



MINISTERUL EDUCAȚIEI, CULTURII
ȘI CERCETĂRII
MINISTRY OF EDUCATION, CULTURE
AND RESEARCH

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE

Simpozionul de Etnologie:

TRADIȚII ȘI PROCESE ETNICE

Ediția I

Ethnology Symposium:

ETHNIC TRADITIONS AND PROCESSES

Edition I

MATERIALELE SIMPOZIONULUI
SYMPOSIUM PROCEEDINGS

Chișinău, 6 octombrie 2020

Chisinau, October 6, 2020

Ministerul Educației, Culturii și Cercetării
Institutul Patrimoniului Cultural

**MATERIALELE SIMPOZIONULUI
NAȚIONAL DE ETNOLOGIE:
TRADIȚII ȘI PROCESE ETNICE**
Ediția I

COORDONATOR:
Dr. Natalia GRĂDINARU

CHIȘINĂU, 2020

Organizarea conferinței științifice și editarea culegerii de articole
a fost posibilă grație susținerii financiare acordate de către
Ministerul Culturii, Educației și Cercetării
și Agenția Națională pentru Cercetare și Dezvoltare
în cadrul proiectului „Evoluția tradițiilor și proceselor etnice
în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea
valorilor etnoculturale și coeziunii sociale”

Opiniile exprimate în culegere aparțin autorilor articolelor respective și nu reflectă în
mod obligatoriu punctul de vedere a editorului. Responsabilitatea pentru conținutul
articolelor revine autorilor acestora.

Comitetul științific:

dr. hab. Victor GHILAȘ, dr. Natalia GRĂDINARU, dr. Adrian DOLGHI,
dr. Valentin ARAPU, dr. Svetlana PROCOP, dr. Tatiana ZAICOVSCHI,
Raisa OSADCI, Iuliu PALIHOVICI

Recenzenți:

Dr. conf. univ. Mariana ȚĂRANU
Dr. conf. univ. Elena ȘIȘCANU

Redactare:

Iulii PALIHOVICI (textele în limba română), dr. Ana GOREA (textele
în limba engleză), dr. Tatiana ZAICOVSCHI (textele în limba rusă)
Traducere rezumate în engleză: Nina IVANOVA

Coperta:

Dr. Vladimir KRAVCENKO

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

„**Tradiții și procese etnice**”, simpozion național de etnologie (1 ; 2020 ; Chișinău).
Materialele simpozionului național de etnologie „Tradiții și procese etnice”, Ediția 1-a, 6 octombrie
2020 / coordonator: Natalia Grădinaru ; comitetul științific: Victor Ghilaș [et al.]. – Chișinău :
Institutul Patrimoniului Cultural, 2020 (Tipogr. „Grafema Libris”). – 310 p. : fig., fot., tab.

Antetit.: Min. Educației, Culturii și Cercet., Inst. Patrimoniului Cultural. – Texte : lb. rom., engl.,
rusă. – Rez.: lb. engl. – Referințe bibliogr. la sfârșitul art. și în subsol. – 200 ex.

ISBN 978-9975-52-221-2.

39(082)=135.1=111=161.1

T 80

CUPRINS

Cuvânt înainte	6

SECȚIUNEA I: PATRIMONIUL ETNOCULTURAL REFLECTAT ÎN SURSE SCRISE ȘI ÎN ARTĂ

Istoriografia contemporană din Republica Moldova privind valorificarea patrimoniului etnografic în sistemul educațional Dr. Valentina URSU, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”.....	8
Visualizing the Moldavian entries of the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity Dr. Vladimir KRAVCHENKO, Institute of Cultural Heritage.....	13
Теоретико-методологические подходы к изучению культурных феноменов Др. Евдокия СОРОЧАНУ, Институт культурного наследия.....	23
Историографический обзор публикаций, посвященных теме этничности гагаузов, отраженной в региональной прессе Республики Молдова (к постановке проблемы) Др. Диана НИКОГЛО, Институт культурного наследия.....	29
К вопросу об изданиях и степени изученности сказочного фольклора болгар Молдовы и Украины Др. Надежда КАРА, Институт культурного наследия.....	37
Традиции воспитания у евреев Республики Молдова: теоретические предпосылки исследования Др. хаб. Жозефина КУШНИР, Институт культурного наследия.....	45
Credințioșii de rit vechi din Republica Moldova din perspectiva istorică și etnologică Dr. Tatiana ZAICOVSCHI, Institutul Patrimoniului Cultural	54
Семейные ценности русского населения Бессарабии в произведениях Ольги Накко. Аксиологический аспект. Ирина ИЖБОЛДИНА, Институт культурного наследия	63
Отражение празднования дня Ивана Купалы в масс-медиа Республики Молдова Сергей СЫЧЕВ, Институт культурного наследия.....	71
„Folcloros Romano” – prima carte de folclor ursar publicată în perioada sovietică Dr. Svetlana PROCOP, Institutul Patrimoniului Cultural.....	75
Starea etnosocială a ȝiganilor/romilor ursari din România interbelică: „ȝigani au rămas singurii prieteni ai ursului” Dr. Ion DUMINICĂ, Institutul Patrimoniului Cultural.....	83

Imaginea sărbătorilor de iarnă în filmul național de nonficțiune Dr. Dumitru OLĂRESCU, Institutul Patrimoniului Cultural.....	100
Universul tradițiilor satului moldovenesc reflectat în filmul de animație Dr. Violeta TIPA, Institutul Patrimoniului Cultural.....	106
SECȚIUNEA II: CULTURA TRADIȚIONALĂ: ARHAISM ȘI ACTUALITATE	
Legenda spicului de grâu în folclorul românesc și în cel universal Dr. Andrei PROHIN, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală.....	115
Prevestirea și apariția Ciumei: interferențe istorice și etnoculturale Dr. Valentin ARAPU, Institutul Patrimoniului Cultural.....	123
Гостеприимство как одна из составляющих национальной культуры и сферы туризма (на примере гагаузских национальных праздников Хедерлез и Кáсым) Др. хаб. Елизавета КВИЛИНKOBA, Институт культурного наследия.....	133
Creații artistice populare rituale. Elemente specifice ceremonialului de nuntă în zona Dornelor Drd. Dorina PAICU, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”	142
Зимние календарные праздники украинцев Республики Молдова: эволюция традиции Др. Екатерина КОЖУХАРЬ, Институт культурного наследия.....	150
Представления о смерти и подготовка к похоронам у молдаван левобережного Поднепровья (традиционные практики) Доктор наук Вячеслав СТЕПАНОВ, Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева.....	161
Понятие городской среды: этнологический аспект Др. Нина ИВАНОВА, Институт культурного наследия.....	170
Noi forme de loisir în societatea rurală postbelică din RSSM (1945-1985): Aspecte generale Elena REȘETNIC, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală.....	177
Valoarea artistică a lăzilor de zestre și a sofcelor de pe teritoriul Republicii Moldova (sfârșitul sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX) Drd. Elena MADAN, Universitatea Tehnică a Moldovei.....	185
Forme de comunicare culturală prin arta populară Dr. Ludmila MOISEI, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”	193
Modalități de valorificare turistică a potențialului etnocultural reprezentat de tehnicile și obiceiurile în construcția casei tradiționale din Republica Moldova Dr. Marina MIRON, Dr. Viorel MIRON, AO Asociația de Dezvoltare a Turismului în Moldova.....	200
Igiena locuinței tradiționale ca factor determinant al stării de sănătate Dr. Natalia GRĂDINARU, Institutul Patrimoniului Cultural.....	206

SECȚIUNEA III: PROCESE ETNICE, ETNOSOCIALE ȘI ETNODEMOGRAFICE: ISTORIE, PREZENT, PERSPECTIVĂ

Проблемы межкультурных отношений в транзитивном обществе: интеграция и преадаптация Др. Ирина КАУНЕНКО, Институт культурного наследия.....	212
Ценностные ориентации молодежи ромов Республики Молдова: культурный и индивидуальный аспект Др. Наталья КАУНОВА, Институт культурного наследия.....	218
Considerații teoretice privind aspectele etnoculturale ale cotidianității Iulii PALIHOVICI, Institutul Patrimoniului Cultural.....	226
Реализация этнической политики на левобережье Днестра: 1924–1940 гг. Др. Олег ГАЛУЩЕНКО, Институт культурного наследия.....	232
Abecedarul ca instrument de îndoctrinare a copilăriei și formare a unor noi identități în R(A)SS Moldovenească (1924–1961) Dr. Adrian DOLGHI, Institutul Patrimoniului Cultural.....	240
Историография динамики численности и миграции украинцев Молдовы в конце XX – начале XXI в. Др. Виктор КОЖУХАРЬ, Институт культурного наследия.....	252
Восточнороманские влияния в виноградарстве и виноделии булаештских украинцев (по данным лексических заимствований) Алексей РОМАНЧУК, Институт культурного наследия.....	262
Procesul migrației și statutul social al femeii din Republica Moldova: repere istoriografice Dr. Lidia PRISAC, Institutul Patrimoniului Cultural.....	269
Белорусы Молдовы: этническая толерантность и межэтническое взаимодействие Доктор наук, проф. Василий САКОВИЧ, Белорусский национальный технический университет, Республика Беларусь, Минск.....	280
Изучение приходского кладбища г. Твардица (Республика Молдова): историко-этнографический подход Др. Иван ДУМИНИКА, Институт культурного наследия.....	288
Populația evreiască din Basarabia – partea a Imperiului Rus: cadru legislativ, demografie, ocupații Dr. Irina ȘIHOVA, Institutul Patrimoniului Cultural.....	298
File din istoria spitalului evreiesc din Chișinău Dr. Alla CEASTINA, Institutul Patrimoniului Cultural.....	302

CUVÂNT ÎNAINTE

Volumul de față apare în baza materialelor Simpozionului Național de Etnologie: Tradiții și procese etnice, care s-a desfășurat la data de 6 octombrie 2020, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural și a fost dedicat valorificării și promovării patrimoniului cultural național și tradițiilor etniilor conlocuitoare.

Simpozionul a reunit oameni de știință, cercetători cu reputație din mai multe instituții de cercetare și învățământ superior atât din țară, cât și de peste hotare. Manifestarea științifică a constituit un bun prilej de comunicare între cercetători, schimb de idei, împărtășirea experienței acumulate, dar și a rezultatelor cercetărilor realizate în acest an.

După cuvântul de salut și ședința plenară la care au vorbit: dr. hab. Victor Ghilaș (IPC), dr. Natalia Grădinaru (IPC), dr. Valentina Ursu (Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”), dr. Adrian Dolghi (IPC), dr. Andrei Prohin (MNEIN), dr. hab. Veaceslav Stepanov (Universitatea din Oriol, Rusia), dr. Valentin Arapu (IPC) și cerc. șt. Raisa Osadci, au fost prezentate: monografia „Хлеб в народной культуре гарайзов”, elaborată de dr. Evdochia Soroceanu, Revista de Etnologie și Culturologie, Culegerea de studii „Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului de Etnologie”. Ediția I și o expoziție de fotografie etnografică.

Imediat după ședința plenară, cercetătorii s-au întrunit în trei grupuri de lucru, pentru a-și prezenta comunicările în cadrul secțiunilor: Patrimoniul etnocultural reflectat în surse scrise și în artă, Cultura tradițională: arhaism și actualitate, Procese etnice, etnosociale și etnodemografice: istorie, prezent, perspectivă.

Simpozionul se regăsește în lista evenimentelor științifice programate pentru anul 2020 de către Institutul Patrimoniului Cultural și constituie unul din obiectivele Proiectului de cercetare „Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale” desfășurat în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural.

Materialele înserate în această ediție reflectă diverse aspecte, probleme și domenii de investigare, cum ar fi: cultura materială și spirituală a etniilor conlocuitoare; studierea și promovarea obiceiurilor și tradițiilor populare în instituțiile de învățământ preuniversitar, abordări metodologice ale studiului fenomenelor culturale, aspectele istorice și etnologice ale studierii subiectelor legate de viața comunităților vechilor credincioși din Republica Moldova sau a etniei găgăuze, valorile familiale ale rușilor, aspectele demografice, sociale, economice ale romilor ursari; tradițiile (principiile fundamentale) ale educației în rândul evreilor din Republica Moldova; textele de nuntă și bogata lor recuzită simbolică din Poiana Stampei; transformările survenite în structura sărbătorilor agrare și calendaristice de iarnă ale ucrainenilor din Republica Moldova; ospitalitatea ca una dintre componentele industriei naționale a culturii și turismului la găgăuzi; forme de petrecere a timpului liber, de loisir, întâlnite în comunitatea rurală din RSSM; valoarea artistică a lăzilor de zestre și sofcelor de pe teritoriul Republicii Moldova; identificarea și sistematizarea a filmelor de nonficțiune, ce conțin subiecte etnologice, legate de imaginea sărbătorilor de iarnă; reflectarea lumii patriarhale ale satului moldovenesc în filmul de animație etc.

Simpozionul a oferit o platformă convenabilă pentru comunicarea profesională între etnografi, istorici, antropologi, lingviști, specialiști în domeniul artelor și reprezentanți ai altor științe umanitare, a căror activitate abordează o gamă largă de probleme legate de studiul tradițiilor culturale, practicilor sociale, aspecte confesionale ale etniilor conlocuitoare și probleme metodologice. În cadrul Simpozionului au avut loc discuții profesionale, contri-

buind la extinderea și consolidarea studiilor în domeniul etnologiei în Republica Moldova.

Acest volum este adresat cadrelor didactice, cercetătorilor științifici, studenților ciclului I – licență, ciclului II – masterat, ciclului III – doctorat în etnologie, antropologie și folclor. El va fi util, de asemenea, celor care urmează cursuri opționale și facultative, celor care vor alege ca subiect pentru lucrările de diplomă studii aplicate în aceste domenii, precum și tuturor celor interesați de importanța educației etnologice, antropologice și culturale în contextul valorilor societății moderne.

Articolele științifice incluse în volum nu formează un corp de doctrină; ele se deosebesc prin modalitatea de abordare a chestiunilor puse în discuție și prin soluțiile propuse, fiecare autor având intenția de a-și aduce partea sa „de zbor” la investigarea diferitelor aspecte ale mesajului etnologic, ale educării în spiritul valorificării și salvării patrimoniului cultural, iar prin aceasta – a valorilor umane.

Fără a avea pretenția de a fi epuizate problemele abordate, volumul aduce în fața cititorilor o serie de concepții și concepte actuale, prezintă metode, principii și creionează tehnici care pot înlesni munca de investigare a culturii populare și identității naționale. Documentele anexate sunt modele ce pot fi ajustate astfel încât să slujească misiunii fiecărui proiect de cercetare și fiecărui cercetător în parte.

Dr. Natalia GRĂDINARU

**SECȚIUNEA I:
PATRIMONIUL ETNOCULTURAL REFLECTAT
ÎN SURSE SCRISE ȘI ÎN ARTĂ**

**ISTORIOGRAFIA CONTEMPORANĂ DIN REPUBLICA MOLDOVA
PRIVIND VALORIFICAREA PATRIMONIULUI ETNOGRAFIC
ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL**

Valentina URSU

Summary: The objects of the cultural heritage, inherited from the ancestors, are a testimony of the rich historical experience, as well as a premise for the development of the contemporary society. Comprising various aspects of life, they serve both in the reconstruction of history and in the educational process. In recent years in the Republic of Moldova has increased interest in research and capitalization of cultural heritage. It is the subject of scientific and journalistic investigations of both scientists and pedagogues, collaborators of non-governmental associations, as well as the general public. Scientific research in the field of capitalizing on cultural heritage in the education system can make a significant contribution to the development of society as a whole and will be useful from the perspective of application as a methodological support and informative content in promoting rich cultural heritage and as a teaching source. pupils, students and teachers. But the promotion of popular culture in the educational system of the Republic of Moldova remains a subject insufficiently researched in the literature.

Keywords: ethnographic heritage, scientific publications, knowledge, educated, symbol.

Obiectele patrimoniului cultural, moștenite de la strămoși, sunt o mărturie a bogatei experiențe istorice, precum și o premisă pentru dezvoltarea societății contemporane. Cuprinzând diverse aspecte ale vieții ele servesc atât în reconstituirea istoriei, cât și în procesul educațional.

În ultimii ani în Republica Moldova a sporit interesul față de cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural. El se află în vizorul istoricilor, culturologilor, etnografilor, arheologilor, cercetătorilor în istoria artelor, managerilor turismului etc., precum și al unor factori de decizie, investite cu atribuțiile identificării și salvagărdării acestuia. Acesta este obiect al investigațiilor științifice și publicistice atât al savanților, precum și al pedagogilor, al colaboratorilor asociațiilor neguvernamentale, precum și al publicului larg.

Examinând publicațiile existente vom constata că ele reprezintă lucrări dedicate patrimoniului material și imaterial, mobil și imobil, și descriu istoricul și prezentul unor monumente de istorie și cultură, dezvăluie circumstanțele istorice ale apariției lor, sunt prezentate și analizate obiceiuri și tradiții populare, importanța acestora în viața spirituală a poporului.

În lucrările dedicate patrimoniului etnografic se constată, că pe măsura modernizării societății, elementele constitutive ale acestuia își pierd funcțiile de bază care le-au consacrat în cultura tradițională. Din acest moment, ele fie dispar, fie capătă sensuri noi: cel de deșeu cultural, sau – în cazul societăților preocupate de menținerea și valorificarea acestui patrimoniu – în surse de cunoaștere, educație, inspirație, activități culturale, turistice, economice, precum și în simboluri identitare. Acesta din urmă este cazul Republicii Moldova. În spațiul nostru patrimoniul etnografic servește în calitate de pilon pentru menținerea specificului național și, totodată, un mijloc de promovare a culturii populare în procesul educațional.

Volumul I al culegerii *Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova*, coord. Victor Ghilaș și Adrian Dolghi,

ce recent a văzut lumina tiparului, poate servi în calitate de ghid pentru o mai bună cunoaștere a bogatei moșteniri culturale a țării noastre și drept suport util pentru valorificarea și protejarea acesteia¹. Studiul cuprinde mai multe compartimente semănate de savanți consacrați din Republica Moldova: Victor Ghilaș, Adrian Dolghi, Vlad Vornic, Alexandru Levinschi, Alla Ceastina, Constantin Spînu, Tudor Stăvilă, Natalia Procop, Natalia Grădinaru, Ion Duminică, Ivan Duminică, Nicolai Cervencov, Diana Nicoglo, Victor și Ecaterina Cojuhari, Tatiana Zaicovschi, Svetlana Procop, Dorina Onica, Mihai Ursu, Victor Damian etc.

*Atlasul Etnoistoric Ilustrat al Basarabiei (1812–1918)*², elaborat de dr. Adrian Dolghi și dr. Alina Felea, este o lucrare dedicată unor aspecte cercetate și prezentate pentru prima dată în literatura de specialitate din Republica Moldova. Structura Atlasului cuprinde mai multe compartimente: Basarabia în contextul evenimentelor politico-militare; evoluția organizării politico-administrative a Basarabiei (cu mai multe perioade); Populația Basarabiei (componența etnică, modul de viață, structura socială); Viața spirituală în Basarabia. Atlasul pune în valoare surse cartografice de epocă, documente de arhivă și publicate, surse vizuale. El cuprinde hărți reproduse, precum și 35 hărți noi, elaborate de autori. Acestea elucidează mai multe aspecte ale vieții social-economice și culturale, componența etnică a Basarabiei, împărțirea teritorial-administrativă a regiunii. Volumul este o lucrare deosebit de necesară cercetătorilor, cadrelor didactice, studenților, elevilor, precum și tuturor celor interesați de istoria țării noastre.

Rolul patrimoniului etnografic în sistemul de educație este obiect al unor investigații științifice al savanților din câteva instituții de specialitate, precum și al cadrelor didactice din învățământul general și universitar și al tinerilor cercetători.

Elena Postolachi a fost una dintre reprezentanții breslei de etnografi ce a depus eforturi energice pentru studierea și promovarea obiceiurilor și tradițiilor populare în instituțiile de învățământ preuniversitar. Cercetătoarea publică lucrările „Bazele etnografiei și artei naționale în procesul de creștere a generației tinere și promovarea acesteia în mediile științifice și educaționale” și „Meșteșuguri populare artistice. Ghid pentru cadrele didactice în învățământul special”³. Prin aceste lucrări autoarea a reușit să contribuie la includerea în procesul de educație în școală și în instituțiile de învățământ superior a etnologiei, folosind drept mijloace de predare moștenirea culturală.

Un aport important în studierea bogatei moșteniri etnografice românești o are Varvara Buzilă. De-a lungul anilor cercetătoarea s-a remarcat prin identificarea, păstrarea și promovarea numeroaselor vestigii etnografice⁴. Varvara Buzilă valorifică cu

¹ Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova. Vol. 1. Coord.: Victor Ghilaș, Adrian Dolghi. Chișinău: Tipogr. „Notograf Prim”, 2019. 320 p.

² Dolghi A., Felea A. Atlas etnoistoric ilustrat al Basarabiei (1812–1918). Chișinău: S. n., 2017 (Tipogr. „Bons Offices”). 144 p.

³ Postolachi E. Bazele etnografiei și artei naționale în procesul de creștere a generației tinere și promovarea acesteia în mediile științifice și educaționale. Chișinău, 2005; Danii A., Postolachi E. Meșteșuguri populare artistice. Ghid pentru cadrele didactice în învățământul special. Chișinău, 2005.

⁴ Buzilă V. Cultura tradițională – obiect de studiu în secolul XXI. În: Buletin științific. Revistă de etnografie, Științele naturii și Muzeologie. Chișinău, 2007, p. 5-12; Buzilă V. Covoare basarabene. Din patrimoniul Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013; Sub semnul Mărțișorului. Coord. șt. Varvara Buzilă. Chișinău: S. n., 2015; Buzilă V. Pâinea. Aliment și simbol. Experiența sacralului. Chișinău, 1999. București, 2019; Buzilă V. Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic. Chișinău, 2011. 160 p.; Buzilă V. Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală. Institutul Cultural Român. București, 2013. 360 p.; Buzilă V. Arta tradițională din Republica Moldova. Chișinău: Cartier, 2018. 272 p.

multă dăruire tradițiile strămoșești prin intermediul numeroaselor emisiuni televizate, prin organizarea manifestărilor culturale și științifice, precum și prin efortul personal în includerea unor tradiții populare românești în patrimoniului mondial UNESCO.

Asupra subiectului valorificării patrimoniului cultural în sistemul educațional s-au aplecat istoricii Elena Ploșnița⁵, Valentin Burlacu⁶, Valeria Cozma⁷, Valentina Enachi⁸, Angela Lisnic⁹, Adrian Dolghi, Alina Felea, etnografii Dorina Onica¹⁰ și Ludmila Moisei¹¹, geograful Ala Donica¹² etc. Lucrările lor sunt dedicate diverselor aspecte: repere conceptuale de evaluare a manualelor școlare, modele postmoderniste în predarea istoriei; probleme de predare a culturii naționale și universale în manualele pentru gimnaziu și liceu, aportul profesorilor universitari în elaborarea primelor manuale de Istorie, promovarea patrimoniului cultural prin educația artistică, valori ale patrimoniului natural reflectate în cursul „Educație pentru dezvoltare durabilă” ș. a.

