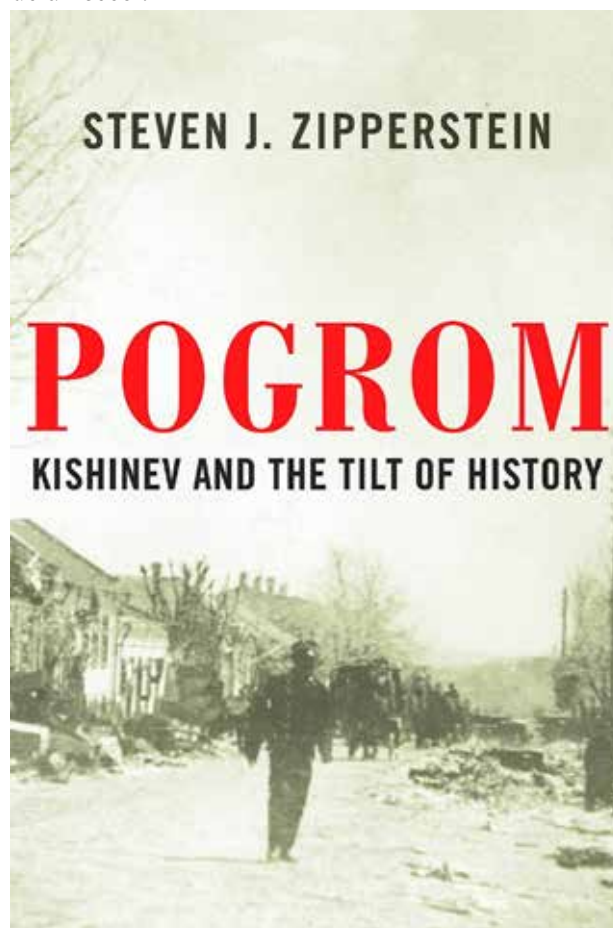
În septembrie 2016 am avut ocazia să fac cunoștință cu profesorul de la Universitatea Stanford, Stephen Zipperstein, cercetător cu renume mondial al istoriei și culturii evreiești, autorul monografiilor despre evreii din Odessa (*The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1881* (Stanford University Press, 1985) și Rusia (*Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity* (University of Washington Press, 1999); despre Ahad Ha'am (*Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism* (University of California Press, 1993) și An-sky (*The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century* (Stanford University Press, 2006) și altele. Dl Zipperstein a fost la Chișinău, deoarece de mai mulți ani lucrează la o nouă carte despre pogromul din 1903, din Chișinău. L-am întrebat intenționat, deoarece strămoșii profesorului Zipperstein fiind din Polonia (Tarnuva), și Belarusul de astăzi (Pinsk), el nu avuse nici o legătură de ordin personal cu orașul Chișinău.

Plimbându-ne prin Chișinău, observam cum cunoștințele abstracte despre geografia orașului de acum un secol dobândesc realitate în ochii lui: biserica Ciuflea, de unde a început valul pogromului, spitalul evreiesc unde se ascundeau răniții, sinagoga Lemnăria, de unde plecau spre cimitir procesiunile funerare...

Monografia mult așteptată „Pogrom: Kishinev and the Tilt of History” apăruse la sfârșitul lunii martie, la aniversarea a 115 ani a Pogromului, dar am avut ocazia unică să o citesc înainte de publicare, în varianta tipografică (și câtă satisfacție primisem să-mi gădesc numele printre cei pe care autorul î-i mulțumise, vă puteți imagina!).

Este surprinzător și paradoxal faptul că pogromul din Chișinău trezește mai mult interes cercetătorilor din Statele Unite, Europa, Israel și în general în lume, decât în Moldova. Acest eveniment tragic și, cel mai important, influența pe care o are asupra comunității mondiale, asupra formării unei democrații moderne, este percepută pretutindeni ca o parte importantă a istoriei politicii mondiale, și numai pentru istoriografia moldovenească este un moment tragic, dar trecător al istoriei secolului XX. Într-adevăr, „marele se vede de la distanță” ...Și acum, în anul celei de-a 115-a aniversări, vreau să profit de ocazie pentru a dezvălui cititorului nostru cum arată Pogro-

mul de la o distanță de mii de kilometri și la mai mult de un secol.



Această carte studiază momentele terifiante ale istoriei care a anticipat soarta poporului evreu cu jumătate de secol mai devreme decât Holocaustul. Înainte de Auschwitz și Buchenwald, nici un oraș nu rezona în sufletele evreiești cu atâta groază ca orașul Chișinău. Manualele israeliene din anii 1950–1960 preced adesea număratoarea inversă a antisemitismului nazist prin pogromul din Chișinău. La începutul anilor 1940, în lumea evreiască era obișnuit faptul ca pogromul din Chișinău să provoace mai multă rezonanță și mai mult interes decât politicile antievreiești ale lui Hitler. Istoricul Benzion Dinur, în anii 60 ministrul izraelian al educației, spunea că în fiecare aspect al sau Holocaustul a fost precedat de pogromul din Chișinău.

În lumea occidentală, chiar și cei care nu știu nimic despre Chișinău au auzit de pogromul de la

Chișinău. Pogromul s-a dovedit a fi un eveniment istoric rar, când comunitatea evreiască, sionismul, socialismul evreiesc, – toate tendințele evreiești ale epocii, – au fost legate într-un singur nod. Și astăzi, pogromul din Chișinău, ca precedent istoric, este citat de politicieni, și nu numai de origine evreiască. Chișinăul, abia cunoscut în afara regiunii sale, a fost și rămâne pentru lume o metaforă a vieții evreiești, de o putere și actualitate surprinzător de statornice.

Motivele pentru care pogromul din Chișinău a devenit cunoscut pe scară largă nu sunt surprinzătoare. Patruzeci și nouă de morți, mulți răniți, multe dintre clădirile orașului distruse sau deteriorate. Pogromul a izbucnit la începutul unui nou secol, în același timp, a fost provocat de cea mai întunecată defăimare medievală, așa-numita „calomnie de sânge”, acuzând evreii că folosesc sângele creștin în scopuri ritualice. În același timp, istoria Pogromului nu a fost niciodată clară, chiar și în cele mai evidente detalii.

În iunie 1903, aproape imediat după Pogrom, cneazul Serghei Urusov a fost numit guvernator al Basarabiei pentru a „restaura ordinea prin mijloace culturale, fără represiuni, fără lege marțială”. În „notele guvernatorului”, el își amintește că știa atunci despre Chișinău și Basarabia „tot atât, cât despre Noua Zeelandă”. Din fericire, avea la el un ghid recent publicat, pe care îl citise călătorind de la Sankt Petersburg și de care nu se despărțise în zilele când făcea cunoștință cu orașul. Autorul ghidului era Pavel Krușevan, cel care la scurt timp după publicarea acestui ghid, a publicat, și cel mai probabil el însuși a scris, sau a fost coautor a primei versiuni, poate celei mai renumite și, probabil, celei mai cinice falsificări antisemite a timpurilor moderne „Protocoloalele înțelepților Sionului”. Imaginea cneazului Urusov, guvernatorul Basarabiei, blând simpatizant al evreilor, ținând în mâini cartea unuia dintre cei mai cunoscuți scriitori antisemiți, este unul dintre cele mai puternice simboluri ale Pogromului...

Basarabia la începutul secolului XX era o regiune săracă, cu potențial agricol, dar puțin exploatat. Evreii constituiau o parte considerabilă a populației: în special burghezi, meșteșugari, mici comercianți. Nimic din viața evreilor Chișinăului patriarhal nu prevestea ororile pogromului ce a urmat.

Curând după aprilie 1903, cuvântul „pogrom” a devenit un termen general acceptat, unul dintre cele mai cunoscute cuvinte ruse din lume, cel mai scurt răspuns la întrebarea despre viața evreiască din Imperiul Rus. Pogromul este cel mai bine documentat eveniment din viața evreilor din Imperiul Rus, pe de o parte, și a Chișinăului, pe de altă parte. Există un număr foarte mare de surse despre el: dosarele instanțelor, mărturiile victimelor, interogatoriile acuzaților, publicațiile în toate limbile europene, precum și în limba rusă, idiș și ebraică. Datorită acestor documente, putem restabili evenimentele Pogromului aproape minut cu minut. Chișinăul a fost prima ocazie pentru lumea occidentală de a vedea viața evreilor ruși din interior.

În primele luni după Pogrom, au fost publicate mai multe cărți dedicate lui. Poemul lui Chaim-Nachman Bialik „Legenda Pogromului”, rezultatul unui studiu de cinci săptămâni al tragediei, este considerat a fi cea mai faimoasă și cea mai importantă lucrare artistică în limba evreiască din Evul Mediu încoace. Până acum, el este studiat în școli, este citat, politicienii se referă la el în discursurile lor. Cea de-a doua carte, care a stabilit standarde pentru numeroasele studii occidentale ulterioare Pogromului este „În Zona de reședință: Adevărata poveste a antisemitismului în Rusia” de publicistul irlandez Michael Devitt.

Dar la scurt timp după Pogromul, în septembrie 1903, au fost publicate „Protocoloalele înțelepților Sionului”, și astăzi cel mai frecvent citat text antisemit în lume.

Cea mai puternică reacție Pogrom a provocat-o în Statele Unite. Acest lucru aparent atât de departe de realitățile americane a afectat aproape toate aspectele vieții politice americane: mișcarea de stângă, lupta americanilor de culoare și femeilor pentru drepturile civile, chiar fața democrației americane.

Pogromul de la Chișinău a durat o zi și jumătate și a atins câteva străzi. Și, în același timp, acestea sunt cele mai celebre ceasuri și cartiere ale vieții evreiești din lume.

**Irina ȘIHOVA**

## O ENCICLOPEDIÉ A BULGARISTICII ISTORICE DIN REPUBLICA MOLDOVA

Biblioteca bulgară „Hristo Botev” din Chișinău pe parcursul anilor a devenit unul din centrele culturale a bulgarilor din Chișinău, propagând istoria, știința, cultura, limba, literatura și folclorul bulgar prin conașionalii săi din Republica Moldova. Ne implicăm în elaborarea și implementarea multor proiecte, pentru a răspunde necesităților publicului larg. În același timp, atragem noi parteneri pentru realizarea obiectivelor propuse.

Unul dintre proiectele realizate cu succes la Biblioteca „Hristo Botev” este: Proiectul „Modernizarea Serviciului „Българско огнище” („Vatra bulgărească”). El a adus valoare bibliotecii, prin faptul că s-a mărit numărul de utilizatori de etnie bulgară, a crescut numărul lansărilor și prezentărilor de carte, conferințelor cu tematică bulgară, totodată biblioteca este frecventată adesea de multe delegații din Bulgaria.