Bucură interesul față de studierea și valorificarea moștenirii naturale și culturale în sistemul educațional manifestat de mai mulți profesori școlari de la liceele „Gh.

⁵ Ploșnița E. Educația pentru patrimoniu între tranziție și transformare. În: Ursu V., Lisnic A. (coord.). Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2018, p. 13-21.

⁶ Burlacu V. Probleme de predare/învățare a culturii naționale și universale în manualele de Istorie pentru cl. a XII-a. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 101-106.

⁷ Cozma V. Elucidarea patrimoniului cultural național și universal în manualele de Istorie pentru clasa a XI-a. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 79-100; Cozma V. Aportul profesorilor Universității Pedagogice de Stat „Ion Creangă” la elaborarea primelor manuale de istorie post-sovietice. Studiu de caz: istoria modernă. În: O istorie multidimensională a carierelor universitare: instituții, rețele sociale, biografii. Chișinău: ARC, 2017, p. 236-245.

⁸ Enachi V. Particularitățile reprezentării patrimoniului cultural în manualele de Istorie pentru învățământul preuniversitar din URSS. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 44-55; Ibidem. Comunicarea interculturală versus propaganda: aspecte istorice. În: Analele științifice ale Universității de Studii Europene din Moldova, ed. a 5-a. Chișinău: USEM, 2016, p. 60-69.

⁹ Lisnic A. Repere conceptuale privind componenta culturală în manualele școlare de Istorie din Republica Moldova. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 62-70; Lisnic A. Elementele culturii și patrimoniului cultural din epoca antică în manualele de Istorie pentru cl. a X-a. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 71-78; Lisnic A. Modele postmoderniste în studierea culturii: referințe istoriografice. În: Probleme ale științelor socio-umanistice și modernizării învățământului. Materialele conferinței științifice a profesorilor și cercetătorilor UPS „Ion Creangă”. Seria XVIII. Chișinău, 2016, vol. II, p. 204-209.

¹⁰ Onica D. Strategii și forme de promovare a patrimoniului cultural în școală. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 56-61.

¹¹ Moisei L., Bolocan L. Promovarea patrimoniului cultural prin educația artistică. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 162-167.

¹² Donica A. Valori ale patrimoniului natural reflectate în cursul „Educație pentru dezvoltare durabilă”. În: Ursu V. (Ed.). Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 141-148.

Asachi¹³, „S. Haret”¹⁴, „D. Alighieri”¹⁵, „P. Movilă”, „M. Koțiubinski” din orașul Chișinău¹⁶; „Al. Mateevici” din orașul Cricova¹⁷; gimnaziul „Câietu”, raionul Cantemir; gimnaziul „E. Coșeriu”, satul Catranîc, raionul Fălești¹⁸; gimnaziul „Cojușna”, orașul Strășeni¹⁹; Centrul de excelență în informatică și tehnologii informaționale din orașul Chișinău²⁰, doctoranzi²¹, masteranzi²², studenți²³ etc.

Spre deosebire de profesorii universitari, cadrele didactice școlare au expus și au analizat experiența proprie în organizarea procesului didactic și activităților extrașcolare pentru valorificarea patrimoniului, utilizarea TIC în predarea conținuturilor de cultură la orele de Istorie, prezentarea aplicațiilor de învățare trans-disciplinară a conținuturilor de cultură, cercetarea patrimoniului prin prisma studierii disciplinei „Istoria, cultura și tradițiile poporului rus” în școlile aolingve, promovarea patrimoniului cultural ecleziastic în Curriculum și la ora de „Religie Creștin Ortodoxă”, organizarea

¹³ Cechina T. Organizarea instruirii de tip integrat în cadrul lecțiilor de Istorie și Educația civică. Proiectul școlar „Arborele genealogic: istorie și tradiție”. În: Ursu V., Lisnic A. (coord.). Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2018, p. 398-405.

¹⁴ Țocu L. Predarea-învățarea temei „Parcurile vechi – monumente de arhitectură peisagistică (clasa a VII-a – Geografia fizică a Republicii Moldova)” prin intermediul metodei mozaicul. În: Ursu V. (Ed.). Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 149-161.

¹⁵ Țurcanu N. Utilizarea TIC în predarea conținuturilor de cultură la orele de Istorie, treapta gimnazială. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 116-121.

¹⁶ Nastas R. Cercetarea culturii naționale și universale prin prisma studierii disciplinei „Istoria, cultura și tradițiile poporului rus” în școlile aolingve din Republica Moldova. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 132-134.

¹⁷ Bolfosu Sv., Moisei L. Practici de valorificare a patrimoniului cultural în sistemul educațional. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 168-175.

¹⁸ Rotari M. Muzeul satului – punte de legătură între generații. În: Ursu V., Lisnic An. (coord.). Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2018, p. 363-369.

¹⁹ Sava P., Filipov V. Educația olimpică a elevilor prin intermediul valorilor Muzeului sportiv școlar. În: Ursu V. (Ed.). Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 39-43.

²⁰ Vrabie V. Aplicații de învățare transdisciplinară a conținuturilor de cultură la lecțiile de Istorie, treapta liceală. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 107-115.

²¹ Șevciuc M. Valorificarea culturii din Basarabia interbelică în învățământul preuniversitar al Republicii Moldova. În: Cercetarea și valorificarea patrimoniului național și universal în învățământul preuniversitar. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 13-21; Șevciuc M. Importanța studierii patrimoniului cultural al Basarabiei interbelice la lecțiile de Istorie în clasa a XII-a și la disciplinele opționale. În: Ursu V., Lisnic A. (coord.). Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2018, p. 376-382.

²² Pintilii E. Colaborarea școlii și muzeelor din satul Văleni în promovarea patrimoniului local. În: Ursu V. (Ed.). Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 31-36; Cotuianu O. Participarea comunității la protejarea și valorificarea patrimoniului cultural prin prisma exemplului european. În: Ursu V., Lisnic A. (coord.). Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2018, p. 357-362; Mileac M. Cunoașterea de către elevi a fenomenului traficului ilicit de bunuri culturale. În: Ursu V. (Ed.). Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 22-31.

²³ Manica V. Promovarea patrimoniului cultural ecleziastic în Curriculum și la ora de „Religie Creștin Ortodoxă”. În: Ursu V. (Ed.). Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2016, p. 135-140; Obadă A. Mijloace de popularizare a patrimoniului cultural. În: Ursu V., Lisnic A. (coord.). Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Chișinău: Garomont-Studio, 2018, p. 334-338.

instruirii de tip integrat în cadrul lecțiilor de Istorie și Educația civică. Proiectul școlar „Arborele genealogic: istorie și tradiție”, predarea-învățarea temei „Parcurile vechi – monumente de arhitectură peisagistică” la Geografia fizică a Republicii Moldova ș. a.

Studenții, masteranzii și doctoranzii au fost cei care au propus modalități variate de cunoaștere, protejare și valorificare a patrimoniului de către elevi, punând accent pe colaborarea școlii și muzeelor locale, participarea comunității la protejarea și valorificarea patrimoniului cultural, cunoașterea de către elevi a fenomenului traficului ilicit de bunuri culturale, importanța studierii patrimoniului cultural al Basarabiei interbelice la lecțiile de Istorie și la disciplinele opționale etc.

Constatăm că investigațiile științifice în domeniul valorificării patrimoniului cultural în sistemul educațional pot avea o contribuție semnificativă la dezvoltarea, în ansamblu, a societății. Ele sunt utile din perspectiva aplicării în calitate de suport metodologic și conținut informativ în promovarea bogatei moșteniri culturale, precum și ca sursă didactică pentru elevi, studenți și profesori.

Însă promovarea culturii populare în sistemul educațional din Republica Moldova rămâne un subiect cercetat insuficient în literatura de specialitate.

BIBLIOGRAFIE

Centenarul Unirii. Educația în spiritul valorilor naționale din perspectiva dialogului pedagogic. Materialele Simpozionului național cu participare internațională. Chișinău, 28–30 noiembrie 2018. Chișinău: Garomont-Studio, 2019. 122 p.

Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural național și universal în sistemul educațional. Culegere de studii. Ed. V. Ursu. Chișinău: Garomont-Studio, 2016. 175 p.

Conferința științifică internațională „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare”. Ediția a X-a: Prin știință spre cunoașterea patrimoniului național. Chișinău, 30–31 mai 2018. Programul și rezumatele comunicărilor. Com. org. și șt.: Victor Ghilaș (președinte) [et al.]. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural: Tipogr. Notograf Prim, 2018.

Programul și rezumatele Conferinței științifice internaționale „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare” (ediția a IX-a). Chișinău, 30–31 mai 2017. Com. org. și șt.: Victor Ghilaș (președinte) [et al.]. Chișinău: Tipogr. Notograf Prim, 2017.

Patrimoniul cultural: cercetare și valorificare. Culegere de studii. Coord. V. Ursu, A. Lisnic. Chișinău: Garomont-Studio, 2018. 406 p.

Patrimoniul cultural național și universal: dialog istoric. In Honorem Valeria Cozma. Materialele Conferinței științifice, 13–14 noiembrie 2014. Ed. V. Ursu. Chișinău: Pontos, 2014. 280 p.

Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova. Vol. 1. Coord.: V. Ghilaș, A. Dolghi. Chișinău: Tipogr. Notograf Prim, 2019. 320 p.

Postolachi E. Bazele etnografiei și artei naționale în procesul de creștere a generației tinere și promovarea acesteia în mediile științifice și educaționale. Chișinău, 2005.

Rolul patrimoniului cultural în educația civică și promovarea valorilor democratice. Conferință științifico-practică (17 decembrie 2019). Chișinău: Princeps, 2020.

VISUALIZING THE MOLDAVIAN ENTRIES OF THE UNESCO REPRESENTATIVE LIST OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF HUMANITY

Vladimir KRAVCHENKO

Summary: The paper is focused on visual interpretations of the old-time traditions which in recent years entered the Representative list of UNESCO Intangible Heritage of Humanity. There are considered selectively medium-size and small-size half-tone depictions, either photographs or color drawings, from picturebooks and stamps. In the illustrations discussed here, three cultural phenomena are represented: 1) Men's group Colindat. Christmas-time ritual; 2) Traditional wall-carpet craftsmanship; 3) *Mărțișor* as cultural practice associated to the 1st of March. Not only visual appearance, but also the body and essence of the practices is briefly introduced to an international audience. Respectively, there are provided secondary literary sources on both traditions and illustrated pieces, on the historical directions of ethnographic research in Republic of Moldova, on the most important picture books issued in the postwar period, on the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.

Keywords: UNESCO, Intangible Cultural Heritage, picturebook, postage stamp, Moldavian.

According to the Oxford Paperback Dictionary & Thesaurus, to visualize is "to form image of something in the mind"¹. Since the memorizing has been provided by means of watching and scrutinizing pictures (artworks), in the paper the following notions are largely considered: to design or to "produce plan or drawing"²; to depict or to "represent something by a drawing, painting or other art form"³; to represent or to "show and describe in a particular way"⁴; representational or "not abstract (of art)"⁵; descriptive or "describing something, especially in a vivid style"⁶. According to the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, hereinafter referred to as UNESCO, guidelines established after war, art produced in copies (of much influence on public) should be regarded first in the modern world. Design of the following mass products is considered: illustrations of picture books – "a book consisting chiefly of pictures"⁷; stamps – "a token that postal fees have been paid"⁸. All the images represented here are important cultural indicators and their evolution is subject to artistic life, social environment and national identity.

The Republic of Moldova can be proud of the presence in the UNESCO Intangible Cultural Heritage as it is a state party of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. This is an important tool of "revitalization of oral traditions and expressions, performing arts, social practices, rituals and festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe, traditional craftsmanship". It was adopted in October 2003 by the General Conference of the UNESCO and entered

¹ Waite M., Hawker S. Oxford Paperback Dictionary & Thesaurus. Third Edition. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 1035.

² Ibidem, p. 247.

³ Ibidem, p. 243.

⁴ Ibidem, p. 785.

⁵ Ibidem, p. 785.

⁶ Ibidem, p. 246.

⁷ EnDex v. 1.1: Dicționar Explicativ Englez, "picture book".

⁸ Ibidem, "stamp".

into force in 2006⁹. The Republic of Moldova ratified the Convention in 2006¹⁰.

There are three Moldavian entries in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage (official descriptions included):

1) Men's group *Colindat*. Christmas-time ritual (Inscribed in 2013): "Each year before Christmas, groups of young men gather in villages to prepare for the ritual of *Colindat*. On Christmas Eve, they go from house to house performing festive songs. Afterwards, the hosts offer the singers ritual gifts and money. The songs have an epic content, which is adapted to each host's individual circumstances. Ritual performers also sing special, auspicious songs for unmarried girls and dance with them. *Colindat* is sometimes performed in costume, with instrumental accompaniment and choreography. Groups of young men (traditionally unmarried) are the main bearers and practitioners of the element; experienced men, often former group leaders, are responsible for the group's training. In some areas, children are allowed to attend the rehearsals in order to learn the repertoire"¹¹.

2) Traditional wall-carpet craftsmanship (Inscribed in 2016): "In the past, wall carpets produced by weavers in communities of Romania and the Republic of Moldova were used as decorative features and sources of insulation. A variety of techniques were needed to produce the pieces with impressive motifs. Certain patterns also indicated where the weaver was from. The carpets had additional roles in community practices. They were also displayed at international exhibitions as markers of national identity. These days, wall carpets are mainly appreciated as works of art for public and private spaces and exhibited at city festivals and ceremonies. Viewed as an expression of creativity and identity marker, wall carpet craftsmanship is also considered as a tool to unite groups in society of different ages and socioeconomic backgrounds"¹².

3) Cultural practices associated to the 1st of March (Inscribed in 2017): "They comprise traditions transmitted since ancient times to celebrate the beginning of spring. The main practice consists of making, offering and wearing a red and white thread, which is then untied when the first blossom tree, swallow or stork is seen. The artifact is considered to provide symbolic protection against perils such as capricious weather, with the practice ensuring a safe passage from winter to spring for individuals, groups and communities. All members of the communities concerned participate, irrespective of their age, and the practice contributes to social cohesion, intergenerational exchange and interaction with nature, fostering diversity and creativity"¹³.

All three Moldavian entries are common ones with neighboring Romania. This is because the Republic of Moldova (geographically, the area between the rivers Prut and Dniester) is a part of the so-called Romanian cultural space. Romanian is the na-

⁹ Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. <https://ich.unesco.org/en/convention>

¹⁰ Republic of Moldova and the 2003 Convention. <https://ich.unesco.org/en/state/republic-of-moldova-MD>

¹¹ UNESCO Intangible Cultural Heritage. Republic of Moldova–Romania. Men's group *Colindat*. Christmas-time ritual. Inscribed in 2013 (8.com) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity". <https://ich.unesco.org/en/RL/mens-group-colindat-christmas-time-ritual-00865>.

¹² UNESCO Intangible Cultural Heritage. Republic of Moldova–Romania. Traditional wall-carpet craftsmanship in Romania and the Republic of Moldova. Inscribed in 2016 (11.com) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. <https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-wall-carpet-craftsmanship-in-romania-and-the-republic-of-moldova-01167>.

¹³ UNESCO Intangible Cultural Heritage. Bulgaria–North Macedonia–Republic of Moldova–Romania. Cultural practices associated to the 1st of March. Inscribed in 2017 (12.com) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. <https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-practices-associated-to-the-1st-of-march-01287>.

tive language both in Romania and Republic of Moldova, and majority of the popular educational, scientific, cultural, everyday life traditions of the countries are the same. When considering their authenticity, there are concerned local or regional variants of the Eastern part of old Moldova (in the past, referred to either as “small Walachia”¹⁴ or as united with “big Wallachia”¹⁵, both regions made up the present day Romania). However, this has not always been so, since the practices were been regarded in different ways throughout the history.

For extensive periods, the territory of Republic of Moldova has been politically controlled by Russia—Bessarabia, province of Russian Empire (1812–1917), Moldavian Soviet Socialist Republic, part of the USSR (1940–1941, 1944–1991). Both peculiarity and planned distortion of representational ways and of represented elements had been linked with Russia. Thus, first documentary images of the Bessarabian heritage date back to the XIXth century and the early XXth century.

The Republic of Moldova was been part of Romania for a relatively short period (1918–1940, 1941–1944). Probably, for the first time, the authenticity of Moldavian carpets and rugs was explored by Nicolae Iorga, famous Romanian historian, in the 1920s. He mentioned several ornamenting patterns, weaving types, and also regional distinctions and features of the craftsmanship¹⁶. Images of the Bessarabian heritage appeared continuously, for sure, in the interwar period. But it was not until the post-war period, when the production of illustrations gained mass span, and the city of Chisinau started to be the only one publishing center and also the main cultural center of the republic.

Socialist method of studying traditional culture was established within the “new” ethnographical research of the 1950s. In these years, Matus Livșiț [Lyvshits] and Leo Cezza, art critics, highlighted many special issues of visualizing Moldavian ethnographical features in art and also suggested the local color and national type to be newly interpreted by Moldavian artists. Ada Mansurova (Zevina), artist and art historian, authored the first book on the national costume, which initiated the long-term study of ethnographic shapes. From then on, it had been obligatory to every Soviet artist that this kind of practical knowledge had to be applied to the artworks. In the 1950s, David Goberman, artist, had sketched ornamental patterns of Moldavian rugs for the first time in the post-war period¹⁷. Highly informative drawings boosted recreating the „national ambience” in the artworks. In the 1960s – 1990s, Valentin Zelenciuc [Zelenchuk]¹⁸, Nicolae Băieșu [Beyeshu], ethnologists, and also Z. Șofranksy, E. Junghietu, E. Postolachi largely explored authentic Moldavian traditions. Their contributions remained up-to-date in the next decades too, long after they were first published. Since V. Zelenciuc and N. Băieșu continued researching Moldavian heritage in the new social conditions, their writings have been considered the most highly ranking ones up to the present day. Varvara Buzilă, main specialist of the National Museum of Ethnography and Natural History of Chisinau, Head of the National Committee for Safeguarding the Intangible Cultural Heritage, joined the list of the highly professional researchers. Also, Gheorghe Mardare, present time art historian, is worth mentioning for his thorough account on the Moldavian (Bessarabian) rugs as art objects, in which there are provided traditional typology of

¹⁴ Călători străini despre țările române. Vol. I. București: Editura Științifică, 1968, p. 39 [Foreign Travelers on the Romanian lands].

¹⁵ Ibidem, p. 472.

¹⁶ Iorga N. Scrieri despre artă. București: Meridiane, 1968, p. 74-76 [Nicolae Iorga. Writings on Art].

¹⁷ Goberман Д. Молдавские ковры. Альбом. Кишинэу: Картя Молдовеняскэ, 1959 [Moldavian rugs].

¹⁸ Postolachi E., Zelenciuc V. Covorul moldovenesc. Молдавский ковер. Moldavian Carpet. Chișinău: Timpul, 1990.

carpets, morphology, semantics and philosophy of decoration, and also artistic formulas of the rugs¹⁹.

To sum up, Soviet Moldavian artists, or the so-called “creative employees”, highly skillful masters in their most, provided a new system of denatured ethnographic features. Since artworks made by Moldavians had to be easily recognizable visually at the exhibitions of the Soviet “multinational” art, the “local traditions” had been considered as regular tools of totalitarian regime. “National style” was forged by the distortion of ethnographic elements considering their simplification, according to the guideline “socialist content in national form”. The contrast between the stereotypes of the Socialist era and the attitude change, that took shape in the 1990s, was and still is an evidenced one, when speaking of all three practices. For thirty years now we have been facing the ongoing rehabilitation of old practices. The ritual of Christmas caroling, the wall-carpet craftsmanship, the tradition of *Mărțișor* made up the Moldavian cultural heritage within the Romanian cultural space. All three are well-studied in terms of cultural dynamics.

In her several books, Varvara Buzilă speaks eloquently about some historical and social elements of the cultural practices. There is some precious data provided on *Colindat*: “Within the ritual the two are intersected, *colindatul* [singing carols] and *uratul* [crying wishes]. In Soviet times, the custom was discredited as social practice and in the last decades, the old-time tradition has been practiced by all age groups. At the local level, expressions deriving from the word *colindat* spread: *colindatul copiilor* [children’s caroling], *colindatul flăcăilor* [lad’s caroling], *colindatul celor căsătoriți* [married people’s caroling], etc.”²⁰

Throughout the Socialist era, there were published many illustrated books featuring visual appearances of caroling. For example, in the *Grandfather’s Minister* (H. Ch. Andersen Honorary Diploma 1974), there are several accounts on the Christmas time ritual: when entering village, Guguță [Gugutse], a cute boy of the primary school age, and main protagonist of the novels, meets two kids singing carols and offers them a coin and a toy gun for they sing a song to him²¹; when visiting town in Christmas time, Guguță, equipped with bagpipe and rings, decided to carol his family in special way, by means of the TV translation. When grandfather had seen Guguță singing carols on TV, he clinked a glass of wine with moving image of Guguță’s *cușma* (wool curly hat) and said: “Your health, the grandfather’s minister!”²². Illustrations of the book by Isai Cârnu (1940–2015), famous Moldavian artist, evidence the artist’s inspiration from European avant-garde art of the beginning of the XXth century; this fact is highly representative for development of the Soviet Moldavian art.

Christmas caroling has been viewed as a favorable theme for depicting popular winter festivities in painting art. Since the Soviet period, the small customs or plays within caroling have been widely popularized, firstly, as part of the „multinational” Soviet culture, then as national heritage of an independent country. They were represented for many times, for example, in the painting by Elena Bontea [Bontya] (“Malanca”, 1973, National Art Museum of Moldova), in the painting by Mihail Statnii [Statny] (“Malanca”, 1986, National History Museum of Moldova), in the cartoon paintings and book illus-

¹⁹ Mardare Gh. Arta covoarelor vechi românești basarabene. Magia mesajului simbolic. Chișinău: Cartier, 2016 [The Art of Old Bessarabian Romanian Rugs. The Magic of Symbolical Message].

²⁰ Colindatul de ceată bărbătească. Chișinău: Tipografia „Reclama”, 2011, p. 9-12 [Men’s group caroling].

²¹ Вангели С. Министрул бунелулуй. Кишинэу: Лумина, 1971, p. 11 [Grandfather’s Minister].

²² Ibidem, p. 56-57.

trations by Anatoli Smîșleaeu [Smyshlyaeff] (b. 1949)²³. In all the artworks mentioned above, brightly costumed figures walking through the village, are represented. There are distinguished several cartoons by A. Smîșleaeu of short animation movie „Haiducul” [„Gaidouk”], which won Jury Prize at the 1986 Cannes Film Festival²⁴. In the paintings, a costumed group of carolers walking and carrying on the ritual objects on the top of long sticks, are depicted. Here, due to the dark background, the „winter storm” blurring effect, the flashing colours and whites, the custom is viewed as a mystery. After 1991, children’s caroling was reconsidered in the brilliant illustrations by Ion Moraru (b. 1950) executed in watercolor using *wet on wet*²⁵ method²⁶.