În perioada de desfășurare a Proiectului dat, la 3 decembrie 2017, în incinta Bibliotecii „Hristo Botev” s-au efectuat filmări pentru documentarul „Profesorul Nicolai Cervencov la 70 de ani”. Filmul a derulat la 2 ianuarie 2018 în cadrul emisiunii „Unda Bugeacului” (Moldova 1). În cadrul filmărilor, în discuția cu partenerii de la Societatea Științifică a Bulgaristilor din Republica Moldova, le-am sugerat ideea de a aduna într-o culegere de studii toate materialele științifice ale profesorului Nicolai Cervencov, publicate în diverse ediții. Partenerii noștri au acceptat ideea. A fost constituită echipa de lucru în frunte cu dr. Ivan Duminica (vice-președinte al Societății Științifice a Bulgaristilor din Republica Moldova), care a selectat și redactorii textelor: dr., conferențiar universitar Nadejda Cara, dr. Liubomira Jacote, Zoia Casapova (textele în limba bulgară), dr., conf. cercetător Tatiana Zaicovschi (limba rusă), Angela Olărescu (limba română).

Colaboratorii bibliotecii noastre au luat parte activă la selectarea articolelor din colecția Bibliotecii „Hristo Botev” despre istoria locală a bulgarilor basarabeni, digitalizarea fotografiilor. Redactorii au depus mult efort la culegerea și transliterarea textelor din chirilică în grafie latină, precum și la traducerea în limba bulgară, verificarea textelor. La sfârșitul fiecărei lucrări sunt prezentate datele de ediție, titlurile culegerilor și revistelor, în care au fost publicate. Articolele sunt publicate așa cum au fost prezentate în original, fără prescurtări sau adăugiri din partea autorului. Toate materialele selectate se transmiteau doctorului în istorie Ivan Duminica, deoarece

pe umerii dumnealui căzuse responsabilitatea de a structura cuprinsul volumului dat. Dl Ivan Duminica este alcătuitorul acestui volum. Cartea a fost editată. Lansarea ei a avut loc la 14 martie 2018, la Academia de Științe a Moldovei. Suntem unica bibliotecă care în perioada implementării Proiectului „Modernizarea Serviciului „Българско огнище” la Biblioteca „Hristo Botev” am elaborat și editat o carte împreună cu partenerii noștri - Societatea Științifică a Bulgaristilor din Republica Moldova și Institutul Patrimoniului Cultural.

Cervencov, Nicolai. *Bulgaristica istorică din Republica Moldova = Историческа българистика в Република Молдова: сборник / съст. Иван Думиника; Ин-т за културно наследство към Акад. На науките на Молдова, Научно дружество на българистите в Република Молдова*. Кишинэу. 2018. 688 p.

Volumul conține informații despre viața și activitatea profesorului, doctorului habilitat în istorie Nicolai Cervencov, demonstrând că savantul este personalitatea care a contribuit și contribuie la dezvoltarea bulgaristicii istorice în Republica Moldova. Culegerea este structurată în șapte capitole dezvoltate în 688 de pagini. În partea introductivă este plasat articolul dlui dr. Ivan Duminica *Bulgar de la naștere, bulgarist prin vocație*. În cele șapte capitole ale monografiei sunt incluse toate articolele științifice ce țin de istoria bulgarilor basarabeni și a Renașterii bulgare naționale, publicate în țară și peste hotare și o parte din cele care încă nu au fost publicate. Această culegere de articole ale profesorului N. Cervencov sunt sistematizate în mod istoriografic, reflectând practic toate etapele de dezvoltare a bulgaristicii istorice autohtone și internaționale.

În Capitolul *Cercetări istoriografice* sunt incluse articole științifice de popularizare a științei istoriografice, toate fiind publicate în diverse reviste din Chișinău, Sofia, Moscova, Odesa, Harkov ș. a. În ele autorul se străduie să le facă cunoștință colegiilor bulgariști din alte țări cu direcțiile de dezvoltare a bulgaristicii din Republica Moldova, caracterizând în linii generale etapele principale de studiu ale istoriei bulgarilor în istoriografia Bulgariei, României, Rusiei, Republicii Moldova și Ucrainei.

Al doilea Capitol *Despre colegi* include articole dedicate activității științifice a cercetătorilor, care și-au consacrat viața studiului problemelor ce țin de istoria bulgarilor basarabeni. Autorul vorbește detaliat despre colegii săi cu care dumnealui a activat în



cadrul Institutului de Istorie și Institutului de Cercetări Interetnice al Academiei de Științe a Moldovei și Societății Științifice a Bulgariștilor din Republica Moldova. Un șir de articole sunt dedicate și savanților din Ucraina și Rusia.

Capitolul III. *Prefața (cuvânt înainte) redactorului științific și consultant.* Aici sunt incluse cele mai multe dintre lucrări de istorie locală. Bulgaristul basarabean N. Cervencov, fiind inițiatorul și inspiratorul cercetărilor în acest domeniu, a susținut editarea lucrărilor despre satele Colibabovca și Chirsovo, despre restabilirea Bisericii „Sf. Gheorghe” din Taraclia. Prin intermediul Societății Științifice a Bulgariștilor din Republica Moldova, Nicolai Cervencov susține cercetările geneologice, precum și ieșirea de sub tipar a lucrărilor dlui Petr Caireac despre familiile bulgarilor din Taraclia, și Ivan Manolov, despre Cairaclia, dumnealui asumându-și și redactarea științifică a acestor teme valoroase. Profesorul N. Cervencov este caracterizat printr-o atitudine deosebit de responsabilă față de editarea lucrărilor, ce ține de istoriografia și istoria bulgarilor din Moldova și Ucraina.

În Capitolul IV *Recenzii* sunt incluse materialele de analiză a cărților din domeniul bulgaristicii istorice. Aceste recenzii pun în evidență unele procese legate de dezvoltarea etnicilor bulgari din Basarabia. O parte din recenzii ale dlui N. Cervencov, ce tratează diverse aspecte ale istoriei poporului bulgar, le face cunoștință cititorilor cu cărțile editate în Bulgaria, Ucraina și Rusia, ce se referă la tema dată.

Capitolul V. *Recenzii la tezele de doctorat* cuprinde referințele dlui N. Cervencov la diferite teze de doctorat, la care dumnealui a fost recenzent sau oponent oficial. De asemenea sunt incluse analizele tezelor de doctor ale cercetătorilor Maria Bilga, Elizaveta Cvilincova, dr. Ivan Duminica. Recenziile în cauză pun în evidență unele procese legate de dezvoltarea etnicilor bulgari din Basarabia.

Capitolul VI. *Conferințe științifice.* În capitolul dat sunt incluse comunicările de o mare valoare ale profesorului N. Cervencov de la un șir de conferințe științifice internaționale cu referire la istoria bulgarilor basarabeni în diferite perioade, ce descriu etapele

studiului de cercetare a diverselor aspecte ale istoriei, limbii și culturii diasporei bulgare în țara noastră. Dl N. Cervencov, prin comunicările sale la conferințele științifice din țară și de peste hotare, informa colegii bulgariști despre căile de dezvoltare a bulgaristicii din Moldova.

Capitolul VII. *Activitatea științifică și socială în imagini.* El se referă la activitatea științifică a profesorului N. Cervencov. Acest bogat material îl putem diviza în câteva categorii: *Fotografii*, ce reflectă participarea cercetătorului chișinăuean la diverse conferințe științifice și prezentări de carte, și *Poze*, unde este prezentată activitatea Societății Științifice a Bulgariștilor din Republica Moldova, precum și activitatea Universității de Stat din Taraclia „Grigore Țamblac” în perioada, când dl N. Cervencov activa ca primul rector al acesteia. O parte din imagini îl evidențiază pe profesorul Cervencov alături de colegii-bulgariști din Republica Moldova, Ucraina, România, Brazilia, Bulgaria, Rusia și Polonia. Ne bucură faptul, că majoritatea fotografiilor incluse în monografie, ce reflectă activitatea științifică și socială a domnului Nicolai Cervencov, au fost selectate din arhiva Bibliotecii „Hristo Botev”. Ele reflectă epizoade de la activități organizate și desfășurate în incinta bibliotecii (conferințe științifice, mese rotunde, întâlniri cu personalități, lansări și prezentări de carte, lecții publice), vizite ale unor delegații din Bulgaria.

Fiecare articol al dlui N. Cervencov reprezintă cu certitudine o sursă de informare științifică de mare valoare. Acestea sunt nu doar lucrări scrise la un nivel științific înalt, ci reprezintă o adevărată enciclopedie originală a bulgaristicii istorice în Republica Moldova.

Editarea monografiei *Bulgaristica istorică din Republica Moldova* a constituit un bun cadou către jubileul de 70 de ani a profesorului Nicolai Cervencov, care a fost marcat la 2 ianuarie 2018, iar noi suntem bucuroși că echipa Bibliotecii „Hristo Botev” a făcut parte din grupul de redacție a volumului dat.

**Angela OLĂRESCU**

**РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ ЖОЗЕФИНЫ КУШНИР  
«ФЕНОМЕН ГУМАНИЗАЦИИ МИФА В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ПРОЗЕ XX  
ВЕКА» (Chișinău: Pontos, 2017. 352 p.)**

Монография Жозефины Кушнир посвящена актуальному вопросу о границах мифа в мировой литературе XX в., о неизбежности обращения к мифу и о не меньшей неизбежности отстраненно-



го или даже сдержанного отношения к нему. При каких условиях такая сдержанность, житейская осторожность становится новым гуманизмом, преображающим миф? Классическая литература знала превращение мифа в воспитательный инструмент, но в XX в. такое воспитание должно уже работать в две стороны, будучи направленным не только на постоянно пополняемую аудиторию, но и на самого писателя, которому приходится давать себе самый строгий отчет.