Illustrated postage stamps produced after 1991, when the Republic of Moldova gained independence, should be considered as main bearers of the visual national identity. In general, postage stamps are long been regarded as a small-size presentation of cultural property of the nation (natural heritage, historic monuments, artworks from the collection of national museums, remarkable persons etc)²⁷. The large “winter holidays” collections were set up by the stamps depicting caroling groups and attributes of the rite. In 2009, Vasile Movileanu (1955–2011), the renowned Moldavian graphic artist, carried out series of artworks on the national customs and rural festivities. Among them, there are two miniature compositions on Christmas caroling, “Capra” [“The goat”] and “Plugușorul” [“The Little Plough”], reproduced on stamps, painted in watercolor using *wet on wet* method. They are remarkable by vivid colors and vibrant silhouettes. The drawings made in 2013 by E. Karacenteva [Karachentseva] (b. 1960), another renowned graphic artist, stand out for their lively characters and balanced colors (“Colindatul de ceată bărbătească” [Men’s group *Colindat*] from the “Ritualuri și obiceiuri tradiționale” [“Traditional rituals and customs”] series²⁸). Figures of six men are represented in full on the background of snowy village houses. All men are dressed in *sumans* [long coats], with *cușme* [wool hats] tied with ribbons on their heads, and shod in *cizme* [boots] *oropinci* [bast shoes]. The man on the left represented in a half-turn, plays the violin, the rest sing, holding in their hands long sticks with round breads, bright ribbons and a motley star. Color photography of masked carolers was reproduced in 2011²⁹. Compositions on the very popular children’s caroling were carried out in 1996³⁰, in 2008 by Oleg Cojocar³¹, and in 2015 by Yuri Palkov³². In all the pieces, kids dancing, carrying sticks with star and ritual breads, are depicted on the background of a snowy landscape.

Traditional wall-carpets are especially representative in terms of forging national style, since visual symbols found in carpets and rugs, either schematic or otherwise, embody strong messages. “*Scoarță*” is the most representative type of carpet specific for the Romanian traditional culture. This kind of fabric has the biggest surface, com-

²³ Toma L. Procesul artistic în Republica Moldova (1940–2000). Pictură. Sculptură. Grafică. Chișinău: Muzeul Național de Artă al Moldovei, 2018, p. 111, 150 [Fine Arts in the Republic of Moldova: 1940–2000. Easel Painting, Sculpture, Drawing].

²⁴ See: <http://www.festival-cannes.fr/en/archives/1986/awardCompetition.html>

²⁵ Chilvers I. Oxford Dictionary of Art & Artists. Fourth Edition. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 12.

²⁶ Să trăiești, să înflorești. Chișinău: Făt-Frumos, 1993 [Wish you health, wish you to flourish].

²⁷ Anthony S. B. The Observer’s Book of Postage Stamps. Fourth reprint. London: Frederic Warne, 1977, p. 10–17.

²⁸ MP 0880.

²⁹ MP 0805.

³⁰ MP 0252–0254.

³¹ MP 0709–0710.

³² MP 0968–0969.

prising harmoniously several images and linking them into a semantical context"³³. In the 1960s – 1990s, the artists aimed at revealing “national spirit” in their artworks by re-using patterns found in the old-time art objects: paintings, icons, church books, popular engravings and also tapestry. Thus, wall-carpet designs have entered national visual style as parts of the “creative methods”. Mainly, black background was considered by Soviet artists to be the main feature of Moldavian rugs, although not only black but also dark green had been used in carpets for centuries. Large black surfaces and some ornamental symbols are present in many illustrations executed in Soviet times, for example, in those by I. Bogdesco to *Miorița* [Myoritsa, the Sheep]³⁴, popular ballad, and also by A. Colîbneac to *Punguța cu doi bani* [The Purse with Two Coppers] (The Best Design of Children’s Book 2005)³⁵, folk tale by Ion Creangă, famous Moldovan storyteller. The graphic idea of I. Bogdesco was representing bi-dimensional space by imitating decorative schemes, and that of A. Colîbneac – representing three-dimensional space with fragments of rugs.

From 1991 onwards, there were been created brand new images on the traditional practices. Since 1997, the International Book Fair for Children and Youth in Chișinău, the only fair event of international level specialized in picture books, has been organized every year in April or May with support of the National section of the International Board on Books for Young³⁶. Since 1998, the selection of remarkable books has been made within the Fair³⁷. Illustrations of the prize-winning books are important hallmarks in the modern history of Moldavian book illustration. In this context, one of the most representative is *Enciclopedia P. Guitz*³⁸ (Book of the Year 2007), written and illustrated by Lică Sainciuc (b. 1947), renowned Moldavian children’s book illustrator, designer and researcher (“Igor Vieru” Prize for lifelong activity 2010, awarded by “M. Eminescu” Romanian Cultural Institute). This non-fiction book features captioned images of birds, fishes, animals, other species found in the Republic of Moldova, and also educational games, funny stories, famous fairy tales. Rather than images of carpets, there are provided images relating to carpet-making inside the book (tools, girl at work, weaving machine, ornamentation types)³⁹. Another book, *Etno ABC* by Iurie Răileanu, photograph artist (Prize of the National section of IBBY 2012), features images strongly national in subject and matter⁴⁰. In the book, there are considered both wall-carpet and *Mărțișor*, known as national symbols and valorous works of folk art. Fragments of carpets and rugs were lavishly reproduced on stamps, for example, at the color drawing from 1992 (“Artizanat” [“Handicraft art”] series⁴¹), at the photographic reproduction from 2011 (“Artizanat” series⁴²), at the photo collage from 2016 (“Meșteșuguri populare” [“Folk crafts”] series⁴³).

“Up to the present day, *Mărțișor* has been viewed as one of the major spring holi-

³³ Buzilă V. *Arta tradițională din Republica Moldova. Traditional art from Republic of Moldova*. Chișinău: Cartier, 2018, p. 148.

³⁴ Миорица. Балада популярэ. Кишинэу: Лумина, 1968.

³⁵ Creangă I. *Punguța cu doi bani*. Chișinău: Prut Internațional, 2004 [The Purse with Two Coppers].

³⁶ IBBY (founded in 1953 in Zurich) is a non-governmental organization, affiliated to UNESCO during the first years of its activity, aimed at popularizing children’s books and books for young. See: <http://www.ibby.org>

³⁷ See: <http://www.bncreanga.md/scp/homepage.html>.

³⁸ Sainciuc L. *Enciclopedia P. Guitz*. Chișinău: Cartier, 2006. It was translated into English in 2015: P. Oinque Encyclopaedia, Middletown DE: Paint with Words Press, 2015.

³⁹ Ibidem, p. 88-89.

⁴⁰ Răileanu Iu. *Etno ABC*. Chișinău: 2015 [Ethno ABC].

⁴¹ MP 0041.

⁴² MP 0767.

⁴³ MP 0887.

days. In the traditional society of the past, its scenario had involved mythic and symbolical connotations and in the last century mainly its communicative, aesthetic and festive manifestations developed⁴⁴. Although wearing symbolical red and white threads in time of coming of spring was not as widely spread in the past as today, the custom was really popular in Socialist era, leading to the foundation of the *Mărțișor* International Music Fest in 1967 (organized annually in Chisinau in the first week of March). Visual appearances of *Mărțișor* feature *Pom înaurit* [The Gilded Tree] the book of popular riddles on the seasons of year, illustrated by Lică Sainciuc, first published in Cyrillic letters in 1988⁴⁵, republished in Latin letters in 2014 within *Cartier codobelc*⁴⁶. This brilliant collection of hard-covered books was designed also by Lică Sainciuc (The best collection of children's books 2015, 2019). The text of the legend of *Mărțișor* appears at the souvenir sheet of stamps designed by Isai Cârnu in 1997⁴⁷: "When *Ghiocel* [The Snowdrop] appeared on the coast of the hill, the severe *Crivăț* [The Frost] hurried up to destroy him who dared to break out the cold. The fairy *Primăvară* [The Spring] used to help *Ghiocel*, but she was hurt. Her red and hot blood dripped over the white *Ghiocel's* petals, bringing him back to life". *Mărțișor* has been continuously presented as an important national brand, as evidenced in the brightly colored stamps from 2011⁴⁸ and 2016⁴⁹.

In all the illustrations discussed, half-tone representations high lighting hued colors and saturated gradients, are explored. The artworks highly combine the aesthetic with cognitive, descriptive with entertaining. In the compositions, there are explored huge range of representation types (figurative, landscape, portrait, symbol), themes and subjects (natural, winter, urban life, village appearances), trends (narrative-descriptive, romantic, grotesque, symbolic, associative), methods (in-full depiction, detailed portraiture, overall schematic view, dynamic gestures), ways and tools (aerial perspective, bi-dimensional space, close-up portrayal, framed, linear perspective, multi-figured, one-figured, panoramic, three-dimensional space), styles (abstract, veristic, folk art, painting, graphic, decorative, scenery), techniques and materials (pen-and-ink, pencil, gouache, watercolour drawing, paper). Decorative designs and intricate ornaments with reference to Moldavian carpets assert fine interpretation of national conventions.

While the ritual of Christmas-time caroling is subject for creating romantic compositions, the other two are rather static and documentary. Since *Mărțișor* and wall-carpet are works of folk art, it is thought their representations to include no fantasy or fiction. The constructing of national identity in illustration of either medium-size or small-size has been a long process that took the path of understanding traditional art. Imitating art of the past had never been produced just with aim to catch a zeitgeist but also to evoke national spirit and to update certain codes.

BIBLIOGRAPHY

Buzilă V. *Arta tradițională din Republica Moldova. Traditional art from Republic of Moldova*. Chișinău: Cartier, 2018.

Colindatul de ceată bărbătească. Chișinău: Tipogr. „Reclama”, 2011 [Men's group caroling].

Covoare basarabene din colecția Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală

⁴⁴ Buzilă V. Sub semnul Mărțișorului. Chișinău: Bons Offices, 2015, p. 20 [The Sign of Martisor].

⁴⁵ Пом ынаурит. Кишинэу: Литература Артистикэ, 1988 [The Gilded Tree].

⁴⁶ Pom înaurit. Ghicitori populare calendaristice. Chișinău: Cartier, 2016 [The Gilded Tree].

⁴⁷ MP 0269.

⁴⁸ MP 0765.

⁴⁹ MP 0972-0973.

din Chișinău. Bessarabian Carpets from the collection of National Museum of Ethnography and Natural History of Chisinau. Ed. de V. Buzilă. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013.

Creangă I. Punguța cu doi bani. Chișinău: Prut Internațional, 2004 [The Purse with Two Coppers].

Nicolae I. Scrieri despre artă. București: Meridiane, 1968 [Nicolae Iorga. Writings on Art].

Mardare Gh. Arta covoarelor vechi românești basarabene. Magia mesajului simbolic. Chișinău: Cartier, 2016. [The Art of Old Bessarabian Romanian Rugs. The Magic of Symbolical Message].

Pom înăurit. Ghicitori populare calendaristice. Sel. de S. Moraru. Chișinău: Cartier, 2016 [The Gilded Tree].

Postolachi E., Zelenciuc V. Covorul moldovenesc. Молдавский ковер. Moldavian Carpet. Chișinău: Timpul, 1990.

Răileanu Iu. Etno ABC. Chișinău: 2015 [Ethno ABC].

Sainciuc L. Enciclopedia P. Guitz. Chișinău: Cartier, 2006 [P. Oinque Encyclopaedia].

Să trăiți, să înfloriți. Chișinău: Făt-Frumos, 1993 [Wish you health, wish you to flourish].

Sub semnul Mărțișorului. Coord. șt. V. Buzilă. Chișinău: Bons Offices, 2015 [The Sign of Martisor].

Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. <https://ich.unesco.org/en/convention>

Anthony S. B. The Observer's Book of Postage Stamps. Fourth reprint. London: Frederic Warne, 1977.

UNESCO Intangible Cultural Heritage. Bulgaria – North Macedonia – Republic of Moldova – Romania. Cultural practices associated to the 1st of March. Inscribed in 2017 (12.com) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. <https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-practices-associated-to-the-1st-of-march-01287>

UNESCO Intangible Cultural Heritage. Republic of Moldova – Romania. Men's group Colindat. Christmas-time ritual. Inscribed in 2013 (8.com) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. <https://ich.unesco.org/en/RL/mens-group-colindat-christmas-time-ritual-00865>

UNESCO Intangible Cultural Heritage. Republic of Moldova – Romania. Traditional wall-carpet craftsmanship in Romania and the Republic of Moldova. Inscribed in 2016 (11.com) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. <https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-wall-carpet-craftsmanship-in-romania-and-the-republic-of-moldova-01167>

Гоberman Давид. Молдавские ковры. Альбом. Кишинэу: Картя молдовеняскэ, 1959 [Moldavian rugs].

Миорица. Балада популарэ. Кишинэу: Лумина, 1968 [Myoritsa, The sheep].



1. *Album of drawings*, 1912.
National Museum of Ethnography
and Natural History, Chisinau



2. Iliia Bogdesco. *Miorița*, 1967.
State Tretyakov Gallery, Moscow



3. *Pom înaurit*, 2016.
Color drawings by Lică Sainciuc, 1988. Republished 2016

MATERIALELE SIMPOZIONULUI NAȚIONAL DE ETNOLOGIE:



4. Postage stamps issued by Poșta Moldovei, 1992–2016

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ

Евдокия СОРОЧАНУ

Summary: The article discusses the main methodological approaches to the study of cultural phenomena (systemic, holistic, historical, semiotic, evolutionary, structural-functional, ethnolinguistic approach, etc.). The main attention is paid to the problems of a comprehensive study of cultural phenomena based on the synthesis of various methods and approaches. An attempt is made to justify the relevance and prospects of the ethnolinguistic approach, which allows applying the methods of linguistic research to the material of traditional culture. Ethnolinguistics studies the relationship between language and culture, using the language of an ethnic group as a cultural code, as a key to the knowledge of folk culture. Based on the fact that language and culture are semiotic systems, their study requires a single semiotic approach based on the achievements of semiotics, which is the basis for the study of symbols, constructs, concepts, etc.

Keywords: methodology, methodological approaches, ethnolinguistics, semiotics, culture code.

Для исследования такого сложного явления, как культура, в науке применяется целый комплекс разнообразных методов и исследовательских техник, которые между собой согласуются и, как правило, друг друга дополняют.

Актуальность исследования культурных феноменов в данном ключе определяется возросшим интересом современного общества к традиционным ценностям, к их возрождению. Сегодняшнее стремление различных этносов сохранить свою самобытность является результатом современных глобальных социальных трансформаций, происходящих во всем мире.

В науке основные характеристики культуры, наиболее существенные и значимые, исследуются с помощью общенаучных методов, одинаково используемых как в гуманитарных, так и в естественных науках. Однако специфические особенности культуры могут быть изучены только специальными исследовательскими методами. Выбор методологических подходов зависит от целей, которые ставит перед собой исследователь: изучение функций культуры, ее развития и трансформации, выявление генезиса определенных форм культуры, ее строение, специфика отдельных ее элементов и др.

Основным теоретико-методологическим подходом к изучению культуры является системный подход. Культура представляет собой одну из самых сложных систем, в которой существует множество подсистем и элементов, чье исследование должно осуществляться в их взаимодействии и взаимозависимости. По отношению к этому методологическому подходу все другие методологии исследования культуры выступают как частные и взаимодополняющие.

Наряду с системным подходом, изучение культуры должно вестись на основе понимания ее целостности. Если система распадается на подсистемы и отдельные элементы, то трактовка культуры как целого предполагает ее компоновку из составляющих частей. Согласно *системному подходу* изучение культуры начинается с рассмотрения ее элементов и способов их объединения в подсистемы культуры. При *целостном подходе* соблюдается приоритет целого. Функции и назначение частей целого получают свое осмысление с точки зрения понимания их отношения к целому, то есть структуре. Часть вне целого теряет все свои качества. Своеобразие отдельных типов культуры состоит в том, что формально схожие составные части обладают различными значениями и функциями с точ-

ки зрения тех целостных культур, к которым они относятся. Важно отметить, что системный и целостный подходы взаимодополняют друг друга, помогая постичь культуру в разных формах ее проявления.

В середине XIX в. в науке утвердилось понимание того, что духовная культура является динамично развивающейся системой представлений, верований, обычаев и обрядов, и поэтому она должна рассматриваться в процессе исторических изменений. *Исторический подход* дал возможность изучить культурные явления на фоне конкретно-исторических условий, в контексте социокультурных трансформаций. В последующие десятилетия диахронический подход постепенно приобретает господствующий характер. При изучении духовной культуры исторический подход позволяет охватить культурные процессы, отношения и явления в их взаимосвязи, взаимозависимости и взаимовлиянии. Историзм рассматривает культуру в ее субкультурных проявлениях, которым соответствуют национальные, этнические, социально определенные культуры.

В данной статье мы не будем останавливаться на всех формах методологических воззрений на изучение культуры и ее подсистемы, ограничимся только кратким перечислением существующих подходов: деятельностный, эволюционный, структурно-функциональный, реляти-вистский, семиотический, этнолингвистический, кросс-культурный, герменевтический и др. В рамках этих подходов при анализе культуры и ее элементов используются различные методы и техники исследования.

В настоящее время передовые методологические позиции занимает этнолингвистическое направление, исследующее традиционную народную культуру и менталитет определенного этноса во взаимодействии, используя язык этноса как *код культуры*, как *ключ* к познанию народной культуры¹. Предметом этнолингвистики является содержательный план культуры, ее семантический (символический) язык, ее категории и механизмы². По утверждению Н. И. Толстого, основоположника московской этнолингвистической школы³, «этнолингвистический подход к материалу

¹ Данное направление возникло в США в первой трети XX в. Необходимость учета экстралингвистических факторов доказывалась многими учеными. Еще в последней четверти XIX в. румынский языковед, этнограф и фольклорист Б. П. Хаждеу выдвинул новаторскую для того времени концепцию о целесообразности при изучении культуры этноса использования как этнографических, так и лингвистических данных. Он исходил из гипотезы о том, что фольклорное творчество – продукт определенного менталитета на определенной исторической ступени развития, общество меняется, а язык продолжает сохранять элементы культуры. В журнале «Columna lui Traian» (1877, р. 8-11) Б. П. Хаждеу писал: «Древние обряды вообще не сохраняются тем или иным народом в течение сотен лет с тем постоянством, с каким сохраняются языковые элементы, и несколько столетий вполне достаточно, чтобы вполне изменилось общество» (цит. по: Mușlea I., Bîrlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. București: Minerva, 1970, р. 31). По мнению ученого (историка, филолога, фольклориста), именно языковые данные могут помочь раскрыть историю обряда, а вместе с этим и историю народа. Параллельное изучение языковых, фольклорных и этнографических явлений проводили и русские филологи XIX (А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, Д. К. Зеленин, П. Г. Богатырев и др.).

² Толстая С. М. Этнолингвистика: современное состояние и перспективы. В: <http://www.ruthenia.ru/folklore/Tolstaja.html>.

³ Основы русской этнолингвистики раскрываются в работах академиков Н. И. Толстого и С. М. Толстой (Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995; Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры. В: Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М.: Наука, 1989, с. 215-229; Толстая С. М. К понятию культурных кодов. В: АБ–60. Сб. к 60-летию А. К. Байбурина / Ред. Н. Б. Вахтин и Г. А. Левинтон при участии В. Б. Колосовой и А. М. Пиир. Серия „Studia ethnologica“. СПб., 2007, с. 23-31; Толстая С.

требует параллельного, точнее, единовременного и единосущного рассмотрения развития языка и этнического развития его носителей, процессов дивергенции и конвергенции языка и этноса, проблем диалектного членения языка и географического (и социального) членения этноса с учетом общности или различий исторических судеб народов, племен и этнических групп – носителей комплекса языковых и этнических черт»⁴. Главное положение методологии данной школы основывается на принципиальном родстве культуры и языка как двух сходным образом организованных и одинаково функционирующих систем, что позволило применить к материалу традиционной духовной культуры концептуальный аппарат и методы лингвистического исследования, начиная от приемов лингвистической географии и языковой реконструкции, семантики и синтаксиса и заканчивая понятиями и методами лингвистической прагматики, теории речевых актов, когнитивной лингвистики, концептуального анализа⁵. Методологические основы *этнолингвистики* определены Н. И. Толстым при раскрытии смысла самой лексемы «этнолингвистика». Вот что пишет об этом С. М. Толстая: «Называя свой подход этнолингвистическим, академик Н. И. Толстой придавал вполне определенный смысл каждой из составляющих слова *этнолингвистика*. Первая его часть (*этно-*) означает, что традиционная культура изучается в ее этнических, региональных и «диалектных» формах, на основании которых, так же как в языке на основании диалектов, реконструируется праславянское состояние. Вторая часть (*лингвистика*) имеет тройное значение: во-первых, она означает, что главным источником для изучения традиционной культуры является язык; во-вторых, она означает, что культура, также как и естественный язык, понимается как система знаков, как семиотическая система или как язык в семиотическом смысле слова (подобно тому, как мы говорим о языке живописи, о языке музыки, о языке жестов и т. п.); в-третьих, она означает, и это, может быть, самое главное, что этнолингвистика пользуется многими лингвистическими понятиями и методами (хотя большинство из этих понятий по своему содержанию не являются специфически лингвистическими (ср.: *морфология, структура*), но наиболее разработанными они оказались именно в лингвистике)⁶.

Этнолингвистика раскрывает соотношение *язык – этнос – культура*, и здесь, кроме общенаучных методов, используются и другие, специфические методы, в основном, из области этнографии, лингвистики и семиотики.

Исходя из того, что язык и культура являются семиотическими системами, соот-

М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010; Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М.: Институт славяноведения РАН, 2013 и др.). В России в русле этнолингвистического направления ведется комплексное изучение духовной культуры славян и балканских народов. Результатом исследований ученых данной школы явился труд «Славянские древности» (Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 1-5. Под общ. ред. Н. И. Толстого. РАН. М.: Международные отношения, 1995–2009) и ряд научных сборников и монографий: Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, вып. 2-8, 1978–2000; Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984; Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М.: Наука, 1993; Символический язык традиционной культуры. Отв. ред. С. М. Толстая, И. А. Седакова. М.: Индрик, 1993; Концепт движения в языке и культуре. Отв. ред. Т. А. Агапкина. М.: Индрик, 1996; Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 1999 и др.).

⁴ Толстой Н. И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин. В: Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995, с. 27–40.

⁵ Толстая С. М. Постулаты московской этнолингвистики. В: Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010, с. 9.

⁶ Там же.

ветственно, и их изучение требует единого *семиотического* подхода, основанного на достижениях семиотики, являющейся базой для изучения символов, конструкций, концептов и др. Семиотический подход ориентирован на анализ материала в системе терминов и понятий семиотики⁷. Он включает в себя более частные методы, такие, например, как структурно-семиотический, функционально-семиотический, информационно-семиотический и др.