Ж. Кушнир справедливо указывает на полемические контексты возникновения мысли Т. Манна о гуманизации мифа как первейшей задаче романа XX в., так что позиция данного писателя и рассматривается как образцовая гуманистическая позиция в неомифологизме. Часто в изложении вопроса программу Т. Манна

сводят к противодействию идеологиям через расширение возможностей прозы в сторону сложного «остранения», иронии, повествования о повествовании, внесения авторефлексивных и проблемных элементов в сам материал. Но Ж. Кушнир указывает, что позиция Т. Манна подразумевала противостояние определенным формам интеллектуализма, тому, что называется теоретизмом, и здесь можно было бы вспомнить сходную полемику М. М. Бахтина, Л. С. Выготского, Г. Г. Шпета и других ведущих русских мыслителей первой половины XX в. против теоретизма как принципа обобщений, не учитывающих гуманитарные устремления в самих структурах описания истории и в самой фактичности человеческого общежития. В этом смысле несомненно, что данный ранний проект критической теории не смог бы состояться без феноменологической философии и вообще без того поворота к «жизненному миру» от мира науки, который и позволил относиться к мифу не как к форме до-рефлексивного существования в истории, но как к форме мышления, постоянно проблематизирующей отношения человека с историей даже до того, как сама история была открыта. Такой миф и может быть гуманизован тогда, когда открытие истории и ее открытость стали угрожающе известны литературе. Поэтому закономерно при интерпретации литературных произведений XX в. обращение к опыту изучения мифа как формы мышления, проблематизирующей саму историю как бытие, вписанной в ритуал, в том числе ритуал жертвоприношения и искупления, от разработок парижского Коллежа социологии до трудов таких русских мыслителей, как А. Ф. Лосев и О. М. Фрейдберг. В диссертации также дана оригинальная интерпретация результатов Н. Фрая, корректирующая нормативный структуралистский подход к строению мифа, как и юнгианскую аналитику архетипов: Фрай указывал, что и базовые мифологемы тоже оказываются некими вариантами, а не константами литературного сознания.

Исследование Ж. Кушнир обладает несомненной новизной, теоретической и практической значимостью. В работе есть целый ряд научных открытий, которые должны войти в оборот мировой науки:

1. Инвариант можно понимать не просто как базу или источник для вариантов, но как подвижный феномен, в котором раскрывается фактичность литературы на фоне сюжетности мифа, так что признание мифа вымыслом в античном или современном рационализме не колеблет не только варианты, но и инвариант.

2. Гуманизация мифа происходит на уровне перераспределения мифологем, когда базовые мифологемы оказываются предметом специфической разработки в художественном произведении, тогда как дополнительные мифологемы выявляются в нем в своей фактичности, производя одновременно «эффект реальности» и критику социальной реальности.

3. Оценка мифологизма в литературе XX в. невозможна только простым перечислением дей-

ствующих мифологических мотивов, но требует сначала увидеть, как была пересмотрена природа данного жанра, чтобы потом понять, какое место здесь может занимать миф.

4. Литературное творчество XX в. само в конце концов сопоставляет себя со сложными мифологемами, прежде всего, мифологемой всеобщего восстановления (апокатастасиса), отличающимися от простых мифологем, и именно это восстановление позволяет литературе XX в. состояться как некоему целому, открывающему пути для дальнейшего развития литературы.

Круг охватываемых произведений мировой литературы широк, анализ всегда проницателен; работа, бесспорно, является вкладом в мировую науку.

*Александр МАРКОВ*

## DATA ON THE EDITORIAL BOARD СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

**Procop S.** *Editor-in-Chief.* PhD of Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). svetlanaprocop@mail.ru

**Zaicovschi T.** *Editor in charge.* PhD of Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). tanzai57@mail.ru

**Boda G.** PhD of History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

**Cvilincova E.** Doctor of History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). cvilincova@mail.ru

**Dolghi A.** PhD of History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

**Duminica I.** PhD of Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). johnny-sunday@yahoo.com

**Duminica Iv.** PhD of History (Chisinau, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.ru

**Gheorghiev G.** PhD of Ethnology (Bucarest, Romania). dupnica@mail.bg

**Ghinoiu I.** PhD of Geography, Senior Scientific Researcher (Bucarest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

**Gradinaru N.** PhD of History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

**Jdanov V.** Doctor of Philology (Sapporo, Japan). noldvatri45@mail.ru

**Kalashnicova N.** Doctor of Culturology (Sankt Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

**Kushnir V.** PhD of History (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

**Maria Luisa del Barrio Vega.** PhD of Philology (Madrid, Spain). marisaba@filol.

**Marushiacova E.** PhD of History (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

**Minasyan S.** PhD of History (Erevan, Armenia). info-ccs.edu@gmail.com

**Neagota B.** PhD of Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

**Popov V.** PhD of History (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). vp43@st-andrews.ac.uk

**Sirbu T.** PhD of History (Leuven, Belgium). tanciasirbu@yahoo.fr

**Skripnik A.** Academician (Kiev, Ukraine). etnolog@etnolog.org.ua

**Tsaranu M.** PhD of History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). marianataranu@yahoo.com

**Tsvircun V.** Doctor of Pedagogy. Doctor of History (Chisinau, Republic of Moldova). tvircun\_victor@yahoo.com

**Прокоп С.** *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprocop@mail.ru

**Зайковская Т.** *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@mail.ru

**Бода Г.** Доктор истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

**Георгиев Г.** Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

**Гиною И.** Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

**Грэдинару Н.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

**Долгий А.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

**Думиника Иван.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

**Думиника Ион.** Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johnny-sunday@yahoo.com

**Жданов В.** Доктор хабилитат филологии (Саппоро, Япония). noldvatri45@mail.ru

**Калашникова Н.** Доктор хабилитат культурологии (Санкт Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

**Квилнкова Е.** Доктор хабилитат истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). cvilincova@mail.ru

**Кушнир В.** Доктор истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

**Мария Луиза дель Баррио Вега.** Доктор филологии (Мадрид, Испания). mlv91@hotmail.com

**Марушиакова Е.** Доктор истории (Сент-Эндрюс, Шотландия, Великобритания). emp9@st-andrews.ac.uk

**Минасян С.** Доктор филологии (Ереван, Армения). info-ccs.edu@gmail.com

**Нягота Б.** Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

**Попов В.** Доктор истории (Сент-Эндрюс, Шотландия, Великобритания). vp43@st-andrews.ac.uk

**Скрипник А.** Академик (Киев, Украина). etnolog@etnolog.org.ua

**Сырбу Т.** Доктор истории (Лёвен, Бельгия). tanciasirbu@yahoo.fr

**Цвиркун В.** Доктор хабилитат педагогике. Доктор хабилитат истории (Кишинев, Республика Молдова). tvircun\_victor@yahoo.com

**Цэрану М.** Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). marianataranu@yahoo.com

## TERMENE ȘI CONDIȚII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR ÎN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Stimați colegi,

**Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie**

### Considerații generale:

Revista acceptă pentru publicare lucrări științifice: studii monografice, articole de sinteză, recenzii, materiale de informare din viața științifică internă și externă (congrese, conferințe, simpozioane, seminare, colocvii), precum și cronici, documente de arhivă, abordând subiecte inovative din domeniul umanistic: etnologie și culturologie. Revista de Etnologie și Culturologie apare semestrial și este distribuită gratuit la solicitare în toate bibliotecile publice și centrele științifice de profil umanistic.

Toate genurile de lucrări științifice pot fi prezentate în limbile engleză, română, rusă.

### Structura lucrărilor este următoarea:

#### I. Adnotare:

La începutul textului principal se va face o adnotare în limba română, engleză și rusă, fiecare însoțită de traducerea titlului și cuvintelor-cheie în limba rezumatului. Adnotările vor reflecta conținutul articolului, ideile și concluziile de bază. Adnotările se vor prezenta în format Times New Roman, Font size 10, Space 1,0. Volumul fiecărei adnotări va avea între 1300–1500 caractere, inclusiv spații.

#### II. Textul lucrării:

Volumul textului va fi de 0,5–1,0 c.a. (20000–40000 semne, inclusiv spații și semne de punctuație), inclusiv bibliografie și materialul ilustrativ. Textul lucrărilor trebuie prezentat în manuscris și în format electronic: Times New Roman, Font size 14, Space 1,5.

#### III. Materialul ilustrativ:

Materialul ilustrativ se va prezenta în formă grafică clară în format electronic (JPG sau TIF: nu mai puțin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ș.a. vor fi însoțite de legende corespunzătoare și în dictarea sursei de proveniență.

#### IV. Referințe bibliografice:

Referințele bibliografice se vor conforma cerințelor CNAA din Republica Moldova. Notele bibliografice din text se prezintă în original. În cazul în care se utilizează și titluri cu caractere chirilice, se redactează o bibliografie suplimentară cu transliterarea titlurilor cu caractere latine (conform sistemului Bibliotecii Congresului SUA).

Referințele bibliografice se amplasează după textul principal al articolului și sunt prezentate în succesiune numerică, în ordine alfabetică.

Referințele la sursele bibliografice se indică în paranteze pătrate, inserate în text, de exemplu [8]. Dacă sunt citate anumite părți ale sursei, după indicele bibliografic se indică și pagina, de exemplu [8, p. 231].

### Exemple de publicații tipărite:

**Cărți:** Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013. 252 p.; Axionov V. Studii muzicologice. Chișinău: Media Musica, 2012. 195 p.; Полобедова О. И. О природе книжной иллюстрации. М.: Наука, 1973. 336 с.

**Articole în reviste și culegeri:** Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică. In: Limba Română. 2002, nr. 4–6, p. 15–24; Ле Кoadик Р. Мультикультурализм. In: Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Кoadика. М.: Наука, 2005.

**Documente electronice:** Gavrilean B. T. Simboluri cu valențe magice. Teză de doctorat în arte vizuale. Universitatea de Artă și Design. Cluj-Napoca. Rezumat. 2011, 25 p.: <http://www.uad.ro/storage/Dataitems/GBT.Rezumat.Teza.Ro.pdf> (vizitat 05.02.2015).

**Exemple de transliterare:** Semenov V. V. Filosofia: itog tysiacheletii. Filosofskaja psikhologija. М.: Evrika, 2000. 64 p.; Vasil'eva S. V. Vosstanovlenie tserkovnoi sobornosti starobriadchestva v kontekste institutsional'nykh transformatsii XX–XXI vv. In: Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniyu, Buriat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buriat. gos. un-ta, 2010. Vyp. 7: Istoriya, p. 25–37.

### V. Lista abrevierilor

#### VI. Date despre autor:

Numele, prenumele, gradul științifico-didactic, funcția, instituția, adresa, telefon, e-mail.

Data prezentării materialului, semnătura.

### Recenzii, prezentări de cărți, personalii, antologii etc.

Materialele se prezintă în redacția autorului, dar trebuie să corespundă normelor stabilite (Times New Roman, Font size 14, Space 1,5). Volumul maxim – 0,5 c. a. (20000 de semne, inclusiv spațiu).