В трудах представителей семиотического подхода (Э. Кассирер, Ю. М. Лотман) основной акцент делается на знаковом толковании культуры. Культура рассматривается как символическая система. Ю. М. Лотман *вместе со своими коллегами и учениками* создал новое научное направление, известное как *семиотика культуры*, где культурные феномены рассматриваются как знаковые системы (тексты). Под семиотикой культуры понимается совокупность знаковых средств, с помощью которых кодируется социальная информация. По мнению Лотмана, культура – это унаследованная информация, которую человеческие общества накапливают, сохраняют и передают дальше⁸. В рамках семиотического подхода культура понимается как совокупность знаковых систем, посредством которых человечество или данный народ производит, упорядочивает, хранит информацию, обменивается ею, познает, объясняет, изменяет мир, поддерживает свою сплоченность и оберегает свои ценности и своеобразие, осуществляет связи с окружающим миром и другими культурами. Понимать какую-либо культуру – значит понимать ее семиотику, улавливать значение используемых в ней знаков и расшифровывать тексты, составленные из них (словом «текст» в культурологии называют не только письменное сообщение, но и любой объект, рассматриваемый как носитель информации). Таким образом, с точки зрения семиотического подхода культура представляет собой огромную информационную знаковую систему, в которой с помощью особых кодов⁹ созданы сценарии человеческого поведения, законы социума. Культура говорит символами и знаками, поэтому, изучая знаковые системы культуры, можно обнаружить ее глубинные смыслы, извлекая ту или иную информацию. Выявление информации и ее смысла, зашифрованных в знаках любого объекта, осуществляется путем декодирования. Знак представляет собой свернутую систему знаний, он является экононым средством, способным отослать наше сознание к определенному предмету или идее. Данное качество знаков и знаковых систем определяется их кумулятивным характером, который заключается в следующей закономерности: элементы нового знания в них способны эффективно аккумулироваться и соотноситься с уже накопленными знаниями (информацией), а каждый новый элемент – получать свое осмысление¹⁰. Благодаря этой природе знака не

⁷ Семиотика – это наука о знаках, которая с самого начала появления в начале XX в. представляла собой метанауку, особого рода надстройку над целым рядом наук, оперирующих понятием знака. Она изучает мир, культуру и социум как знаковые системы, с помощью которых осуществляется производство, хранение и передача информации. Через знаковое пространство культура моделирует сознание человека и представления его о мире. Объектом семиотики является постоянный процесс знакообразования, создания символов, пространственно-временных представлений, их трансляции (Осипова Н. О. Структурно-семиотический подход как аспект методологии гуманитарного знания. В: Культурологический журнал, 2011. <https://cyberleninka.ru/article/n/strukturno-semioticheskiy-podhod-kak-aspekt-metodologii-gumanitarnogo-znaniya>).

⁸ Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. Предисл. С. М. Даниэля, сост. Р. Г. Григорьева. СПб.: Академический проект, 2002. <http://teatr-lib.ru/Library/Lotman/statij/>

⁹ Здесь термин *код* означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются множество знаковых функций, главной из которых является коммуникативная функция или обмен информацией и получение посредством знаков нового знания.

¹⁰ Таланцева О. Ф. Семиотика материально-художественной культуры, 2015, с. 5. <https://fsc.bsu>.

забываются традиции, объединяющие поколения, сохраняется культурное наследие как отдельного этноса, так и всего человечества.

Следует отметить еще одно свойство знака, описанное французским семиотиком Р. Бартом и названное им «воображением знака». Оно служит для обозначения постоянных изменений общественного и культурного опыта, на основе которого человек воспринимает знак. Пережитый опыт, отраженный в содержании знака, формируется из общих впечатлений социальной и культурной действительности, воспринимается и переживается в соответствии с личностными установками каждого конкретного человека. Р. Барт пишет: «Человек вслушивается в естественный голос культуры и все время слышит в ней не столько звучание устойчивых, законченных „истинных“ смыслов, сколько вибрацию той гигантской машины, каковую являет собой человечество, находящееся в процессе неустанного созидания смысла»¹¹. Отсюда и вытекает самое главное глубинное свойство знака – единство в его содержании объективной картины мира и личного переживания. Семиотическая действительность, таким образом, оказывается не столько внешним к человеку инструментом или посредником в познании мира, истории и культуры, сколько важнейшим элементом мировоззрения самого человека, всегда переживающего историю и культуру как «мне открывшиеся» и как «мою историю» и «мою культуру»¹². Знак неизбежно сочетает в себе интерсубъективную реальность внешнего мира и субъективность личностного опыта.

Таким образом, семиотика стала сегодня значимой областью знания, важнейшей теоретической и методологической базой для изучения культурных феноменов и практик, раскрывающих особенности восприятия мира различными этническими группами.

ЛИТЕРАТУРА

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989.

Концепт движения в языке и культуре. Отв. ред Т. А. Агапкина. М.: Индрик, 1996.

Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. Предисл. С. М. Даниэля, сост. Р. Г. Григорьева. СПб.: Академический проект, 2002. <http://teatr-lib.ru/Library/Lotman/statjy/>

Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 1999.

Осипова Н. О. Структурно-семиотический подход как аспект методологии гуманитарного знания. В: Культурологический журнал, 2011. <https://cyberleninka.ru/article/n/strukturno-semioticheskiy-podhod-kak-aspekt-metodologii-gumanitarnogo-znaniya>

Символический язык традиционной культуры. Отв. ред. С. М. Толстая, И. А. Седакова. М.: Индрик, 1993.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 1–5. Под общ. ред. Н. И. Толстого. РАН. М.: Международные отношения, 1995–2009.

Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, вып. 2–8, 1978–2000.

Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных тек-

by/wp-content/uploads/2015/12/e-umk-semiotika-material-no-hudozhestvennoj-kul-tury-.pdf

¹¹ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989, с. 251.

¹² Таланцева О. Ф. Семиотика материально-художественной культуры. 2015, с. 6. <https://fsc.bsu.by/wp-content/uploads/2015/12/e-umk-semiotika-material-no-hudozhestvennoj-kul-tury-.pdf>.

стов. М.: Наука, 1993.

Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984.

Таланцева О. Ф. Семиотика материально-художественной культуры. 2015. <https://fsc.bsu.by/wp-content/uploads/2015/12/e-umk-semiotika-material-no-hudozhestvennoj-kul-tury-.pdf>.

Толстая С. М. К понятию культурных кодов. В: АБ–60. Сборник к 60-летию А. К. Байбурина. Ред. Н. Б. Вахтин и Г. А. Левинтон при участии В. Б. Колосовой и А. М. Пиир. Серия „Studia ethnologica”. СПб., 2007, с. 23-31.

Толстая С. М. Постулаты московской этнолингвистики. В: Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010, с. 7-19.

Толстая С. М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «Либроком», 2010.

Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры. В: Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М.: Наука, 1989, с. 215-229.

Толстая С. М. Этнолингвистика: современное состояние и перспективы. <http://www.ruthenia.ru/folklore/Tolstaja.html>

Толстой Н. И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин. В: Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995, с. 27-40.

Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.

Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М.: Институт славяноведения РАН, 2013.

Muşlea I., Bîrlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. Bucureşti: Minerva, 1970.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ, ПОСВЯЩЕННЫХ ТЕМЕ ЭТНИЧНОСТИ ГАГАУЗОВ, ОТРАЖЕННОЙ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕС- СЕ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Диана НИКОГЛО

Summary: The subject of this research is the theme of the Gagauz ethnicity, reflected in the regional and republican press of the Republic of Moldova. The article presents a historiographic analysis of those works that analyze ethnic themes related to the Gagauz people. The study showed that there are few publications on this topic. Based on the content analysis, the works of only two researchers are written (M. N. Guboglo, D. Nicoglo). In the works of M. N. Guboglo, executed in the ethnosociological and ethnopolitical aspect, the basic methods are questioning, analysis of archival and official documents, documents of public organizations and movements. A content analysis of the press is used as an additional source. The article by D. Nicoglo presents a content analysis of the newspapers "Leninskoe slovo" and "Comratskie vesti" from Comrat region for the period 1989–1994. Quantitative data on the topics of published materials are listed in the table. The author concludes that the greatest amount of material during this period was devoted to the Gagauz language and topic related to the origin of the Gagauz. Other articles do not contain elements of content analysis, but have useful information about the press published in the ATU Gagauzia, about the founding editors of newspapers in the Gagauz and Russian languages, about what topics were covered on the pages of the regional press.

Keywords: ethnicity, press, media, Gagauz, content analysis, Gagauz language, regional, republican press.

Особый интерес у исследователей вызывает изучение этнической тематики, отраженной в самых разнообразных видах СМИ, в том числе в прессе.

Общеизвестно, что периодическая печать представляет собой мощное идеологическое оружие. Несмотря на то, что в последнее время интернет зачастую вытесняет печатную продукцию, газеты продолжают оставаться популярным источником информации. Кроме того, пресса «является мощным рычагом, способным влиять, в том числе, на мобилизацию этнических процессов»¹. Именно пресса несет в массовое сознание идеи гуманизма, справедливости, нормы гражданского общества, пропагандирует и утверждает в нем принципы этнической толерантности и равенства. В то же самое время пресса (как и другие СМИ) формирует массовые представления людей в области межэтнических отношений².

Разумеется, в регионе АТО Гагаузия в период этнической мобилизации местная (региональная) пресса в лице районных газет («Вести Гагаузии», «Знамя», «Панорама») выполняла все вышеупомянутые функции. Основную нагрузку по распространению этнической информации, касающейся гагаузов, с конца 80-х гг. XIX в. и вплоть до начала XXI в. несла именно пресса (газеты и журналы), так как интернетом в то время в нашей стране пользовалось довольно ограниченное количество граждан.

Представим некоторые общие сведения о том, какие печатные СМИ существовали и существуют в разное время в регионе.

С конца 80-х гг. процесс этнокультурного развития гагаузов, начавшийся в 50-х гг. XX в., получил в связи с перестройкой новый импульс. В этот период, в августе

¹ Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005). Chișinău, 2007, с. 340.

² Малькова В., Тишков В. Этничность и толерантность в средствах массовой информации. М., 2002, с. 29.

1988 г., появляется первая газета на гагаузском языке «Ана sözü», издаваемая и в настоящее время. Потом выходят в свет еще несколько газет, которые выпускаются в течение всего лишь нескольких лет, а затем прекращают свое существование. Речь идет о газетах «Gagauzsesi» (1994), «Meydan» (2013), «Açık göz» (на русск. яз.), «Единая Гагаузия» (на русск. яз.) и др. Большинство перечисленных газет выпускалось в частном порядке или под эгидой политических движений и партий (например, «Единая Гагаузия»). Кроме газет, на гагаузском языке выходил и выходит журнал «Sabaa yildizi».

В 1989 г., через год после учреждения первой гагаузоязычной газеты «Ана sözü», на территории автономии начинают работу телевидение и радио, которые осуществляют вещание на русском и гагаузском языках. Иными словами, в гагаузской среде, несмотря на то, что некоторые издания прекращают свое существование, информационное пространство развивается, что дает возможность просвещать население АТО Гагаузия и предоставлять ему информацию этнического и этнокультурного плана, способствуя развитию этнического самосознания и наращиванию его этномобилизационного потенциала.

Основной целью данной статьи является историографический обзор тех работ, в которых анализируется тема этничности гагаузов, отраженная в региональной и республиканской прессе. При этом нас интересуют работы, в которых авторы применяют метод качественного и количественного контент-анализа. По данной проблеме существует незначительное количество публикаций. Поэтому мы будем анализировать и те работы, в которых указанная тема освещается косвенно или фрагментарно, а также материалы, содержащие информацию общего характера о функционировании прессы и других видов СМИ на территории автономии.

Монографию М. Н. Губогло «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» можно назвать одной из первых работ, в которых был представлен анализ некоторых газетных публикаций советского периода. В данном труде излагается концептуальная схема этнополитической мобилизации гагаузов Молдовы во второй половине XX в. Автор рассматривает возможность сохранения этнической идентичности гагаузов на базе двух языков – родного гагаузского и русского. Особое внимание уделяется роли интеллектуальной, творческой и политической элиты общественных, этнических движений в этномобилизационных процессах, в развитии этнического самосознания гагаузов. Впервые в гагаузоведении представлена периодизация новейшей истории гагаузов, освещаются события этнополитической жизни народа. Согласно М. Н. Губогло, современная история гагаузов разделяется на шесть периодов. Любопытно, что каждому из них посвящена отдельная глава. Названия каждого периода метафорично и обозначает постепенное, поступательное развитие, вызревание этнического самосознания у гагаузов. Например, первый период (и, соответственно, первая глава) называется «Возгорание» (1948–1962), второй – «Тление-разуверение» (1962–1985), третий – «Томление-брожение» (1985–1989), четвертый – «Горение» (1989–1990), пятый – «Упоение» (1990–1994), шестой – «Насыщение» (1994–1998)³. Такие довольно оригинальные названия были даны автором для того, чтобы более ярко представить, каким образом гагаузы выводили из тьмы небытия и забвения свою историю и культуру.

Если период «Возгорание» был исполнен надежд на возрождение, ознаменовавшись в истории гагаузов обретением в 1957 г. письменности и внедрением

³ Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. М., 2004, с. 3-6.

изучения гагаузского языка в школьную программу, то во второй период – «Тление-разуверение» – представители элиты из гагаузской среды разуверились в позитивных переменах, поскольку программа по обучению родному языку была свернута. Поэтому основным понятием данного периода стала манкуртизация. У гагаузов, по мнению М. Н. Губогло, манкуртизация означала замалчивание, в том числе умышленное упоминание в прессе о гагаузах как о народе, который говорит на своем родном языке, обладает самобытной культурой и достойной историей. Для того чтобы наглядно показать, каким образом осуществлялось замалчивание, М. Н. Губогло анализирует прессу, используя при этом элементы контент-анализа. С этой целью он обращается к газете «Советская Молдавия» за период с 1972 по 1985 гг. По нашим подсчетам, анализу были подвергнуты 62 номера. Исследователь приходит к выводу о том, что за все эти годы журналисты посещали южные районы Молдавии, богатые своими фруктами, овощами, виноградом. Они исправно освещали на страницах газет трудовые подвиги тружеников, публиковали репортажи об уборке урожая, о выпуске продукции, о правительственных наградах, которых удостоились люди труда, об их энтузиазме и трудолюбии. Однако читатели могли распознать только по антропонимическим данным и, добавим, по названиям населенных пунктов, что речь идет о представителях гагаузской национальности⁴. Согласно выводам М. Н. Губогло, в этом изобилии информации на трудовую тему изредка попадались публикации, освещающие культурную жизнь региона – творчество художников, писателей и т. д. При этом художников гагаузского происхождения Д. Савастина, П. Фазлы, П. Влаха, писателей – Д. Танасоглу, Н. Бабоглу называли молдавскими писателями и художниками⁵. Замалчивание сведений о гагаузах было характерно не только для прессы, но и для такого издания, как «История Молдавской ССР». Автор установил также, что замалчивание информации о гагаузах, имевшее место в спокойную эпоху «застоя», не прекращалось и в период перестройки. В качестве примера приводится публикация в газете «Советская Молдавия» за 1989 г., в которой рассказывалось о долгожительнице с. Чишмикиой Иванне Семеновне Касап, рожденной в 1888 г. Редакция не назвала ее национальности, хотя в то время в республиканских и центральных изданиях было принято говорить о национальной принадлежности⁶.

М. Н. Губогло резюмирует свой анализ важным выводом: «Корневой фольклорной подпорки из арсенала устного народного творчества не хватило бы, чтобы давать достойные ответы» на профессиональном уровне на надвигающиеся процессы модернизации и глобализации. Для этого, равно как и для поддержания этнической идентичности гагаузов, необходима плодотворящая культурная подпитка в ее вербальных (поэзия, проза, драматургия, беллетристика), визуальных (живопись, скульптура), зрелищных (театр, опера, концертная деятельность) формах⁷. В этом контексте в категорию вербальных форм наряду с поэзией, прозой, драматургией, на наш взгляд, следовало бы добавить и публицистику.

В другой своей монографии, «Именем языка», М. Н. Губогло продолжает излагать этнополитическую и этнокультурную историю гагаузов, осуществляя анализ «сквозь призму словарного состава гагаузского языка» и глубинных смыслов элементов традиционно-бытовой культуры народа. В качестве источников, которые использовались при написании данной книги, М. Н. Губогло называет результа-

⁴ Там же, с. 105.

⁵ Там же, с. 105.

⁶ Там же, с. 107.

⁷ Там же, с. 107.

ты этносоциологического опроса, проведенного в АТО Гагаузия, архивные документы, документы гражданских движений, официальные акты государственных органов Республики Молдова. Важным источником, по мнению автора, являются «обширные материалы местной периодики». Они, как справедливо замечает исследователь, являются большим подспорьем при разработке проблем этнокультурной и этнополитической истории гагаузов, не имеющих историографии⁸.

Контент-анализ прессы в данном исследовании является не ключевым, а дополнительным методом. Автор использует материалы прессы в большей степени для того, чтобы составить и обрисовать общую картину этнополитической жизни гагаузов. Контент-анализ дополняет результаты, полученные при обработке анкет и различных документов.

Характеризуя местную периодическую печать, М. Н. Губогло подчеркивает, что анализ нескольких годовых подписок районных газет «Знамя», «Панорама», «Вести Гагаузии» позволил выявить хронологическую канву этнополитической и этнокультурной жизни гагаузов, определить траектории взаимоотношений между Комратом и Кишиневом. Ученый отмечает также, что газетно-журнальная периодика до 2005 г. выполняла полифункциональную миссию при отсутствии в автономии своей издательской базы и полиграфических мощностей. Кроме того, что пресса выражала внутреннюю и внешнюю политику Республики Молдова и Гагаузии, определяла политический климат и общественное настроение, она выступала «в качестве пропагандиста и критика художественной культуры – писателей, поэтов, художников, композиторов, деятелей театрального искусства»⁹.

М. Н. Губогло был первым исследователем, который затронул вопрос о паранаучных публикациях в прессе. Ведь именно в прессе начали появляться статьи любителей истории, дилетантов с весьма далекими от науки мнениями и утверждениями¹⁰.

Он выступает не только как аналитик, исследующий тематическое разнообразие этнической информации, но и как критик, оценивающий качество публикуемых материалов. Так, в одном из разделов ученый подвергает критике редколлегию газеты «Вести Гагаузии», которая опрометчиво допустила публикацию статьи одного из исследователей-гагаузоведов по календарной обрядности гагаузов. Дело в том, что автор этой статьи считает, что при изучении традиционно-бытовой культуры гагаузов и болгар сравнительный метод представляется не вполне оправданным. Данная статья, по мнению М. Н. Губогло, написана непрофессионально и бросает тень как на самого автора, так и на сотрудников редакции. Он справедливо отмечает, что метод сравнительно-исторического анализа является основой этнологии как части социально-культурной антропологии и подвергать его остракизму непрофессионально¹¹.

Безусловно, критические замечания, высказанные в адрес автора статьи, совершенно справедливы. Именно сравнительные исследования элементов традиционно-бытовой культуры болгар и гагаузов позволили гагаузоведам выявить общее и особенное, приблизиться к определению этнической специфики.

Применение контент-анализа находится в основе работы И. Душаковой, опубликованной в 2014 г. Статья посвящена анализу новостных порталов и официальных сайтов Комрата и Чадыр-Лунги (*Гагауз-инфо* и *Гагаузлар*). Исследователь

⁸ Губогло М. Н. Именем языка. М., 2006, с. 12-16.

⁹ Там же, с. 17.

¹⁰ Там же, с. 17.

¹¹ Там же, с. 18.

ставит перед собой задачу показать этнокультурный образ гагаузских городов и выделяет следующие основные блоки, соответствующие основным тематическим блокам упомянутых порталов: христианская тематика; сохранение исторической памяти; сохранение и развитие культурного наследия; сохранение, распространение, преподавание гагаузского и болгарского языков; культурное многообразие; спорт. При этом анализируется структура сайтов, а также содержание текстов¹².

И. Душакова приходит к следующим выводам¹³:

1. На комратском сайте в разделе по истории встречается обращение к этнической истории, а на чадыр-лунгском сайте история более персонифицирована, так как внимание в большей степени уделяется выдающимся личностям, уроженцам города.

2. Наиболее частотными на обоих сайтах являются сообщения на религиозную, церковную тематику.

3. Общей чертой выступает демонстрация заботы об уязвимых слоях населения, престарелых, ветеранах войны, лицах с ограниченными возможностями.

4. Оба сайта демонстрируют высокую степень лояльности к тюркскому миру и России.

5. В городах наблюдается развитие разных видов спорта. Борьба, бокс, шашки, шахматы, дзюдо, теннис, футбол в Комрате; в Чадыр-Лунге больше развиты баскетбол и карате.

Подход, применяемый И. Душаковой, может быть использован и в нашем исследовании при анализе региональных и республиканских газет. Он позволит выявить особенности образа городов (районных центров) на территории АТО Гагаузия в исторической ретроспективе (в данном случае начиная со второй половины XX в.).

В 2015 г. в Научно-исследовательском центре Гагаузии им. М. В. Маруневич состоялась научно-практическая конференция «Роль СМИ в развитии гагаузского языка». Материалы данной конференции увидели свет значительно позже, но были датированы 2015 г. Решение НИЦ Гагаузии провести этот форум было мотивировано тем, что руководство и общественность автономии волнуют вопросы, касающиеся того, каким образом четвертая власть влияет на развитие языков в регионе и в каком направлении будет развиваться этнополитическая журналистика. Помимо этого, общественность обеспокоена низкой степенью толерантности некоторых региональных и республиканских СМИ¹⁴. Одной из ключевых задач, которые ставят организаторы конференции, является исследование основных направлений пропаганды этничности в СМИ.

Почти все статьи, опубликованные в данном сборнике, не содержат контент-анализа. Написанные в основном журналистами, публицистами, литераторами, учителями, преподавателями вузов, сотрудниками НИЦ Гагаузии тексты докладов носят информативный характер и знакомят читателя с разнообразием СМИ в АТО Гагаузии, с историей некоторых газет и журналов, с биографическими данными журналистов, способствовавших расширению сферы гагаузского языка и его развитию.

¹² Душакова И. С. Культурная память в репрезентации городов Гагаузии в СМИ (на примере города Комрат и города Чадыр-Лунга). В: 655-летию молдавской государственности посвящается. Комрат, 2014, с. 144-145.

¹³ Там же, с. 146-147.

¹⁴ Пашалы П. М. Исследование этнической проблематики в СМИ Гагаузии. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 6-7.

Статья П. Чеботаря показывает развитие прессы в АТО Гагаузии в исторической ретроспективе, начиная с появления в 1907 г. (по инициативе протоиерея гагаузского происхождения, просветителя М. Чакира) религиозного листка «*Hakikatin sesi*», в котором печатались материалы религиозного содержания. Автор совершает краткий экскурс в историю каждого издания, отмечает, какой вклад оно вносило в развитие гагаузского языка, предоставляет информацию о главных редакторах, называет источники финансирования и причины, в связи с которыми то или иное издание прекратило свое существование. П. Чеботарь справедливо указывает на то, что на сегодняшний день в автономии нет газеты на гагаузском языке¹⁵.

Интересные сведения о гагаузыязычной газете «*Гагауз сеси*» и о ее редакторе П. Яланжи содержатся в статье М. Копушчу. Автор касается также тематики публикаций в газете, перечисляет статьи, в которых рассматривалась тема развития гагаузского языка¹⁶. История газеты «*Ana sözü*» представлена в тексте доклада О. Радовой¹⁷.