Annual, termenul limită de prezentare a materialelor pentru publicare în Revista de Etnologie și Culturologie este 1 februarie. Articolele sunt supuse recenzării de specialiști în domeniu cu grad științific. Colegiul de redacție își revendică dreptul de a respinge materialele ce nu corespund profilului revistei și normelor tehnice de publicare, cât și pe cele lipsite de valoare științifică și publicate anterior sub diferite forme în alte reviste sau cărți.

Pentru publicarea materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie nu sunt percepute taxe și nu sunt oferite onorarii. De asemenea, nu sunt oferite onorarii pentru recenzarea materialelor propuse spre publicare.

Manuscrisele și varianta electronică a lucrărilor științifice pot fi prezentate direct la redacție sau trimise prin poștă.

**Adresa:** Colegiul de redacție – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

**Informații suplimentare pot fi solicitate:** tel. (022) 27-10-07, (022) 27-13-53; e-mail: [etnologie@mail.ru](mailto:etnologie@mail.ru); [patrimoniul.cultural.asm@gmail.com](mailto:patrimoniul.cultural.asm@gmail.com); pagina web: [etnology.asm.md](http://etnology.asm.md); [patrimoniul.asm.md](http://patrimoniul.asm.md)

## TERMS AND CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

### Dear colleagues,

The Centre of Ethnology of the Cultural Heritage Institute of the Academy of Sciences of Moldova invites you to submit materials for the Journal of Ethnology and Culturology.

### General considerations:

The journal accepts for publication scientific papers: monographs, synthesis articles, reviews, information materials on internal and external scientific events (congresses, conferences, symposia, seminars, colloquia), chronicles, and archival documents, covering innovative topics from the field of humanities: ethnology and culturology. The Journal of Ethnology and Culturology appears quarterly and is distributed free on request in all public libraries and scientific centres of the humanistic profile.

All scientific papers can be submitted in English, Romanian, and Russian.

### The structure of the work shall be as follows:

#### I. Summary:

The main text shall be preceded by a summary in Romanian, English and Russian, each accompanied by a translation of the title and of the key words in the language of the summary. The summaries will reflect the content of the article, the basic ideas and conclusions. The summaries shall be in Times New Roman, font size 10, 1.0 space. Each summary will contain between 1300-1500 characters, including the spaces.

#### II. The paper:

The size of the text will be of 0.5 to 1.0 author's pages (20000-40000 characters, including spaces and punctuation signs), including the bibliography and the illustrative material. The text of the papers shall be submitted in hard (manuscript) and electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

#### III. Illustrative material:

The illustrative material shall be presented in clear graphic form in electronic format (JPG or TIF-no less than 300 dpi). Images, tables, graphs etc. will be accompanied by appropriate legends with the indication of the source of origin.

#### IV. Bibliography:

Bibliographical references shall comply with the requirements of CNAAP of the Republic of Moldova. The bibliographic notes in the text shall be shown in the original. In

case, titles in Cyrillic characters are used, an additional bibliography is drawn with the titles transliterated into Latin characters (according to the Library of Congress system).

The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in numerical sequence, in alphabetical order.

References to the bibliographical sources are indicated in square brackets, inserted in the text, for example [8]. If certain parts of the source are quoted, the page is indicated after the bibliographic index, for example [8, p. 231].

#### Examples of printed publications:

**Books:** Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013, 252 p.; Axionov V. Studii muzicologice. Chișinău: Media Musica, 2012, 195 p.; Полобедова О. И. О природе книжной иллюстрации. М.: Наука, 1973, 336 с.

**Articles in journals and collections:** Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică. In: *Limba Română*. Chișinău, 2002. Nr. 4-6, p. 15-24; Ле Коадик Р. Мультикультурализм. In: *Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика*. М.: Наука, 2005.

**Electronic documents:** Gavrilean B. T. Simboluri cu valențe magice. Teză de doctorat în arte vizuale. Universitatea de artă și design. Cluj-Napoca. Rezumat. 2011, 25 p.: <http://www.uad.ro/storage/Dataitems/GBT.Rezumat.Teza.Ro.pdf> (visited 05.02.2015).

**Examples of transliteration:** Semenov V. V. *Filosofia: itog tysiacheletii. Filosofskaja psikhologija*. М.: Evrika, 2000, 64 p.; Vasil'eva S. V. *Vosstanovlenie tserkovnoi sobornosti staroobriadchestva v kontekste institutsional'nykh transformatsii XX-XXI vv.* In: *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniu, Buriat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buriat. gos. un-t, 2010. Vyp. 7: Istoriya, p. 25-37.*

#### V. List of abbreviations

#### VI. Information about the author:

Surname, name, scientific and didactic degree, position, institution, address, telephone, e-mail.

Date of submitting the material, signature.

#### Reviews, book presentations, personalii, an thologies etc.

The materials shall be presented in the author's editing, but they must meet the established standards (Times New Roman, font size 14, 1.5 space).

The deadlines for submitting materials for publication in the Journal of Ethnology and Culturology is 1 February. The articles are subject to reviews by specialists in the field possessing doctoral degrees. The editorial board claims the right to reject the materials that do not correspond to the profile of the journal and to the technical standards of publication, as well as the ones that lack scientific value or were previously published under various forms in other journals or books.

No fees are collected for publishing materials in the Journal of Ethnology and Culturology and no honorariums are offered. Honorariums are not paid either for re-

viewing the materials proposed for publication.

The hard copy (manuscript) and the electronic version of the scientific works may be submitted in person or sent by post to the editor.