Две статьи (И. Банковой и М. Парфеновой) посвящены проблеме употребления лексики в различных видах СМИ. Так, И. Банкова, являясь одним из немногих специалистов-тюркологов по гагаузскому языку с ученой степенью доктора филологии, поднимает вопрос о формировании высокой информационно-языковой культуры в обществе, о развитии и сохранении национальных языковых традиций и культуры гагаузской речи¹⁸. Автор справедливо подчеркивает, что на СМИ лежит ответственная миссия создавать образцы устной речи и быть ее хранителями. И. Банкова указывает на многочисленные ошибки, допускаемые в телерадиовещании, среди которых неправильное ударение, грамматические ошибки, неверная словосочетаемость, снижение речевой нормы, незнание значений слов, погрешности в употреблении имени числительного, многословие, тавтология и т. п.

Исследователь приводит наиболее часто встречающиеся ошибки. Причиной подавляющего количества недочетов является то, что в настоящее время в гагаузском языке отсутствуют установившиеся литературные нормы и сформированные стилистические границы.

Краткий обзор печатной прессы АТО Гагаузия представлен в статье А. Бюк. Анализируя печатные СМИ, автор характеризует их тематическое разнообразие; указывает на то, каким образом то или иное издание участвует в процессе расширения сферы гагаузского языка; отмечает частотность выхода в свет¹⁹.

На основе контент-анализа написана статья Д. Никогло «Этнокультурная составляющая в газетах „Ленинское слово“ и „Комратские вести“ (к вопросу о контент-анализе русскоязычной прессы Гагаузии)»²⁰. Статья с таким же содержанием,

¹⁵ Çebotar P. A. Gagauz dilindä presanin retrospektivasi hem büünkü durumu. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 7-11.

¹⁶ Kopusçu M. I. Ana dilimiz «Gagauz sesi» gazetasinin sayfalarında. В: Современное состояние и перспективы Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 50-49.

¹⁷ Radova O. K. Moldovadaki etnosların davranışlarında hem gagauz dilinin gelişmesinde mass-media nin rolü (1986–2010-ci yıllar). В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 60-71.

¹⁸ Банкова И. Гагаузский язык в эфире: проблемы нормы и стиля. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 80-88.

¹⁹ Бюк А. Исторические предпосылки развития региональной прессы и общая характеристика печатных СМИ Гагаузии. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 110-111.

²⁰ Никогло Д. Е. Этнокультурная составляющая в газетах «Ленинское слово» и «Комратские вести» (к вопросу о контент-анализе русскоязычной прессы Гагаузии). В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 99-107.

но под другим названием была опубликована в сборнике «Молдовско-български връзки: история и култура» (2016)²¹.

Автор осуществляет контент-анализ этнической тематики, представленной в газетах «Ленинское слово» и «Комратские вести» за период с 1988 по 1994 г. Ключевыми темами при этом являются следующие: генезис гагаузов, происхождение этнонима «гагауз», страницы истории гагаузов, религия, гагаузский язык, известные гагаузы, традиции и обычаи, фольклор, элементы материальной культуры, символы, страницы истории Молдовы, отношения с Турцией и тюркским миром, материалы на болгарском языке, материалы на молдавском языке²². Для удобства восприятия материала составлена специальная таблица с количественными показателями²³.

Выводы исследования:

1. Количественный анализ газетной информации свидетельствует о поступательном повышении интереса к истории и культуре гагаузов прежде всего со стороны редколлегии газеты, ее корреспондентов, которые в свою очередь отражали на страницах издания надежды и чаяния интеллектуальной элиты в частности и гагаузской общественности в целом и сами являлись этническими мобилизаторами.

2. Материалы прессы позволяют считать, что в сознании политической и творческой элиты Гагаузии на первом месте среди этнических маркеров находится родной язык, на втором – осознание общности происхождения.

3. Гагаузской прессе исследуемого периода присуща высокая степень толерантности. Опубликованные статьи не содержат оскорбительных заявлений и негативных стереотипов относительно других этнических общностей Республики Молдова.

4. Информация как этнокультурного, так и этнополитического плана, посвященная гагаузам, их истории, культуре, современным социальным и политическим проблемам, не несет трагического оттенка, в статьях отсутствует комплекс «обиженного и несчастного» народа, что позволяет говорить о наличии у гагаузов положительной этнической идентичности²⁴.

Таким образом, наше исследование показало, что по данной теме имеется незначительное количество публикаций. На основе контент-анализа были написаны только работы М. Н. Губогло и Д. Никогло. В работах М. Н. Губогло, выполненных в этносоциологическом и этнополитологическом аспекте, базовыми методами являются анкетирование, анализ архивных и официальных документов, документов общественных организаций и движений. Контент-анализ прессы используется как дополнительный метод и источник. В статье Д. Никогло представлен контент-анализ комратских районных газет «Ленинское слово» и «Комратские вести» за период 1989–1994 гг. Количественные данные о тематике опубликованных материалов занесены в таблицу. Автор приходит к выводу о том, что наибольшее количество материалов за указанный период было посвящено гагаузскому языку и теме, связанной с происхождением гагаузов.

Другие статьи не содержат элементов контент-анализа, но в них имеется по-

²¹ Никогло Д. Отражение истории и культуры гагаузов Республики Молдова в прессе (на примере районных газет «Ленинское слово», «Комратские вести» за 1989–1994 гг.). В: Молдовско-български връзки: история и култура. Chișinău, 2016, с. 387-396.

²² Никогло Д. Е. Этнокультурная составляющая..., с. 100.

²³ Там же, с. 107.

²⁴ Там же, с. 106.

лезная информация о прессе, изданной в АТО Гагаузия, о редакторах – основателях газет на гагаузском и русском языках, о том, какие темы были освещены на страницах региональной прессы, и т. д.

ЛИТЕРАТУРА

Банкова И. Гагаузский язык в эфире: проблемы нормы и стиля. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 80-88.

Бюк А. Исторические предпосылки развития региональной прессы и общая характеристика печатных СМИ Гагаузии. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 108-129.

Губогло М. Н. Именем языка. М., 2006.

Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. М., 2004.

Душакова И. С. Культурная память в репрезентации городов Гагаузии в СМИ (на примере города Комрат и города Чадыр-Лунга). В: 655-летию молдавской государственности посвящается. Комрат, 2014, с. 142-148.

Малькова В., Тишков В. Этничность и толерантность в средствах массовой информации. М., 2002.

Никогло Д. Отражение истории и культуры гагаузов Республики Молдова в прессе (на примере районных газет «Ленинское слово», «Комратские вести» за 1989–1994 гг.). В: Молдовско-български връзки: история и култура. Chișinău, 2016, с. 387-396.

Никогло Д. Е. Этнокультурная составляющая в газетах «Ленинское слово» и «Комратские вести» (к вопросу о контент-анализе русскоязычной прессы Гагаузии). В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 99-107.

Пашалы П. М. Исследование этнической проблематики в СМИ Гагаузии. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 6-7.

Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015.

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005). Chișinău, 2007.

Çebotar P. A. Gagauz dilindä presanın retrospektivasi hem büünkü durumu. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 7-11.

Коруşçu М. І. Anadilimiz «Gagauzsesi» gazetasın insayfalarında. В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 50-60.

Radova O. K. Moldovadaki etnosların davranışlarında hem gagauz dilinin gelişmesindä mass-medianın rolü (1986–2010-ci yıllar)». В: Современное состояние и перспективы. Роль СМИ в развитии гагаузского языка. Комрат, 2015, с. 60-71.

К ВОПРОСУ ОБ ИЗДАНИЯХ И СТЕПЕНИ ИЗУЧЕННОСТИ СКАЗОЧНОГО ФОЛЬКЛОРА БОЛГАР МОЛДОВЫ И УКРАИНЫ

Надежда КАРА

Summary: The article deals with the degree of fairy-tale folklore study of the Bessarabian Bulgarians living in Moldova. The issue of the written fixation of folklore texts is being investigated. The characteristic and analysis of existing modern editions of fairy-tale folklore is provided. The classification of texts in terms of content and their quantitative ratio is presented. An insight into the history of the study of Bulgarian fairy-tale folklore is given; the degree of its study from the standpoint of modern methodological approaches is shown. The author of the article draws attention to the low degree of knowledge about the fairy-tale folklore of the Bulgarians of Moldova presented in the publications and emphasizes the relevance of ethnographic and ethnological approaches to its study. The given approach involves the study of fairy-tale folklore as texts that are a means of transmission and preservation of ethnic mentality in the culture of the people. It is noted that fairy tales represent various types of narrative that change the degree of prevalence at different historical times.

Keywords: fairy-tale folklore of the Bulgarians of Moldova, publications, types of fairy-tales, methodology for studying fairy-tales, ethnographic and ethnological study of fairy tales.

Фольклор болгар Бессарабии (Молдовы и Украины) многообразен в жанровом отношении в той же мере, как и фольклор болгар метрополии, поскольку имеет общие с ним корни. Бытование в среде болгар-переселенцев, оторванных от прародины на протяжении более чем 200 лет, определенным образом отразилось на унаследованных фольклорных текстах разных жанров и степени их сохранности, на текстах песен и сказок. Исследование фольклора болгар-переселенцев представляет интерес во многих отношениях. Прежде всего, необходимо определить степень сохранности фольклорных произведений разных жанров с точки зрения их состава и текста в отношении к фольклорным текстам, бытующим в Болгарии. Уже этот уровень исследования требует собирательской деятельности.

Значительную часть фольклорного творчества каждого народа представляют повествовательные жанры – сказки, былины, легенды и т. д. Как правило, основой нарративных фольклорных жанров являются сказки. Важность этой формы фольклорного творчества отмечается исследователями особо, поскольку сказка по своему происхождению связана с народной мифологией в значительно большей мере, чем песенный фольклор. В сказке отражены исторические основы мировоззрения народа, его мировосприятие, отчасти его история, особенности его культуры.

Вот как о значении сказки в культуре народа пишет выдающийся исследователь болгарского фольклора Михаил Арnaudов: «Подобно песне или пословице сказка – это плод очень древнего народного творчества, которое имеет свой определенный местный характер и свое трудное для определения происхождение. Долгое время недооцененная как предмет народоведческих и литературно-эстетических интересов, сказка постепенно отвоёвывала себе такое же внимание и заботу фольклористов, которыми были наделены песни и обычаи, религиозные верования и обрядовая старина. <...> Для генезиса древних мифов и для происхождения некоторых литературных тем, проникших <...> в книжную и устную традицию, исследование народных сказок представляет необыкновенный интерес <...>. И сама по себе, и в связи с народным творчеством в целом, и вместе со всеми другими, более низкого уровня свидетельствами об идейном и нравственном состоянии,

сказка поднимает ряд вопросов, решение которых образует одну из самых привлекательных задач для исследования национального и сравнительного фольклора»¹ (Пер. автора).

При том, что сказка как самостоятельный вид повествовательной формы фольклора стала исследоваться учеными разных стран еще в XIX в., долгое время не существовало критериев определения сказки как таковой. Это было связано с вопросом о происхождении сказки. В своем исследовании В. Я. Пропп² говорит о тесной связи сказки с обрядом и мифом и о том, что они являются досказочными образованиями.

В болгарской фольклористике³ исследование сказки как самостоятельного жанра проходит три этапа: 1) *возрожденческий период*, когда фольклор собирают и изучают в контексте народоведения как науки синтетического знания о формах народной жизни и народной психологии; 2) *период специализации и синтеза*, когда выявляются особенности и сущность словесного, музыкально-танцевального и пластического творчества; 3) *период методологических разработок* в фольклористических исследованиях⁴.

Со второй половины XX в. главной задачей болгарской фольклористики, как это отметил в своей программной статье «Новые задачи болгарской фольклористики» П. Динеков, является научная разработка проблем фольклора, решение насущных теоретических и методологических проблем исследования фольклора⁵.

Как пишет в своей обзорной статье З. М. Волоцкая⁶, «современный этап развития болгарской фольклористики характеризуется творческим освоением лучших достижений зарубежной фольклористики, активным внедрением исторических и структурных методов анализа фольклорных текстов: так, на методику исследования сказок большое влияние оказали идеи и концепции советского фольклориста В. Я. Проппа, его методика исследования сказок⁷. <...> Первое каталогизирование болгарских сказок было проведено М. Арнаудовым⁸. Большое значение для болгарской и мировой фольклористики имело многотомное издание фольклорных текстов⁹, в предисловии к 10-му тому которого П. Динеков подчеркивал важность изучения сказки «как особого вида народной прозы»¹⁰ среди прочих видов народной прозы (таких как предания, легенды, устные рассказы), анализа ее художественной специфики как особого жанра.

Одной из наиболее основательных работ, посвященных изучению сказки во второй половине XX в., можно считать монографию Л. Парпуловой¹¹, в которой содержится формальный анализ болгарской волшебной сказки. Работа является

¹ Арнаудов М. Народната приказка. В: Арнаудов М. Очерци по български фолклор. Т. 2. София, 1996, с. 6-7.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986.

³ Живков Тодор Ив. Етнокултурно единство и фолклор. София, 1987, с. 26.

⁴ Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. Т. 1. София, 1968, с. 136-400; Динеков П. Български фолклор. Т. 1. София, 1980, с. 79-168.

⁵ Динеков П. Българската фолклористика пред нови задачи. В: Български фолклор, 1975, кн. 1.

⁶ Волоцкая З. М. Новое в изучении болгарских сказок. В: Советская этнография, 1983, № 2, с. 145-148.

⁷ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946; его же. Морфология сказки. М.: Наука, 1969.

⁸ Арнаудов М. Българските народни приказки. Опит за класификация. В: Сборник за народни умотворения и народопис, XXI. София, 1905, с. 1-110.

⁹ Българско народно творчество (далее – БНТ). Т. 1–13. София, 1960–1965.

¹⁰ Динеков П. Битови приказки и анекдота. В: БНТ. Т. 10. София, 1963, с. 6.

¹¹ Парпулова Л. Български волшебни приказки (въведение в поетиката). София, 1978. 233 с.

крупным вкладом в развитие современного сказковедения. Эта монография представляется творческим развитием, применением к болгарскому материалу идей и концепций В. Я. Проппа, высказанных им в его классическом труде «Морфология сказки»¹².

Солидный уровень изученности болгарской сказки (издание текстов, классификация, описание, анализ на основании различных методологических подходов) позволяет использовать результаты этих исследований при изучении сказочного фольклора болгар-переселенцев Бессарабии (Украина и Молдова).

На основании долгих лет собирательства сказочных текстов и других форм фольклорного нарратива в среде бессарабских болгар, в конце XX – начале XXI в. было осуществлено два обширных издания сборников сказок болгар Украины и Молдовы, хотя и ранее публиковались отдельные материалы, относящиеся к данному виду фольклорных текстов.

Представим здесь эти два издания, поскольку они являются основой для дальнейших исследований повествовательных форм фольклора болгар Молдовы и Украины – сказок, притч, анекдотов и т. д.

1) Сборник сказок «Късметливата Неда. Български народни приказки от Бесарабия и Таврия». Съст.: Елза и Иван Стоянови. София, 1994. 127 с.

Сказки собраны в среде болгар-переселенцев в Бессарабии (сегодня Украина и Молдова) и в Таврии, где поселилась определенная часть болгар из Бессарабии в конце XIX в. Сказки болгар Бессарабии записаны учителем Цани Гинчевым (1835–1894), приехавшим из болгарского города Лясковец в бессарабское село Карагач (сегодня Татарбунарский район Одесской области, Украина) и вернувшимся сюда из Киева, где он слушал курс лекций по естественным наукам. Наряду со своей педагогической и просветительской деятельностью в Бессарабии Цани Гинчев собирал сказки и песни местных болгар. Часть собранного материала публиковалась в 1868 г. в издававшемся тогда в Болграде журнале «Общ труд».

Почти пятьдесят лет спустя, в начале XX в., в Софии и Петербурге были изданы два тома капитального труда «Болгарские колонии в России» – результат многолетних исследований быта, этнографии и языка болгар-переселенцев, осуществленных известным ученым Николаем Державиным. Второй том этого труда, под заглавием «Язык» (Петербург, 1915), завершается текстами, песнями и сказками болгар Бессарабии и Таврии (Приазовья)¹³.

В состав представляемого сборника «Късметливата Неда» вошло 28 сказок из упомянутых публикаций Цани Гинчева и Николая Державина, собранных ими в Бессарабии и Приазовье. Цани Гинчев редактировал сказки при подготовке их к изданию. Николай Державин представил в публикации собранный фольклорный материал в необработанном виде, сохранив все особенности устного исполнения – словоупотребление, грамматические особенности речи, произношение носителя соответствующего говора. Собранный исследователем диалектный материал начала XX века является большой научной ценностью.

При издании сборника «Късметливата Неда» составители подготовили его для современного читателя. Тексты записаны в современной орфографии на современном болгарском языке. В ряде случаев объяснены региональные слова. При всем том составители, по их словам, старались при осуществлении редакторской работы сохранить индивидуальность каждого из рассказчиков, придерживаясь

¹² Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969.

¹³ Стоянови Е. и И. Житейското евангелие на народ. В: Късметливата Неда. Български народни приказки от Бесарабия и Таврия. Съст.: Елза и Иван Стоянови. София, 1994, с. 118-119.

особенностей оригинала.

Весь корпус текстов составители представили в четырех тематических блоках, каждый из которых назван в соответствие с названием одной из входящих в этот блок сказок. В конце сборника дан словарь диалектных и имеющих региональное распространение слов болгарского языка. Лексемы сопровождаются пометами, указывающими на язык заимствования (русский, румынский, украинский) в контактной языковой зоне. Кроме того, каждое слово в словаре-приложении сопровождается толкованием, иногда пояснениями культурологического характера¹⁴.

В первый раздел сборника включены тексты, представляющие собой *пересказанные народом библейские легенды* о сотворении мира, о рождении Иисуса Христа, о чудесах Божиих, об ангелах и архангелах, о разных святых.

Во втором разделе сборника собраны *волшебные сказки*, которые, по словам составителей, старше, чем легенды. Считается, что в сказках в художественной форме отражены мифы и обряды, возникшие в дохристианскую эпоху.

В третьем разделе, по мнению составителей, имеются *сюжеты, проникшие в устное народное творчество таврийских (приазовских) болгар с востока*, сюжеты их встречаются в арабских сказках «1001 ночь». Скорее всего, это связано с тем, что среди переселенцев в Бессарабии имели хождение книги разного содержания, в том числе и сказки, благодаря тому, что была открыта Первая болгарская гимназия в городе Болград, а также благодаря существованию школ, обучению грамоте при церквях в селах и небольших городках. Когда в первые годы после Освобождения в Болгарии еще не работали издательства и системы по распространению книг, в Болграде и близлежащих селах было сделано более 2000 заявок на различные книги на болгарском языке, что свидетельствует о значительном присутствии книжной культуры в Бессарабии. Именно поэтому Цани Гинчев утверждает, что существовало большое книжное влияние на сказки бессарабских болгар¹⁵.

В четвертую, последнюю главу сборника включены сказки, которые по своему характеру представляют, скорее всего, *пересказ народных песен, басен и народных анекдотов*.

В своем послесловии составители дают небольшой комментарий к каждому разделу представленного фольклорно-сказочного материала. Рассматриваются темы, степень их распространенности в болгарском сказочном фольклоре, делается предположение об их происхождении, связи с мифами, христианскими легендами, с историческими сказаниями и т. д. В целом представленные фольклорные тексты в дальнейшем могут служить не только для удовлетворения интереса современных болгарских читателей, живущих в бывшей Бессарабии или в Болгарии. Они вполне могут стать объектом интереса исследователей – представителей различных научных направлений: фольклористов, этнологов, культурологов.

2) Сборник сказок «Кортенски фолклорни приказки, пословици и поговорки от България и Молдова. 190 години от преселването на кортенци в Бесарабия». Съст.: С. Новаков, Н. Гургуров. Тараклия, 2019. 305 с.

Второй представляемый нами сборник – это сказки, собранные в двух местах. Часть их была записана в Болгарии, в селе Кортен. Вторая часть собрана в Бессарабии, также в селе Кортен, исконное название которого болгары сохранили, переселившись сюда в XIX в. (сегодня это село находится на территории Молдовы). Часть сказок собрана в его дочерних селах.

¹⁴ Късметливата Неда. Български народни приказки..., с. 118-125.

¹⁵ Там же, с. 125.

Вводная часть к представляемому фольклорному материалу (расширенное введение и теоретический комментарий) написана двумя исследователями – доктором истории Савелием Новаковым (Республика Молдова) и доктором филологии Иваном Симеоновым (Республика Болгария)¹⁶. Как пишут Н. Новаков и И. Симеонов, «по своему содержанию настоящий сборник представляет собой уникальное издание, поскольку содержит фольклорные сказки, анекдоты, мемуарные тексты, а также пословицы, записанные в двух государствах – Республике Болгария и Республике Молдова. Прародина здесь представлена селом Кортен, Сливенской области, а родина болгар-переселенцев – селом Кортен, Тараклийского района; селами Стояновка и Викторовка, Кантемирского района, а также селом Московей, Кагульского района»¹⁷ (Перевод наш – Н. К.).

Общий объем фольклорных материалов, собранных в двух странах, – это 100 нарративных текстов (сказок, басен, анекдотов и т. д.), а также 184 пословицы (пословицы и поговорки). В перечне повествовательных текстов, к сожалению, меньше всего сказок. Хотя и другие повествовательные формы по содержанию и другим характеристикам интересны как для читателей, так и для исследователей.

Фольклорные тексты, записанные в Болгарии, составляющие первую часть сборника, частично собраны жителем болгарского села Кортен – Стояном Вандовым (1908–1984). Он не был филологом. Это записи собирателя-любителя, сделанные в середине и второй половине XX в.

Фольклорные тексты, записанные в Молдове, составляют вторую часть сборника. Тексты записывались в основном во второй половине XX в., разными собирателями, в селе Кортен и других болгарских селах Республики Молдова.

1) В селе Кортен собирателем Николаем Гургуровым записано 57 текстов.

Составители сборника распределили их, в соответствии с содержанием, следующим образом: пересказ народных песен представляют собой 4 текста; к анекдотам можно отнести 15 текстов; к новеллистическим (бытовым) сказкам относится 11 текстов; волшебных сказок – 8; житейских историй (*меморати*, предания) – 7; сказки о животных – 5; сказки о глупом змее – 3; притча – 1; легенды – 3.

2) Следующее собрание записано Александрой Ивановой Дан (Новаковой) в с. Стояновка, Кантемирского района Республики Молдова, дочернем селе Кортен, Тараклийского района. Этот раздел содержит всего 10 текстов: волшебных сказок – 4; о животных – 3 сказки; народный пересказ библейской притчи о блудном сыне – 1; новеллистическая сказка – 1; анекдот – 1.

3) Собрание сказок с. Викторовка, Кантемирского района Республики Молдова, также дочернего села Кортен. Собиратель не указан. Эта часть содержит 3 фольклорных повествования: новеллистическая сказка – 1, сказка о животных – 1; анекдот – 1.

4) В селе Московей, Кагульского района Республики Молдова Снежаной Кассир записаны 4 сказки: волшебных – 3, новеллистическая – 1.