**Address:** Editorial Board – *Journal of Ethnology and Culturology*, Cultural Heritage Institute, Centre of Ethnology, bd. Stefan cel Mare si Sfânt, 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

**Additional information may be requested:** telephone (022) 271007; e-mail: etnologie@mail.ru; patrimoniul.cultural.asm@gmail.com; website: ethnology.asm.md; patrimoniul.asm.md

## СРОКИ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемые коллеги,

Центр этнологии Института культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в Журнале этнологии и культурологии.

Общие положения:

Журнал принимает к публикации научные работы: монографические исследования, научные статьи, рецензии, информативные материалы о событиях в сфере научной жизни в стране и за рубежом (конгрессы, конференции, симпозиумы, семинары, коллоквиумы), архивные материалы, в которых затрагиваются инновационные темы из таких гуманитарных отраслей знания, как этнология и культурология. Журнал этнологии и культурологии выходит два раза в год и бесплатно распространяется по публичным библиотекам и научным центрам гуманитарного профиля. Все виды научных работ могут быть представлены на английском, румынском, русском языках.

**Структура работ является следующей:**

### I. Резюме:

Перед основным текстом приводятся резюме на румынском, английском и русском языках, каждое с переводом названия и ключевых слов на соответствующий язык. В резюме отражается содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляются в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем каждого резюме составляет 1300–1500 знаков, включая пробелы.

### II. Текст работы:

Объем текста – 0,5-1,0 а.л. (20000-40000 знаков, включая пробелы и знаки препинания), в том числе библиография и иллюстративный материал. Текст работ следует представлять в рукописной и электронной форме: Times New Roman, font size 14, space 1,5.

### III. Иллюстративный материал:

Иллюстративный материал представляется в четкой графической форме в электронном формате (JPG

или TIF – не менее 300 dpi). Изображения, таблицы, графики и т. п. снабжаются соответствующими легендами с указанием источника происхождения.

### IV. Литература:

Библиографические ссылки должны соответствовать требованиям Национальной комиссии по аккредитации и аттестации Республики Молдова. Библиография помещается после основного текста статьи. Ссылки приводятся в алфавитно-цифровой последовательности. Библиографические ссылки в тексте приводятся в оригинале. В том случае, если используются названия на кириллице, представляется дополнительная библиография с транслитерацией названий на латинице (согласно системе Библиотеки Конгресса США). Ссылки в тексте указываются в квадратных скобках, например: [8]. При цитировании определенных частей библиографического источника приводится также и страница: [8, с. 231].

### Примеры опубликованных источников:

**Книги:** Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013, 252 p.; Axionov V. Studii muzicologice. Chișinău: Media Musica, 2012, 195 p.; Полобедова О. И. О природе книжной иллюстрации. М.: Наука, 1973, 336 с.

**Статьи в журналах и сборниках:** Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică. In: Limba Română. Chișinău, 2002. Nr. 4-6, p. 15-24; Ле Коадик Р. Мультикультурализм. In: Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика. М.: Наука, 2005.

**Электронные документы:** Gavrilean B. T. Simboluri cu valențe magice. Teză de doctorat în arte vizuale. Universitatea de artă și design. Cluj-Napoca. Rezumat. 2011, 25 p.: <http://www.uad.ro/storage/Dataitems/GBT.Rezumat.Teza.Ro.pdf> (дата обращения – 05.02.2015).

**Примеры транслитерации:** Semenov V. V. Filosofia: itog tysiacheletii. Filososfskaia psikhologiya. M.: Evrika, 2000, 64 p.; Vasil'eva S. V. Vosstanovlenie tserkovnoi

sobornosti staroobriadchestva v kontekste institutsional'nyh transformatsii XX–XXI vv. In: Vestnik Buriatsko-gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniyu, Buriat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buriat. gos. un-ta, 2010. Вып. 7: Istoriya, p. 25-37.

#### **V. Список сокращений**

#### **VI. Сведения об авторе:**

Фамилия, имя, ученая и дидактическая степень, занимаемая должность, учреждение, адрес, телефон, e-mail.

Дата представления материала, подпись.

#### **Рецензии, книжные презентации, персоналии, антологии и т. д.**

Материалы представляются в авторской редакции, но в соответствии с установленными нормами (Times New Roman, Font size 14, Space 1,5). Максимальный объем – 0,5 а. л. (20000 знаков, включая пробелы).

Предельным сроком представления материалов для публикации в Журнале этнологии и культурологии является 1 февраля. Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей

области, имеющими ученую степень. Редакционная коллегия обладает правом отклонять материалы, не соответствующие профилю журнала и техническим нормам публикации, равно как и те, которые лишены научной ценности или опубликованы ранее в различных формах в других журналах или книгах.

За публикацию материалов в Журнале этнологии и культурологии не производится взимание платы и предоставление гонораров. За рецензирование материалов, предложенных к публикации, гонорары также не предусмотрены.

Рукописи и электронные варианты научных работ представляются непосредственно в редакцию или посылаются по почте.

**Адрес:** *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, Biroul 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

**Дополнительную информацию можно получить:** тел. (022) 27-10-07; e-mail: [etnologie@mail.ru](mailto:etnologie@mail.ru); [patrimoniucultural.asm@gmail.com](mailto:patrimoniucultural.asm@gmail.com); web-страница: [ethnology.asm.md](http://ethnology.asm.md); [patrimoniucultural.asm.md](http://patrimoniucultural.asm.md)