Составители представляемого сборника, состоящего из двух разделов (сказки Болгарии и болгарские сказки в Молдове) при классификации всего публикуемого повествовательного материала рассматривают его как единое целое. Ими дается пояснение, что в тексте будут указаны сюжетные типы согласно каталогу болгар-

¹⁶ Кортенски фолклорни приказки, пословици и поговорки от България и Молдова. 190 години от преселването на кортенци в Бесарабия. Съст.: С. Новаков, Н. Гургуров. Тараклия, 2019, с. 4-52.

¹⁷ Там же, с. 4.

ских фольклорных сказок¹⁸, сюжетные варианты которых содержатся в сказках и анекдотах настоящего сборника. Сказочные типы в этом каталоге систематизированы в соответствии с каталогом Антти Аарне, дополненным Ститом Томпсоном¹⁹. Описание представленного материала и его классификацию составители предваряют теоретическим экскурсом, дающим представление об особенностях выделенных типов сказок и научных подходах к их изучению. Дана общая характеристика сказок о животных. Авторы касаются вопроса происхождения и особенностей так называемых анималистических сказок в мировом, славянском и болгарском фольклоре²⁰.

При описании особенностей *волшебной сказки*²¹ обращено внимание на присутствие магического элемента в сюжете, что объясняется связью с мифом. Составители делают важный, по их мнению, вывод о том, что отрыв фольклорной сказки от религии отделяет ее и от мифа и делает ее новым видом словесного искусства. О волшебной сказке (как и других ее разновидностях) писали болгарские исследователи П. Зарев, Св. Стойчева, Ив. Симеонов и др. Эти и другие авторы при исследовании и классификации болгарской сказки придерживаются подхода, основанного на теории В. Я. Проппа²².

В особую группу выделены так называемые *бытовые сказки*. В бытовых сказках, как пишут составители, осмысливается жизненный и духовный опыт болгарского народа, возвышенный до нравственно-эстетического идеала²³. К бытовым сказкам можно отнести и сказки с юмористической и сатирической направленностью, некоторые из них выглядят как анекдоты. К этому подвиду бытовых сказок можно отнести серию повествований о национальном сказочном герое Хитър Петър.

Следующая группа сказок в соответствии с принятой составителями классификацией – *новеллистические сказки*²⁴. Как пишут составители сборника, в болгарской фольклористической литературе вопрос о новеллистической сказке прояснен, хотя в определенный период взгляды у ряда исследователей достаточно разнились.

Самый новый вид классификации сказок дан исследователем Йорданкой Коцевой. В обобщающем академическом собрании болгарских фольклорных сказок принят компромиссный вариант классификации²⁵: *волшебные сказки, легендарные сказки, новеллистические сказки и сказки о глупом змее (черте, великане)*. Некоторые бытовые сказки, по классификации, принятой Й. Коцевой, подпадают под определение анекдоты. Таким же образом, в зависимости от особенностей сюжета, бытовая сказка иногда может быть отнесена к сказкам новеллистическим. Возможна и трансформация волшебной сказки в новеллистическую, где решающую роль в событиях играют не чудесные силы, а собственный ум, хитрость и

¹⁸ Даскалова Л., Добрева Д., Коцева Й. и Мицева Е. Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.

¹⁹ Указатель международных европейских сказочных сюжетов: Antti Aarne. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. The Finnish Academy of Science and Letters. Helsinki, 1961.

²⁰ Новаков С., Симеонов И. Духовно богатство на българите от две държави. В: Кортенски фолклорни приказки, пословици и поговорки от България и Молдова. Тараклия, 2019, с. 4.

²¹ Новаков С., Симеонов И. Духовно богатство на българите от две държави..., с. 5-9.

²² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986.

²³ Новаков С., Симеонов И. Духовно богатство на българите от две държави..., с. 9.

²⁴ Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. с. 47-49.

²⁵ Даскалова, Л., Добрева Д., Коцева Й. и Мицева Е. Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.

сила героя. В этом отношении «мудрость в новеллистических сказках и по содержанию, и по форме совпадает с пословицами и поговорками или они построены по аналогии с соответствующими паремиями»²⁶.

Как уже было отмечено выше, из группы бытовых и новеллистических сказок может выделиться повествовательная форма, обозначаемая как анекдот. *Анекдот* обычно представляет собой повествование об обманщиках, лицемерах и ленивцах, которым противопоставлены персонажи с острым умом, находчивые и веселые. Выразительность этих повествований увеличивается с введением в них пословиц и поговорок.

В теоретической части сборника составители знакомят нас с классификациями фольклорного нарратива, принятым различными исследователями (М. Арnaudов, П. Зарев, Св. Стойчева, Ив. Симеонов, Д. Добрева, Й. Коцева, Л. Парпулова и др.). Классификация составителей сборника представлена имплицитно и выявлена нами через пометы, сопровождающие каждую опубликованную сказку. Частично эта классификация дана в таблице²⁷.

Составители сборника аргументируют отнесенность каждой сказки к определенному типу через краткое изложение сюжета²⁸. Сказки, записанные в селах Молдовы, распределены по группам и представлены в таблице с указанием количественного соотношения: *анекдоты* (17); *новеллистические сказки* (15); *волшебные сказки* (14); *анималистические сказки* (9); *предания* (7); *легендарные сказки* (легенды) (3); *сказки о глупом змее* (3); *пересказ народных песен* (3); *притчи* (2); басни – не представлены. Если возвести эту классификацию к реальным пометам, то получается, что бытовые сказки представлены *легендами*, *анекдотами* и *меморатами* (*преданиями*), хотя сама помета (бытовая сказка) отсутствует как представляющая отдельную группу. Кроме того, есть несколько текстов, которые обозначены как *пересказ народной песни*. Как показывает количественный анализ, в современной нарративной практике болгар Молдовы все большее место занимает *анекдот*, вышедший из состава *бытовой сказки*, отчасти совпадающий с ней по типу персонажей и событий.

В сборнике кроме вводной теоретической части даны и другие комментирующие тексты к сказкам болгар Молдовы: 1) Снежана Кассир. «Разказна традиция на българите от Молдова» – фрагмент из диссертационной работы, посвященной анализу сказок, записанных в с. Московей, Р. Молдова²⁹; 2) Васил Кондов. «190 години от началото на изселването на българите към пусто пладне – Бесарабия, Русия»³⁰.

Оба представленных сборника дают достаточно обширный материал для научных исследований фольклорного нарратива бессарабских болгар-переселенцев, в частности, сказок разного типа (в соответствии с приведенной классификацией).

На основании изученного материала можно заключить, что сказочный фольклор болгар Молдовы все еще остается неизученным во многих отношениях.

Прежде всего, сказки могут быть для нас интересны как источник информации этнографического и этнологического характера – как тексты, формирующие представление носителей данного фольклора об окружающем мире, об устройстве быта, о моральных ценностях, социальных правилах, что является основой этнической ментальности.

²⁶ Мелетинский Е. М. Миф и сказка. В: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 142.

²⁷ Новаков С., Симеонов И. Духовно богатство на българите от две държави..., с. 47.

²⁸ Кортенски фолклорни приказки, пословици и поговорки от България и Молдова..., с. 86-122.

²⁹ Там же, с. 123-130.

³⁰ Там же, с. 290-297.

ЛИТЕРАТУРА

- Арnaudов М. Българските народни приказки. Опит за класификация. В: Сборник за народни умотворения и народопис, XXI. София, 1905.
- Арnaudов М. Очерци по българския фолклор. Т. I. София, 1968, с. 136-400.
- Арnaudов М. Народната приказка. В: Арnaudов М. Очерци по български фолклор. Т. 2. София, 1996, с. 6-7.
- Българско народно творчество (далее – БНТ). Т. 1–13. София, 1960–1965.
- Волоцкая З. М. Новое в изучении болгарских сказок. В: Советская этнография, 1983, № 2, с. 145-148.
- Даскалова Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
- Динев П. Битови приказки и анекдоти. В: БНТю Т. 10, 1963, с. 6.
- Динев П. Българската фолклористика пред нови задачи. В: Български фолклор, 1975, кн. 1.
- Динев П. Български фолклор. Т. I. София, 1980. 587 с.
- Живков Тодор Ив. Етнокултурно единство и фолклор. София, 1987. 201 с.
- Кортенски фолклорни приказки, пословици и поговорки от България и Молдова. 190 години от преселването на кортенси в Бесарабия. Тараклия, 2019. 305 с.
- Късметливата Неда. Български народни приказки от Бесарабия и Таврия. Съст.: Елза и Иван Стоянови. София, 1994. 127 с.
- Мелетинский Е. М. Миф и сказка. В: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 139-148.
- Парпулова Л. Български вълшебни приказки (въведение в поетиката). София. 1978. 233 с.
- Пропп В. Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 152 с.
- Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. 325 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986. 365 с.
- Стоянови Е. и И. Житейското евангелие на народа. В: Късметливата Неда. Български народни приказки от Бесарабия и Таврия. София, 1994, с. 118-119.
- Указатель международных европейских сказочных сюжетов: Antti Aarne. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. The Finnish Academy of Science and Letters. Helsinki, 1961.

ТРАДИЦИИ ВОСПИТАНИЯ У ЕВРЕЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Жозефина КУШНИР

Summary: Consideration of the theoretical background of examining such a topic as traditions (fundamental principles) of upbringing among Jews of the Republic of Moldova is presented in three essential aspects. Firstly, we have comprehended the five principles of Jewish upbringing identified by G. Kahn, a famous modern Swiss educationalist and psychologist. Secondly, we have considered very significant materials which are not directly touched upon in the works by G. Kahn, applying special tools. The materials we refer to is the biblical Decalogue. The tools we have mentioned are the components of our previous research, including the concept of humanization of myth, the constants of Jewish folklore identified by us, etc. Considering the Decalogue in the context of the work implemented by the mythological consciousness of the people guided by Moses, we have identified eight fundamental principles of Jewish upbringing. Thirdly, the content of a number of principles revealed by us has been partially verified for authenticity exactly with respect to Moldavian Jews – by finding a correlation with the ideas by M. Gershenzon, a native of Chisinau, a prominent figure of the Silver Age.

Keywords: principles of Jewish upbringing, Moldavian Jews, the Ten Commandments, mythological consciousness, concept of humanization of myth.

Теоретические предпосылки исследования такого объекта, как традиции (базовые принципы) воспитания у евреев Республики Молдова, можно рассматривать в соответствии с проблематикой: а) относящейся к воспитанию как таковому; б) связанной с базовыми принципами воспитания у евреев, молдавских в частности.

Осмысление проблематики, связанной с воспитанием как таковым, мы полагаем, целесообразно осуществлять с учетом трех следующих факторов. Во-первых, воспитание человека есть дело абсолютной значимости, зачастую ощущаемой как «космическая» (интуитивно человек есть «микрокосм»). Во-вторых, оно во многом определяется деятельностью мифологического сознания воспитующих, сформированной их картиной мира (ее элементы можно выявлять в виде особых «герменевтических максим» по разрабатываемой нами методике, которая следует высказыванию Х. Ортеги-и-Гассета: «Важно, чтобы человек в каждом конкретном случае думал то, что он действительно думает»¹). В-третьих, воспитание человека во многом определяется концепциями человека как такового, которых придерживаются – осознанно и неосознанно – воспитывающие его люди.

Традиции (базовые принципы) воспитания – их своеобразие и эволюция – зависят от указанных факторов в их сочетании. Отметим: по *Cambridge Dictionary*, «воспитание есть то, как с вами обращаются и вас учат, когда вы молоды; особенно то, как это делают ваши родителями, особенно в связи с тем, как это влияет на ваше поведение и принятие моральных решений»².

А осмысление проблематики, связанной с базовыми принципами воспитания у евреев, в том числе и молдавских, будет далее представлено в трех основных аспектах. Во-первых, будут рассмотрены пять принципов еврейского воспитания, которые выявил в своей монографии Жерар Кан, известный современный швейцарский педагог и психолог, а также методологические принципы, имплицитно им используемые. Во-вторых, будет исследован весьма значимый материал, который

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Издательство «Весь Мир», 1997, с. 313.

² Upbringing. B: Cambridge Dictionary. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/upbringing> (дата обращения – 04.02.2020). (Перевод наш).

в труде Ж. Кана непосредственно не рассматривался, – библейский Декалог, Десять заповедей из Пятикнижия Моисеева. Рассматривая его в аспекте работы, осуществляемой мифологическим сознанием тех людей, которых вел Моисей, мы выявили восемь базовых принципов воспитания у евреев. В-третьих, содержание этого ряда принципов будет отчасти проверено на аутентичность в отношении именно молдавских евреев – посредством соотнесения с идеями Михаила Гершензона, уроженца Кишинева, философа, видного деятеля эпохи Серебряного века.

Жерар Кан – в своей монографии «Педагогика Януша Корчака и еврейское воспитание» – так характеризует общую ситуацию в области соответствующих исследований: «Понятие *еврейское воспитание* описать довольно сложно – столь не похоже представления о нем в разных течениях внутри еврейства. Так, говоря лишь об основных различиях, следует отметить, что ортодоксальные евреи воспитывают детей иначе, чем либеральные, те, в свою очередь, выделяют в воспитании иные приоритеты, нежели ассимилированные евреи, а хасидское воспитание есть нечто совершенно иное, чем воспитание сионистское. Причем и в каждом из названных течений существуют внутренние различия. <...>, а работ о еврейском воспитании в ассимилированных семьях вообще нет»³.

В справедливости утверждений Ж. Кана можно убедиться, обратившись к разнообразным публикациям, так или иначе связанным с еврейским воспитанием⁴.

Тем более ценной представляется книга самого Жерара Кана: автор целенаправленно стремится выявить главные черты еврейского воспитания, которые, вопреки различиям, сохраняются во всех указанных случаях (глава «Что такое еврейское воспитание?»). Особое внимание автор уделяет «представлению о человеке, утвердившемся в иудейской традиции»⁵ (это корреспондирует с третьим из вышеуказанных факторов, определяющих, с нашей точки зрения, общую проблематику воспитания).

Подводя итоги, Ж. Кан перечисляет пять выявленных им принципов воспитания у евреев: «Назовем главные, на наш взгляд, принципы еврейского воспитания: уважение к человеку, преимущественная ориентация на поступок, важность учения, свобода интерпретации (изучаемых текстов – Ж. К.) и возможность раскаяния. Эти категории, отраженные в фундаментальных еврейских текстах, в той или иной степени представлены во всех идейных течениях еврейства. Однако значение отдельных категорий в разных направлениях – различно. Что касается ассимилированных евреев, то здесь изменилось содержание учения, но не его значение»⁶.

³ Кан Ж. Педагогика Януша Корчака и еврейское воспитание. М.: Рос. общ-во Януша Корчака, 2000. <http://www.jerusalem-korcak-home.com/kan/kan.html> (дата обращения – 04.02.2020).

⁴ См., напр.: Орловек Н. Мой сын – мой ученик. Мой ученик – мой сын. Основанное на Торе руководство для родителей и учителей. Иерусалим, 2001; Леви М. Эффективное еврейское воспитание. Jewish Heritage and Roots Library, 1998; Вагшал Ш. Еврейское воспитание. Иерусалим: Швут Ами, 1990; Spiro J. D. To learn and to teach: a Philosophy of Jewish Education. New York, 1983; Șafran A. Schița unei etici religioase iudaice. București: Hasefer, 1999; Costachie S. Evreii din România. Aspecte etnogeografice. București: TOPFORM, 2003; Menachem Hacohen. Cartea vieții omului. București: Hasefer, 2005; Ермак Ю. Этнопедагогические традиции женского еврейского воспитания в конце XIX – начале XX века. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Chișinău, 2018. Vol. XXIII, p. 83-91; Chazan B. The philosophy of informal Jewish education. 2003. <https://infed.org/mobi/the-philosophy-of-informal-jewish-education/> (дата обращения – 04.02.2020).

⁵ Кан Ж. Педагогика Януша Корчака и еврейское воспитание. М.: Рос. общ-во Януша Корчака, 2000. <http://www.jerusalem-korcak-home.com/kan/kan.html> (дата обращения – 04.02.2020).

⁶ Там же.

Не менее значимыми, чем эти итоги, нам представляются три методологических принципа, которыми, как мы выявили, Ж. Кан de-facto руководствуется в своем исследовании:

1) Автор идентифицирует в качестве «еврейских» те феномены, которые так или иначе отражены «в фундаментальных еврейских текстах»⁷ («еврейский образ человека», «основные черты еврейского мышления», «основы еврейского воспитания» и т. д.).

Итак, Ж. Кан вовсе не утверждает, что аналогичные феномены не наблюдаются у других этносов. Он лишь придерживается имплицитного постулата: то, что наблюдается у евреев, с учетом тех форм, в которых это наблюдается, можно назвать «еврейским».

2) Ж. Кан осуществляет указанную идентификацию, находясь в рамках общепринятого научного дискурса и привлекая специфически еврейскую терминологию по мере необходимости.

3) Ж. Кан, подчеркивая, что значение и воплощение выявленных им основ еврейского воспитания очень различны в разных идейных течениях еврейства, не прибегает при этом ни к позиции этического индифферентизма, ни к замалчиванию искаженных проявлений указанных основ. Он лишь поясняет, почему такие искажения могут представляться поработанному ими сознанию не в истинном своем виде, а в качестве чего-то «правильного» и даже неоспоримого.

Эти три методологических принципа, имплицитно используемые Ж. Каном и выявленные нами в его монографии, мы полагаем важной ее составляющей и применяем их.

Обратимся к ряду фактов из истории евреев и еврейской мысли, которые помогут нам выявить и осмыслить традиции еврейского воспитания. В результате появится возможность сравнить полученные результаты с выводами Ж. Кана. Различия предполагаются, поскольку мы используем дополнительный – по отношению к книге Ж. Кана – материал, как теоретический, так и фактологический. (В частности используются и компоненты наших предыдущих исследований: *концепция гуманизации мифа*, разработанная нами при разноаспектных исследованиях мифологического сознания; разработки в области еврейского фольклора, выявившие особые *бештовские константы*, и т. д.).

Это осмысление мы начнем с события, обусловившего само возникновение еврейского народа. С почти невероятной, но в своей основе подлинной⁸ истории о том, как около трех тысяч лет назад некое число беглых рабов фараона (по Библии, 600 мужчин, женщины и дети), люди самые обычные, внезапно приняли решение: 1) обожествить этику; 2) тем самым глубже постичь этику, тогда не имевшую еще и названия; 3) улучшить – посредством этих действий – свой контакт с интуитивно ощущаемой светлой сущностью бытия.

Именно в этом, полагаем, и заключалась суть принятия Десяти заповедей⁹ («этического Декалога», как принято его обозначать), – если ее рассматривать в аспекте работы, осуществляемой мифологическим сознанием людей, которых вел Моисей. Но поскольку исследование этой сути требует большого объема текста, то будет представлено в отдельной статье; здесь мы приводим лишь его резуль-

⁷ Там же.

⁸ См.: Beegle D. M. Moses: Hebrew prophet. В: Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Moses-Hebrew-prophet/Moses-the-man> (дата обращения – 04.02.2020).

⁹ Десять заповедей. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/commandments-and-precepts/11412/> (дата обращения – 04.02.2020).

таты.

В Декалоге дана следующая картина мира:

1. Этика идентифицирована как Бог.
2. Сообщается: Универсум создан этикой и ничем иным.
3. Сообщается: человек тоже создан этикой, и вдобавок – по ее образу и подобию; поэтому человек, являясь истинным, склонен ее «любить», а именно стремиться служить жизни и отменять смерть (это и есть предписания этики, как по древнейшей дихотомии *тотем/не-тотем*¹⁰, так и по разработкам А. Швейцера¹¹).
4. Сообщается: кто осмелится позволить себе указанное, получит мощную поддержку («милость»), с тенденцией ее распространения даже на тысячу «родов» (поколений его потомков); а кто опустится до противоположного, тот совершит грех, чреватый бедой и для него, и для трех поколений его потомков.

О значимости Декалога для еврейской мысли свидетельствуют издревле присущее ей представление, «что Десять заповедей обладают всеобъемлющим значением, выходящим за пределы их буквального смысла», а также следующие факты: «Мысль о том, что они являются основой для всех 613 мицвот, впервые, по-видимому, изложил Филон Александрийский <...> в теолого-философском труде „О Декалоге“. <...> Во 2 в. н. э. эту же мысль метафорически сформулировал танна рабби Ханания <...>: „Все тонкости и детали Торы были начертаны [на скрижалях завета] между заповедями“ <...>. В 10 в. Са'адия Гаон написал пюит для литургии <...>, в котором сводит все 613 мицвот к Десяти заповедям»¹².

О том, как именно истолковывали слушатели Моисея цели Бога, побудившие Его заключить этот союз, и в чем видели соответствующие средства, косвенно свидетельствует развитие религиозной мысли еврейскими пророками: «Пророки (главным образом поздние) придавали нравственным нормам неизмеримо большее значение, чем требованиям ритуала (см. Ис. 1:12, 15-17). Согласно этой концепции, соблюдение нравственного кодекса должно привести не только к избавлению Израиля, но и к спасению всего человечества (Ис. 2:3-4) и преобразению мира (Ис. 66:22)»¹³.

Иначе говоря, идентификация Бога как этики осуществлялась древней еврейской мифологической мыслью вполне последовательно: Бог спасал человечество и мир, а человек Ему в этом помогал – причем помощью были именно этические поступки.

Исходя из указанной трактовки наитий Декалога (то есть концепций человека и Универсума, формируемых Декалогом), мы полагаем: те принципы воспитания, которые, определяясь этими наитиями, развиваются мифологическим сознанием евреев, можно сформулировать следующим образом.

1. Повышенное внимание к этической проблематике.
2. Устремленность к развитию, углублению, осмыслению контакта со светлой сущностью бытия.

¹⁰ Подробнее см.: Кушнир Ж. Феномен гуманизации мифа в интеллектуальной прозе XX века. Chișinău: Pontos, 2017, с. 23-26, 45-51.

¹¹ По А. Швейцеру, «основной этический принцип» таков: «добро есть сохранение, помощь и поддержание жизни, а уничтожать жизнь, вредить или препятствовать ей есть зло»; этика соответственно есть «благоговение перед жизнью». См.: Schweitzer A. The Spiritual Life: Selected Writings of Albert Schweitzer. Hopewell, NJ: The Ecco Press, 1947, p. 262.

¹² Десять заповедей. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/commandments-and-precepts/11412/> (дата обращения – 04.02.2020).

¹³ Завет. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/general-information/11577/> (дата обращения – 04.02.2020).

3. Устремленность к развитию и использованию интеллекта.

4. Устремленность к тому, чтобы учиться, а также и учить тому, что удалось узнать.

5. Гуманизм, в частности понимаемый как дальнейшее осмысление концепции человека в качестве существа абсолютной значимости, сакрального, единственного бесконечности; она ощущается как истинная сущность бытия – светлая, творящая все хорошее, равнозначная бесконечности любви.

6. Предписание к совершению поступков (на физическом и на метафизическом уровне), устремленных к этизирующей гармонизации Универсума.

7. Ощущение полной свободы (предписано именно то, чего, по сути, хочешь сам, и фактически обещана абсолютная поддержка со стороны бесконечной силы), в том числе свободы мысли.

8. Зачастую неосознаваемая чуткость к поощрительному, метафизически ощущаемому отклику Бога (этики) на индивидуальный выбор конкретного человека. Человек начинает ощущать: мощную поддержку Бога на избранном этическом пути; избранность для своего уникального этического пути; и даже то, что эта поддержка распространяется на его потомков и единомышленников.

Как можно убедиться, указанный перечень включает в себя – в весьма расширенном варианте – все то, что выявлено Жераром Каном в качестве принципов еврейского воспитания, кроме возможности раскаяния (она не акцентирована в Декалоге).

Обратимся теперь – на примерах дальнейшего развития еврейской мысли, рассматриваемой в аспектах воспитания, – к воплощениям и эволюции указанных наитий Декалога.

Так, «положение Десяти заповедей, что дети несут наказание за грехи родителей „до третьего и четвертого рода” (Исх. 20:5; Втор. 5:9), уже в других разделах Библии трактуется как относящееся лишь к тем, которые упорствуют в дурных делах своих родителей, в то время как живущие по законам Торы не отвечают за грехи отцов (ср. Втор. 24:16; Иер. 31:29–30; Исх. 18)»¹⁴. Соответствуют вышеуказанной трактовке и следующие предписания еврейской мысли в отношении детей: «Законоучители Талмуда учили, что „человеку следует тратить меньше своих возможностей на еду, по своим возможностям на одежду и сверх своих возможностей на почитание жены и детей, потому что они зависят от него” (Хул. 84б)»¹⁵; «Библия видит в детях благословение Божье (Быт. 22:17; 32:13)»¹⁶; «О том, какое значение придавали в то время образованию, свидетельствует талмудическое изречение: „Мир существует лишь благодаря дыханию детей, изучающих Тору” (Шаб. 119б)»¹⁷; «Законоучители считали, что изучение Торы должно вести к нравственному совершенствованию (Авот 6:1, 5)»¹⁸.

Подтверждает указанную трактовку и возникшее у евреев понятие, обозначаемое словом «мицва»: «**МИЦВОТ** (מצוות, ед. число מצוה, мицва, буквально: `повеление`, `приказание`), предписания и запреты еврейской религии. В обычном

¹⁴ Родители и дети. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/family-life-cycle/13548/> (дата обращения – 04.02.2020).

¹⁵ Семья. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/family-life-cycle/13757/> (дата обращения – 04.02.2020).

¹⁶ Родители и дети. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/family-life-cycle/13548/> (дата обращения – 04.02.2020).

¹⁷ Образование еврейское. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/traditional-education/13027/> (дата обращения – 04.02.2020).

¹⁸ Педагогика. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/traditional-education/13169/> (дата обращения – 04.02.2020).

словоупотреблении *мицва* — всякое доброе дело. Уже в Талмуде это слово употреблялось для обозначения похвального поступка, хотя бы и не предписанного законом (Хул. 106а; ср. Гит. 15а)»¹⁹.

Более того: «Поступок, противоположный *мицве*, называется *авера* (‘проступок’, ‘прегрешение’); если *авера* совершается ради исполнения *мицвы*, все действие рассматривается как *авера*. Цель, согласно еврейскому религиозному законодательству, не оправдывает средств. <...> законоучители считали необходимым <...> обусловить <...> смертную казнь по приговору суда столь жесткими ограничениями, чтобы <...> выполнение становилось фактически невозможным»; а «библейские пророки видели в велениях совести Божественные заповеди, не менее важные, чем те, что даны Израилю на горе Синай»²⁰.

Еврейская религиозная мысль имплицитно развивала, выявляла указанные наития Декалога и в XX в. Продемонстрируем это на примере идей глубинной теологии Абрама Хешеля, одного из ведущих еврейских теологов и философов XX столетия. По А. Хешелю, каждый человек призван «быть гордым и счастливым, <...> ему предназначено решать бесконечные задачи. Каждый ребенок – царь; каждый человек должен чувствовать, будто мир создан ради него». Иначе говоря, «Каждый человек во все времена участвует в разрушении или в спасении мира. Мессия находится в нас. Поэтому каждый ребенок чрезвычайно важен». А значит: «То, чему мы должны постоянно учиться, это умение хоть немного подняться над самим собой, ради собственной души мочь быть немного святым». Хешель поясняет: «Для библейского мышления человек – это не только тварь, которая постоянно ищет себя, но и тот, которого постоянно ищет Господь. Человек – это тварь, которая постоянно находится в поисках смысла, ибо смысл ищет его, ибо существует настойчивый вопрос Господа: „Где ты?“». При этом: «<...> воспитывать значит использовать внутренние потребности ребенка, отвечать его внутренним целям. Мы не можем приносить в жертву человека, приносить на алтарь группы отдельного ребенка»²¹.

Темой, заслуживающей особого исследования, нам представляется соотнесение выявленных нами восьми принципов воспитания и разработок таких выдающихся философов, как Мартин Бубер и Франц Розенцвейг. Здесь напомним лишь следующее.

По Ф. Розенцвейгу: «Отношение между Богом и миром – это творение. Оно обновляется ежедневно. <...> Отношение между Богом и человеком – это открытие, личное отношение любви. Божественная любовь пробуждает ответную любовь в человеке, которая находит выражение и в отношении человека к ближнему. Откровение – <...> непрерывное вступление Бога в отношения с человеком. Отвечая на призыв, человек вступает в диалог с Богом. Так он обретает самого себя и определяет свое отношение к миру, ведущее к изменению мира человеком в соответствии с волей Бога. <...> Спасение мира – цель человека»²². По М. Буберу, Бог есть «вечное Ты», а отношения между человеком и Богом суть отношения

¹⁹ Мицвот. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/judaism/commandments-and-precepts/12794/> (дата обращения – 04.02.2020).

²⁰ Там же.

²¹ Heschel A. J. Wer ist der Mensch? Über das Wesen und die Sinngebung des Menschseins. Neukirchen-Vluyn, 1985. Цит. по: Кан Ж. Педагогика Януша Корчака и еврейское воспитание. М.: Рос. общ-во Януша Корчака, 2000. <http://www.jerusalem-korczak-home.com/kan/kan.html> (дата обращения – 04.02.2020).

²² Розенцвейг Ф. В: ЭЕЭ. <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/new-age/13565/> (дата обращения – 04.02.2020).

«Я–Ты»; «Встреча с Богом дается человеку не ради того, чтобы он был занят только Богом, но ради того, чтобы он подтвердил смысл в мире. Всякое Откровение есть призвание и послание»²³.

О том, что указанные наития Декалога прорабатывались и народным еврейским мифологическим сознанием, убедительно свидетельствует описанное далее содержание особых гармонизирующих констант-концептов, которые мы выявили при исследованиях хасидского фольклора. Мы называли их «бештовскими константами» – по имени Исраэля Баал-Шем-Това (или Бешта), «доброго чудотворца» и религиозного мыслителя, чья личность определила собой специфику хасидских историй и ее влияние на философию XX в. (через М. Бубера и М. Бахтина). «Бештовские константы таковы: *сакральный гуманизм, метафизика поступка, Диалог-Встреча, симха* („радость“). *Сакральный гуманизм* постулирует сакральность индивидуального начала: Бог и человек – единосущностное целое, и эта общая сущность есть любовь-радость. *Метафизика поступка* описывается максимами „Все не напрасно“ и „Спаси все“, причем постулирует: напрасных усилий не бывает; самое небольшое, тонкое движение человека к свету является решающим, изменяя мир к лучшему. *Диалог-Встреча* описывается максимами „Все не случайно“ и „Все живое“. Константа *симха* описывает радость приникновения к истинной сущности мира и постулирует: все сущее в мире – Бог, а Бог – это любовь и радость; зло не имеет сущности и настоящей власти над людьми, оно иллюзорно; Рай существует здесь и сейчас; долг человека – сделать это явным, приложив усилия, на духовном уровне в том числе; эффективны чувство радости и смех»²⁴.

Далее на примере ряда идей М. Гершензона мы продемонстрируем: концепция человека и Универсума, которая, как нами выявлено, представлена в Декалоге и порождает указанные принципы воспитания, присуща и мифологическому сознанию молдавских евреев.

Одна из наиболее обобщающих идей Михаила Гершензона – о «Гольфстремах духа» – получила немалую известность в пространстве научной мысли Республики Молдова благодаря трудам Риты Яковлевны Клейман, выдающегося исследователя²⁵.

Фактически М. Гершензон создал концепт «Гольфстремы духа», который эксплицитно содержит информацию: 1) о «вечных течениях», зародившихся «в неисследимой глубине духа», которые «проходят чрез душу» каждого человека и равнозначны «истине», живущей в каждом из нас, а также «несознаваемой основе нашего самосознания»; 2) о бессмертии души (личности); 3) о возможности найти самого себя, исследуя некий из таких «Гольфстремов»; 4) о небезуспешных и устойчивых интенциях «пращуров» к познанию истины²⁶.

Эти четыре тезиса М. Гершензона сущностно коррелируют со всем комплексом указанных принципов воспитания, а наиболее явно – с такими, как: гуманизм (концепция человека как существа абсолютной значимости, единосущностного бесконечности); устремленность к углублению, осмыслению контакта со светлой сущностью бытия; устремленность к тому, чтобы учиться. М. Гершензон исходил

²³ Бубер М. Я и Ты. В: Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995, с. 15-92, 81-82.

²⁴ Кушнир Ж. Гармонизирующие константы хасидского фольклора, или «бештовские константы», в контексте концепта Achsenzeit. В: Patrimoniul etnologic: concepte, tendințe și abordări. Chișinău, 2017, p. 70-71.

²⁵ Р. Я. Клейман очень многое сделала для «возвращения» Гершензона, в том числе как глубокий исследователь его творческого метода, составитель сборника его избранных работ и т. д.

²⁶ Гершензон М. О. Гольфстрем. М.: Издательство «Шиповник», 1922, с. 6, 154.

из следующей космогонии, полагая, что именно такова базовая идея «библейской религии»: «Бог-мир изначально создал человека по своему образу и подобию для того, чтобы в конце времен человек преобразил его в новый, лучший мир, – окончательно создал Бога»²⁷. Эта идея о гармонизирующей предназначенности человека вербализована в «Ключе веры» и следующим образом: «<...> водворить в нем (в мире – Ж. К.) гармонию предназначен им из числа его созданий человек, для чего мир и снабдил человека соответственным механизмом духа»²⁸. Гершензонская трактовка библейской религии сущностно коррелирует с наитиями Декалога.

О том, что подобная корреляция характерна для многих произведений этого философа, косвенно свидетельствует вывод Р. Клейман: «творческой константой» в трудах М. Гершензона является «поразительно острое чувство личной сопричастности автора к мировой цивилизации, чувство индивидуальной ответственности за судьбы культуры»²⁹.

Итак, осмысление самых разнообразных источников информации – от древнейших нарративов до современных исследований, а также от еврейского фольклора до произведений утонченной философской мысли – приводит к следующему выводу: базовые принципы воспитания у евреев, в том числе евреев Республики Молдова, можно рассматривать как своеобразное воплощение тех имплицитных интенций, которые мифологическое сознание обрело благодаря древнему событию Декалога.

ЛИТЕРАТУРА

Бубер М. Я и Ты. В: Мартин Бубер. Два образа веры, перевод В. В. Рынкевича, вступительная статья Г. С. Померанца, М.: Республика, 1995, с. 15-92.

Вагшал Ш. Еврейское воспитание, перевод С. Скаковской. Иерусалим: Швут Ами, 1990.

Гершензон М. О. Гольфстрем. М.: Издательство «Шиповник», 1922.

Гершензон М. О. Очерки прошлого. Избранное. Кишинев: Ruxanda, 2003.

Ермак Ю. Этнопедагогические традиции женского еврейского воспитания в конце XIX – начале XX века. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXIII. Chișinău, 2018, p. 83-91.

Кан Ж. Педагогика Януша Корчака и еврейское воспитание, перевод с немецкого под редакцией О. Медведевой. М.: Рос. общ-во Януша Корчака, 2000. <http://www.jerusalem-korczak-home.com/kan/kan.html> (дата обращения – 04.02.2020).

Клейман Р. Я. Возвращение Гершензона. (Критико-биографический очерк). В: М. О. Гершензон. Очерки прошлого. Избранное. Кишинев: Ruxanda, 2003, с. 406-448.

Кушнir Ж. Гармонизирующие константы хасидского фольклора, или «бештовские константы», в контексте концепта Achsenzeit. В: Patrimoniul etnologic: concepte, tendințe și abordări, conferința științifică internațională: Programul și rezumatele comunicărilor, 23–24 mai 2017. Chișinău, p. 70-71.

Кушнir Ж. Феномен гуманизации мифа в интеллектуальной прозе XX века. Chișinău: Pontos, 2017.

Леви М. Эффективное еврейское воспитание. Пер. Г. Спинадель. Jewish Heritage and Roots Library, 1998.

²⁷ Гершензон М. О. Очерки прошлого. Избранное. Кишинев: Ruxanda, 2003, с. 299.

²⁸ Там же, с. 298-299.

²⁹ Клейман Р. Я. Возвращение Гершензона. В: Гершензон М. О. Очерки прошлого. Избранное. Кишинев: Ruxanda, 2003, с. 439.

Орловек Н. Мой сын – мой ученик. Мой ученик – мой сын. Основанное на Торе руководство для родителей и учителей. Пер. Г. Спинадель. Иерусалим, 2001.

Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. Пер. с исп. Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. М.: Издательство «Весь Мир», 1997.

Электронная еврейская энциклопедия (ЭЕЭ). <https://eleven.co.il/> (дата обращения – 04.02.2020).

Beegle D. M. Moses: Hebrew prophet. În: Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Moses-Hebrew-prophet/Moses-the-man> (дата обращения – 04.02.2020).

Chazan B. The philosophy of informal Jewish education. 2003. <https://infed.org/mobi/the-philosophy-of-informal-jewish-education/> (дата обращения – 04.02.2020).

Costachie S. Evreii din România. Aspecte etnogeografice. București: TOPFORM, 2003.

Hacohen M. Cartea vieții omului. București: Hasefer, 2005.

Safran A. Schița unei etici religioase iudaice. București: Hasefer, 1999.

Schweitzer A. The Spiritual Life: Selected Writings of Albert Schweitzer. Hopewell, NJ: The Ecco Press, 1947.

Spiro J. D. To learn and to teach: a Philosophy of Jewish Education. New York: Philosophical Library, 1983.

Upbringing. În: Cambridge Dictionary. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/upbringing> (дата обращения – 04.02.2020).

CREDINCIOȘII DE RIT VECHI DIN REPUBLICA MOLDOVA DIN PERSPECTIVA ISTORICĂ ȘI ETNOLOGICĂ

Tatiana ZAICOVSCHI

Summary: This article presents the historical and ethnological aspects of studying topics related to the life of the Old Believer communities of the Republic of Moldova, which are analyzed in scientific publications of the last few decades. There has been an increase in interest in the study of this problem in recent times. The author reviews a number of articles, collections, monographs and the magazine "Lipovane". The necessity of extensive systematic studies of the ethnographic features of the Russian Old Believers of Moldova is emphasized. The author considers that the collection of field material is far from complete. These studies, in his opinion, should be carried out on the basis of extensive field studies covering all settlements with compact residence of this population group. A comparison should be made of the preservation of traditional Russian culture in the villages and cities in which Old Believers live.

Keywords: Russian Old Believers, Republic of Moldova, historical and ethnological aspects, traditional culture, systematic research, field investigations.

În ultimele decenii se poate observa un interes extrem de sporit pentru subiectele legate de istoria, concepțiile și tradițiile culturale ale credincioșilor de rit vechi. În mai multe țări se publică cărți, articole, monografii, materiale în formă electronică, sunt filmate filme documentare etc. Acest lucru nu surprinde, deoarece, potrivit profesorului Universității de Stat din Moscova I. V. Pozdeeva, „la începutul mileniului al treilea, așezarea credincioșilor de rit vechi ruși a devenit un fapt sau chiar un factor în viața a douăzeci de țări, patru continente ale lumii moderne”¹.

A crescut interesul pentru credincioșii de rit vechi și în Republica Moldova. Ei au apărut pe aceste meleaguri acum aproximativ trei sute de ani, după ce au migrat din Rusia, fugind de persecuțiile la care a fost supusă credința lor străveche. Aici au început să fie numiți lipoveni. Istoricul N. V. Abakumova-Zabunova a studiat mai multe versiuni ale etimologiei acestui nume și a prezentat propria versiune a etimologiei acestui nume de grup². În prezent, credincioșii de rit vechi trăiesc compact în astfel de sate ale republicii, precum Cunicea (raionul Florești), Pocrovca (raionul Dondușeni), Dobrogea Veche și Saharovca (raionul Sângerei), Egorovca și Hrubna Nouă (raionul Fălești) etc. Mulți credincioși de rit vechi trăiesc în orașele Chișinău, Cahul, Edineț, Orhei, Telenești, etc. Dar cultura populară rusă tradițională, folclorul, ca o reflectare a mentalității rusești, au fost păstrate și sunt întreținute cu atenție în primul rând în sate.

Cercetătorii notează (se referă la Rusia, dar cele spuse pot fi pe deplin atribuite Republicii Moldova) schimbări care au apărut în domeniul studierii tematicii legate de particularitățile istorice și etnologice ale credincioșilor de rit vechi: „Schimbarea vectorului dezvoltării statalității rusești în anii 90 ai secolului XX spre schimbări democratice a dus la deschiderea societății către acele mișcări religioase care până atunci nu fuseseră suficient studiate sau reflectarea lor era limitată de dogma ateismului științific. Multă vreme, credința de rit vechi a fost puțin studiată (menționăm că

¹ Citat din: Николаев Д., Донцов П. Мир старообрядчества Молдовы. Кишинев, 2015, с. 13.

² Абакумова-Забунова Н. О названии и самоназвании русских-старообрядцев Молдовы. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV, 2013, с. 86-95.

și până în prezent nu este suficient de studiată – T. Z.), fiind un fenomen neînțeles de publicul larg și știință³. Astfel, schimbările de atitudine față de problemele analizate sunt asociate în literatura de specialitate, în primul rând cu schimbarea regimului politic, cu deschiderea accesului la subiecte, într-o anumită măsură, închise anterior.

Cu câteva decenii în urmă, situația era diferită. Studiul credinței de rit vechi era foarte limitat. „În deceniile sovietice, organele de partid și de stat raportau în unison despre eradicarea credinței de rit vechi”⁴. Despre faptul că acest subiect este puțin studiat se afirmă în scrierile multor cercetători din Republica Moldova, de exemplu: „...Acest subiect (credința de rit vechi), de fapt, a fost închis mult timp, ca și cum nu ar exista <...>. Fie că ne place sau nu: credința de rit vechi este parte integrantă a <...> istoriei și culturii noastre, <...> care, rămâne în umbră în viața noastră modernă și își arată adesea chipul, dar își ascunde sufletul. O insulă misterioasă, pierdută în timp și spațiu...”⁵. O situație similară, într-o oarecare măsură, continuă să persiste în timpul nostru: „...În ciuda interesului crescând pentru credința de rit vechi, ea rămâne în continuare o insulă necunoscută, o «terra incognita» a culturii ruse”⁶.

Trebuie menționat că anumite studii au fost efectuate și mai devreme de perioada specificată. Însă grupul de populație studiat era desemnat nu ca credincioși de rit vechi, ci ca ruși, care trăiesc compact într-o serie de localități⁷. Adevărul fie spus, trebuie să recunoaștem că în anii 70–80 expediții ale studenților au mers aproape în fiecare an în satele rusești a credincioșilor de rit vechi pentru a colecta materiale de teren, pentru a fixa operele păstrate din folclorul rus. O colecție a fost întocmită de R. A. Bogomolnaya, lector la facultatea de filologie a Universității de Stat din Chișinău⁸. (În anii 90, au fost efectuate mai multe expediții similare, inițiatorul fiind profesorul de folclor rus al Universității de Stat din Moldova V. D. Chernelev, dar în curând acest lucru a devenit imposibil din cauza lipsei de resurse financiare.)

În anii 90 și în primele două decenii ale secolului XXI, au avut loc numeroase conferințe, vom menționa unele dintre ele ale căror nume descriu problemele acestor forumuri: „Credincioșii de rit vechi ai Moldovei: originile și prezentul” (Chișinău, 2003), a 2-a conferință internațională științifico-practică „Credincioșii ruși de rit vechi. Tradiții spirituale și culturale” (Chișinău, 2010). A doua Conferință științifico-practică internațională „Credincioșii de rit vechi ai Moldovei: experiența trecutului, provocările prezentului” (Chișinău, 2012), „Credința Ortodoxă Rusă de Rit Vechi: istorie, cultură, tradiții”, Conferința a X științifică internațională (Pocrovca – Dobrogea Veche, 2013) și multe altele. Vom arăta mai detaliat pe baza uneia dintre ele (ultima dintre cele de mai sus), amplitudinea conferințelor și ce gamă vastă de direcții și aspecte a fost abordată. Conferința a X-a științifică internațională „Credința Ortodoxă Rusă de Rit Vechi: istorie, cultură, tradiții” a reunit 45 participanți din Republica Moldova,

³ Рыжонко Н. Ф. Старообрядчество Поморья и Северо-Востока России в конце XVII – начале XXI веков Москва, 2009. Дисс. ... канд. истор. наук. În: <https://guu.ru/files/referate/riginok.pdf> (vizitat 18.03.2020).

⁴ Таранец С. Старообрядчество в Российской Федерации конца XX – начала XXI в. În: Русская Православная Старообрядческая Церковь. http://rpsc.ru/publications/history/chislennost_staroobriadcev_xxi/ (vizitat 29.03.2020).

⁵ Радек Л. С. Окно в страну староверов. În: Старообрядцев Молдовы живое слово. Кишинев, 2003, с. 18.

⁶ Николаев Д., Донцов П. Мир старообрядчества Молдовы. Кишинев: Grafic-DesignSRL, 2015, с. 176-177.

⁷ Vezi de ex.: Чижикова Л. Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии. В: Советская этнография. М., 1973, № 3, с. 28-42.

⁸ Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1968. 184 с.

Bulgaria, Ucraina, Rusia, Letonia, România printre care: cercetători științifici, lectori universitari, profesori, folcloriști, muzicologi, muzeografi, restauratori, specialiști în studiul artelor, doctoranzi și masteranzi, reprezentanți ai clerului și credincioși din Eparhia Chișinăului a Bisericii de Rit Vechi, jurnaliști. Participanții la Conferință au reprezentat următoarele instituții/organizații: Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, Universitatea de Stat din Moscova „M. V. Lomonosov”, Universitatea de Stat Umanistă din Rusia (Moscova), Universitatea Națională din Odesa, Universitatea Prieteniei Popoarelor din Rusia (Moscova), Institutul de Folclor al Academiei de Științe din Bulgaria (Sofia), Secția Manuscrise a Bibliotecii Academiei de Științe din Rusia (S.-Petersburg), Institutul de Slavistică (Moscova), Institutul de Stat pentru Cercetare și Restaurare (Moscova), Muzeul de Stat de Istorie a Religiei (or. Sankt-Petersburg), Conservatorul de Stat din Moscova, Universitatea Umanistă Internațională (or. Odesa, Ucraina), Muzeul de Etnografie a Academiei de Științe din Bulgaria (Sofia), Universitatea Spiru Haret (București), Universitatea Slavonă din Chișinău, Universitatea Nouă din Moscova, Centrul de Istorie și Cultură a Staroverilor „F. P. Morozova” (or. Borovsk, Rusia), Universitatea Națională de Economie din Odesa (Ucraina), Institutul Staroverilor din Letonia (or. Riga), Universitatea Națională de Stat din Harkov, Eparhia Chișinăului a Bisericii Ortodoxe Ruse de Rit Vechi. Conferința a inclus următoarele direcții: istoria comunităților lipovenești din principatele române Valahia și Moldova, din Imperiul Rus și Imperiului Austro-Ungar; centrele tradiționale ale spiritualității și evlaviei staroverilor; relațiile spirituale ale lipovenilor din Sud-Estul Europei și Rusia; tradițiile etnoculturale ale lipovenilor; cultura materială și spirituală a lipovenilor în trecut și prezent; situația actuală a comunităților lipovenești din Moldova, România, Rusia, Ucraina, Bulgaria și Letonia⁹.

În această perioadă, s-au publicat sute de lucrări științifice și științifico-populare care acoperă subiecte legate de credința de rit vechi în Republica Moldova. Desigur, în acest scurt articol nu există nicio posibilitate de a lua în considerare, chiar și într-o imagine de ansamblu, toate acestea (autorul nu și-a propus o astfel de sarcină), vom menționa doar câteva, cu toate acestea, pentru a ghida cititorul, îl vom trimite către alte publicații: articole apărute cu o privire de ansamblu, destul de detaliată, a unor astfel de lucrări. Acestea includ, de exemplu, articolul lui A. A. Prigarin „Istoriografia actuală a credincioșilor vechi din Republica Moldova”¹⁰, care a evidențiat cele mai importante lucrări științifice care au fost publicate în republică în ultimele decenii și publicarea raportului „Credința de rit vechi vie în Moldova: cooperarea cu oamenii de știință” prezentat de P. A. Dontsov la cea de-a III-a conferință „Limba, cartea și cultura tradițională din Evul Mediu rusesc târziu în știință, cercetare în muzee și biblioteci” (Moscova, 2014)¹¹.

Probabil, în ultimii 30 de ani, au fost publicate atât de multe lucrări pe această problemă încât, aparent, se simte nevoia de a crea o culegere bibliografică separată.

Printre lucrările științifice din domeniul cercetării istorice, un loc special îl ocupă articolele istoricului N. V. Abakumova-Zabunova, care discută diverse aspecte

⁹ Informația e luată din Raportul de activitatea științifică al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM, 2014.

¹⁰ Пригарин А. А. Актуальная историография старообрядчества в Республике Молдова. În: Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Сб. мат-в научн. конф. посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских». Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. Кишинев, 23 марта 2016 г. Кишинев, 2017, с. 73-76.

¹¹ Донцов П., Николаев Д. Живое старообрядчество Молдовы: сотрудничество с учеными. În: https://ruvera.ru/articles/jivoe_staroobryadchestvo_moldovy_nauchnye_otkrytiya (vizitat 25.03.2020).

ale istoriei credinței de rit vechi din Republica Moldova¹². În plus, ea a publicat, în colaborare cu D. Lațîșev, o monografie despre satul de credincioși de rit vechi Pcrovca, raionul Dondușeni¹³.

În domeniul etnografiei / etnologiei, se disting lucrările unor cercetători precum V. P. Stepanov¹⁴, N. S. Dushakova¹⁵, A. A. Boluchenkova¹⁶ și alții. Din 2004 până în 2013, a fost publicată revista științifică „Lipovenii: Istoria și cultura credincioșilor de rit vechi ruși. A fost publicată în ani diferiți în Odessa–Ismail, Odessa, Odessa–Chișinău și avea o tematică foarte bogată. În paginile sale se poate găsi o serie de publicații ale unor cercetători din Moldova, precum N. V. Abakumova-Zabunova, A. A. Boluchenkova, N. S. Dushakova, A. A. Magola, N. D. Rusev și alții. Din păcate, după 2013, publicarea revistei a încetat. Rubricile sale conțineau materiale foarte interesante și diverse despre problematica credinței de rit vechi într-o serie de rubrici: „Istorie”, „Publicațiile surselor”, „Studii de artă”, „Etnografie”/„Cultură”, „Limbă”, etc. De remarcat: în cele zece numere publicate ale revistei, numărul de articole pe teme istorice (inclusiv publicarea surselor) și subiecte etnografice/etnologice, folosind calcule simple, aflăm că primele au fost 122, iar celelalte – 73. Un lucru similar se observă în ceea ce privește materialele culegerilor, rapoartelor la conferințe etc. Astfel, devine evident faptul că predomină, preponderent, subiectele istorice: credincioșii de rit vechi atrag cercetătorii mai mult ca exemplu de comunitate confesională, decât purtători ai culturii ruse tradiționale. Faptul dezvăluit poate fi corelat, în conformitate cu observațiile noastre, cu interesul pentru diverse probleme legate de credința de rit vechi, în general: istoria atrage mai mult cercetătorii.

Prin urmare, dacă studiul modern al istoriei credincioșilor de rit vechi poate fi considerat destul de reușit, studiul aspectelor etnografice/etnologice legate de viața, mentalitatea, tradițiile culturale ale acestora, în opinia noastră, nu este, din multe puncte de vedere, satisfăcător (vorbit despre Republica Moldova). Ne referim la

¹² Vezi de ex.: Абакумова-Забунова Н. В. Политика правительства и взаимоотношения бессарабских некрассовцев с местной гражданской и епархиальной властью в 20–40-е гг. XIX в. În: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. VII. Одесса–Измаил, 2010, с. 23-31; Ibidem. Затерянный во времени... Серковский старообрядческий монастырь (XVIII–XIX вв.). În: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. VII. Одесса–Измаил, 2011, с. 7-15; Ibidem. История кишиневского прихода. Современное старообрядчество Молдавии: книжность, традиции, хозяйство. Сборник научных статей и документов. Сост. Н. В. Литвина. М.: Археодоксия: НКТ, 2016, с. 7-37, §. а.

¹³ Абакумова-Забунова Н. В., Латышев Д. И. Старообрядческая Покровка. Кишинев, 2014. 140 с.

¹⁴ Vezi de ex.: Степанов В. П. Очерки похоронно-поминальных практик русского населения Республики Молдова. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIX. Chișinău, 2016, p. 22-32; Ibidem. Похоронно-поминальная память времени населения сел Пояна и Куница Республики Молдова (этнографические зарисовки обычаев и обрядов на основе полевых изысканий). În: Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Сб. мат-в научн. конф., посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских». Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. Кишинев, 23 марта 2016 г. Кишинев, 2017, с. 127-130, §. а.

¹⁵ Vezi de ex.: Душакова Н. С. Традиционное старообрядческое жилище Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья (XIX – начало XXI в.). Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2012; Ibidem. Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и Южной Украины: жилищная практика. В: Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова. Сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2011, с. 561-573; Ibidem. «Тоже старообрядцы, но другие», или Кто такие макогоне? În: Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Сб. мат-в научн. конф., посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских». Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. Кишинев, 23 марта 2016 г. Кишинев, 2017, с. 127-130, §. а.

¹⁶ Болученкова А. А. Особенности менталитета современных старообрядцев Республики Молдова. În: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. X. Одесса–Кишинев, 2013, с. 115-121; Ibidem. Старообрядка как особый тип христианской женщины. Idem. с. 163-167.

cercetarea științifică, care în acest domeniu ar trebui să se bazeze pe colectarea de materiale extinse de teren, prelucrarea și analiza acestora, folosind o varietate de metode și abordări tradiționale, dar și recente. Din păcate, există foarte puține astfel de lucrări. Aceasta este, de exemplu, o serie de lucrări ale unor autori deja menționați – V. P. Stepanov, N. S. Dushakova și alții, care folosesc chestionare speciale, metode de interviuri extinse etc.

Între timp, ni se pare că a sosit momentul studiilor etnografice / etnologice la scară mai largă, care ar fi efectuate nu într-unul sau două sate, ci într-un șir de localități. Astfel, ar fi posibilă utilizarea metodei comparative, care ne-ar permite să facem concluzii mai exacte asupra multor probleme, de exemplu, ritului nașterii, a nunții, riturilor funerare, reflectării mentalității ruse în folclor etc.¹⁷ În plus, analiza comparativă în acest sens poate fi făcută la nivelul *sat* – *oraș*. Folclorul ca produs al activităților etnice: simboluri și opoziții binare arhetipale.

Insuficiența studierii folclorului rus (ca produs al activității unei etnii) în Republica Moldova este susținută și de numărul mic de articole și publicații în acest domeniu. Între timp, un studiu asupra sferei conceptuale a folclorului, symbolismului său, opozițiilor binare arhetipale, reflectate în operele folcloristice contribuie la soluționarea multor probleme legate de mentalitatea etno-culturală rusă¹⁸. În plus, studiul folclorului conduce uneori la noi cercetări în domeniul tradițiilor populare. Așadar, studiind nu numai particularitățile textului în sine, ci și modalitatea în care cântecul „Săgeata” („Săgeata”) s-a păstrat în unele sate rusești din Moldova, de exemplu, în satul Egorovca a raionului Fălești, ne-a orientat spre concluziile despre prezența relictelor vechiului rit slav „Săgeata”¹⁹. A fost întreprinsă încercarea de a localiza cântecul „Săgeata” și relicele puțin cunoscute (la creștinii ortodocși de rit vechi în satele rusești din Republica Moldova) ale obiceiului respectiv, de a efectua analiza acestuia și de a trasa niște paralele cu alte regiuni. De asemenea a fost semnalat un șir de întrebări la care poate fi oferit răspuns în cadrul unei cercetări separate, mai ample, special dedicate cercetării acestui obicei străvechi. „Conducerea săgeții/sulei” („a duce săgeata”, „a fugări săgeata”, „a îngropa săgeata”) este o tradiție de primăvară-vară care „închide” primăvara și „deschide” vara și este legat de Ziua Sf. Gheorghe, Săptămâna Paștelui sau Înălțarea Domnului. Acest obicei includea îngroparea ritualică de către femei a săgeții/suliței (un soi de lance) în scopuri de protecție și fertilitate. Arealul de răspân-

¹⁷ Ca exemplu, un fapt care atestă indirect starea nesatisfăcătoare a studiului folclorului rus în Republica Moldova este că au fost publicate doar două colecții de cântece populare rusești din Moldova, iar una dintre ele a fost publicată în urmă cu mai bine de jumătate de secol și nu a mai fost republicată. A doua colecție, una mai nouă, include note. Vezi.: Богомољная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968. 184 с.; Савельева Н. М. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Вып. I. Песни и хороводы села Егоровка. Альманах Русская традиционная культура, № 6–8. М.: Родник, 1998. 60 с. Trebuie menționat că atunci când autorul acestui articol a colectat materiale folclorice ca parte a expedițiilor din 2011, 2012 și (individual) în 2014, a fost identificată o serie de melodii care nu au fost înregistrate în aceste colecții.

¹⁸ Vezi de ex.: Зайковская Т. (soaut. Друмя Л.) Анималистическая символика русского фольклора Республики Молдова. În: Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. № 5 (11), Кишинэу, 2015, с. 92-129; Zaicovschi T. Reflectarea fitosimbolisticii în conștiința folclorică a purtătorilor de folclor rus din Republica Moldova. În: Revista de Etnologie și Culturologie, 2016, nr. XIX, p. 10-15; Ibidem. Отражение архетипической бинарной оппозиции «правый – левый» в фольклорном сознании русских Молдовы. În: Славянские чтения. Вып. 7/13. Кишинев, 2016, p. 97-114. Ibidem. Imaginea lumii și lumea imaginilor: simbolica folclorului rus din Republica Moldova. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVIII. Chișinău, 2015, p. 14-20, ș. a.

¹⁹ Zaicovschi T. Relictele obiceiului „Săgeata” în satele rusești din Republica Moldova. În: Revista de Etnologie și Culturologie, 2016, nr. XXI, p. 29-34.

dire a „conducerii săgeții” este strict delimitat de regiunea Polesia de Est, însă de acolo elementele obiceiului au fost aduse în Moldova și de aceea sunt cunoscute și printre unele grupuri locale de emigranți ruși. Materialele ce țin de un șir de versiuni ale cântecului ritualic „Săgeata” puținele elemente (s-a păstrat doar cântecul în sine și modul de a cânta) ale obiceiului care acompaniază cântecul necesită o cercetare mai adâncă și trasarea paralelor în limitele arealului repertoriului muzical rus²⁰.

Astfel, este necesară o cercetare etnografică / etnologică sistemică, bazată pe metode moderne. Este necesar să trecem de la detalii la generalizări bazate pe materiale extinse de teren nu într-unul sau două, ci în mai multe (ideal ar fi, în toate) sate și orașe, în care locuiesc credincioșii de rit vechi. Este nevoie de sistematizarea lucrărilor în acest domeniu. Abia atunci va fi posibil să se creeze o imagine integrală a asemănărilor și diferențelor tradițiilor, a specificului culturii materiale și spirituale etc.

Unii cercetători subliniază complexitatea și neajunsurile studiului credincioșilor de rit vechi, dificultățile de a obține informații veridice pentru unele aspecte: „Cultura multiseculară, în ciuda realizărilor progresului științific și tehnologic, a epocii computerului și a internetului, rămâne ascunsă pentru o gamă largă de oameni. Credința de rit vechi <...> astăzi, ca și în secolele trecute, poate fi comparată cu un aisberg. Doar o mică parte din ea este vizibilă și accesibilă cercetării. În ciuda primei încercări de a explora credința de rit vechi în etapa actuală de dezvoltare <...>, în ciuda celor mai recente mijloace și metode tehnice de studiu, unele dintre problemele arzătoare ale credincioșilor de rit vechi ruși rămân în afara atenției cercetătorilor”²¹.

Dar, în ciuda tuturor dificultăților în calea cercetării, se pare că ar trebui să se țină seama de procesul activ care continuă acum în mainstream-ul studiilor multidimensionale ale acestei probleme, ca urmare a faptului că sunt clarificate tot mai multe întrebări din acest domeniu.

BIBLIOGRAFIE

Абакумова-Забунова Н. В. Затерянный во времени... Серковский старообрядческий монастырь (XVIII–XIX вв.). În: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. VII. Одесса–Измаил, 2011, с. 7-15. / Abakumova-Zabunova N. V. Zatoryannyj vo vremeni... Serkovskij staroobryadcheskij monastyr' (XVIII–XIX vv.). In: Lipovane: Istoriya i kul'tura russkih staroobryadcev. Vyp. VII. Odessa-Izmail, 2011, s. 7-15.

Абакумова-Забунова Н. В. История кишиневского прихода. În: Современное старообрядчество Молдавии: книжность, традиции, хозяйство. Сборник научных статей и документов. Сост. Н. В. Литвина. Москва: Археодоксия: НКТ, 2016. 304 с. / Abakumova-Zabunova N. V. Istoriya kishinevskogo prihoda. In: Sovremennoe staroobryadchestvo Moldavii: knizhnost', tradicii, hozyajstvo. Sbornik nauchnyh statej i dokumentov. Sost. N. V. Litvina. Moskva: Arheodoksiya: NKT, 2016. 304 s.

Абакумова-Забунова Н. О названии и самоназвании русских-старообрядцев Молдовы. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV. 2013, p. 86-95. /

²⁰ Vezi de asemenea: Савельева Н. М. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Вып. I. Песни и хоры села Егоровка. Альманах Русская традиционная культура, № 6–8. М.: Родник, 1998, с. 7-11.

²¹ Таранец С. Старообрядчество в Российской Федерации конца XX – начала XXI в. В: Русская Православная Старообрядческая Церковь. http://rpcs.ru/publications/history/chislennost_staroobriadcev_xx1/ (vizitat 29.03.2020).

- Abakumova-Zabunova N. O nazvanii i samonazvanii russkih-starobryadcev Moldovy. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV. 2013, p. 86-95.
- Абакумова-Забунова Н. В. Политика правительства и взаимоотношения бессарабских некрасовцев с местной гражданской и епархиальной властью в 20–40-е гг. XIX в. В: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. VII. Одесса–Измаил, 2010, с. 23-31. / Abakumova-Zabunova N. V. Politika pravitel'stva i vzaimootnosheniya bessarabskikh nekrasovcev s mestnoj grazhdanskoj i eparhial'noj vlast'yu v 20–40-e gg. XIX v. In: Lipovane: Istoriya i kul'tura russkih starobryadcev. Vyp. VII. Odessa–Izmail, 2010, s. 23-31.
- Абакумова-Забунова Н. В., Латышев Д. И. Старообрядческая Покровка. Кишинев, 2014. 140 с. / Abakumova-Zabunova N. V., Latyshev D. I. Starobryadcheskaya Pokrovka. Kishinev, 2014. 140 s.
- Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968. 184 с. / Bogomol'naya R. A. Russkaya narodnaya pesnya v Moldavii. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1968. 184 s.
- Болученкова А. А. Особенности менталитета современных старообрядцев Республики Молдова. В: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. X. Одесса–Кишинев, 2013, с. 115-121. / Boluchenkova A. A. Osobennosti mentaliteta sovremennykh starobryadcev Respubliki Moldova. În: Lipovane: Istoriya i kul'tura russkih starobryadcev. Vyp. X. Odessa–Kishinev, 2013, s. 115-121.
- Болученкова А. А. Старообрядка как особый тип христианской женщины. В: Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып. X. Одесса–Кишинев, 2013, с. 163-167. / Boluchenkova A. A. Starobryadka kak osobyj tip hristianskoj zhenshchiny. In: Lipovane: Istoriya i kul'tura russkih starobryadcev. Vyp. X. Odessa–Kishinev, 2013, s. 163-167.
- Донцов П., Николаев Д. Живое старообрядчество Молдовы: сотрудничество с учеными. În: https://ruvera.ru/articles/jivoe_starobryadchestvo_moldovy_nauchnye_otkrytiya (vizitat 25.03.2020). / Doncov P., Nikolaev D. Zhivoe starobryadchestvo Moldovy: sotrudnichestvo s uchenymi. In: https://ruvera.ru/articles/jivoe_starobryadchestvo_moldovy_nauchnye_otkrytiya (vizitat 25.03.2020).
- Душаклова Н. С. Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и Южной Украины: жилищная практика. În: Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова. Сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. Москва: Наука, 2011, с. 561-573. / Dushakova N. S. Osobennosti tradicionnoj kul'tury starobryadcev Moldovy i YUzhnoj Ukrainy: zhilishchnaya praktika. In: Fenomen identichnosti v sovremennom humanitarnom znanii: k 70-letiyu akademika V. A. Tishkova. Sost. M. N. Guboglo, N. A. Dubova. Institut etnologii i antropologii im. Mikluho-Maklaya RAN. Moskva: Nauka, 2011, s. 561-573.
- Душаклова Н. С. «Тоже старообрядцы, но другие», или Кто такие макогоне? În: Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Сб. мат-в научн. конф., посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских». Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. Кишинев, 23 марта 2016 г. Кишинев, 2017, с. 127-130. / Dushakova N. S. «Tozhe starobryadcy, no drugie», ili Kto takie makogone? In: Duhovnoe i istoriko-kul'turnoe nasledie russkih Moldovy. Sb. mat-v nauchn. konf., posvyashchennoj 25-letiyu sozdaniya sektora «Etnologiya russkih». Centr etnologii Instituta kul'turnogo naslediya ANM. Kishinev, 23 marta 2016 g. Kishinev, 2017, s. 127-130.
- Душаклова Н. С. Традиционное старообрядческое жилище Прото-

Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья (XIX – начало XXI в.). Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2012. / Dushakova N. S. Tradicionnoe staroobryadcheskoe zhlischche Pruto-Dnestrovskogo mezhdurech'ya i Levoberezhnogo Podnestrov'ya (XIX – nachalo XXI v.). Avtoref. diss. ... dokt. istorii. Kishinev, 2012.

Зайковская Т. Отражение архетипической бинарной оппозиции «правый – левый» в фольклорном сознании русских Молдовы. В: Славянские чтения. Вып. 7/13. Кишинев, 2016, p. 97-114. / Zajkovskaya T. Otrazhenie arhetipicheskoy binarnoy oppozitsii «pravyy – levyy» v fol'klornom soznanii russkikh Moldovy. In: Slavyanskije chteniya. Vyp. 7/13. Kishinev, 2016, p. 97-114.

Зайковская Т. (coaut. Друмя Л.) Анималистическая символика русского фольклора Республики Молдова. În: Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. № 5 (11), Кишинэу, 2015, с. 92-129. / Zajkovskaya T. (coaut. Drumya L.) Animalisticheskaya simbolika russkogo fol'klora Respubliki Moldova. În: Slavyanskije chteniya. Nauchno-teoreticheskij zhurnal. № 5 (11), Kishineu, 2015, s. 92-129.

Николаев Д., Донцов П. Мир старообрядчества Молдовы. Кишинев: Grafic-Design SRL, 2015. 254 с. / Nikolaev D., Doncov P. Mir staroobryadchestva Moldovy. Kishinev: Grafic-Design SRL, 2015. 254 s.

Пригарин А. А. Актуальная историография старообрядчества в Республике Молдова. În: Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Сб. мат-в научн. конф., посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских». Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. Кишинев, 23 марта 2016 г. Кишинев, 2017, с. 73-76. / Prigarin A. A. Aktual'naya istoriografiya staroobryadchestva v Respublike Moldova. In: Duhovnoe i istoriko-kul'turnoe nasledie russkikh Moldovy. Sb. mat-v nauchn. konf., posvyashchennoj 25-letiyu sozdaniya sektora «Etnologiya russkikh». Centr etnologii Institutu kul'turnogo naslediya ANM. Kishinev, 23 marta 2016 g. Kishinev, 2017, s. 73-76.

Радек Л. С. Окно в страну староверов. В: Старообрядцев Молдовы живое слово. Кишинев, 2003, с. 18-21. / Radek L. S. Okno v stranu staroverov. In: Staroobryadcev Moldovy zhivoe slovo. Kishinev, 2003, s. 18-21.

Рыжонко Н. Ф. Старообрядчество Поморья и Северо-Востока России в конце XVII – начале XXI веков Москва, 2009. Дисс. ... канд. истор. наук. În: <https://guu.ru/files/referate/riginok.pdf> (vizitat 10.04.2020). / Ryzhonok N. F. Staroobryadchestvo Pomor'ya i Severo-Vostoka Rossii v konce XVII – nachale XXI vekov Moskva, 2009. Diss. ... kand. istor. nauk. In: <https://guu.ru/files/referate/riginok.pdf> (vizitat 10.04.2020).

Савельева Н. М. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Вып. I. Песни и хороводы села Егоровка. Альманах Русская традиционная культура, № 6–8. М.: Родникъ, 1998. 60 с. / Savel'eva N. M. Narodnye pesni russkikh poselenij Moldovy i Ukrainy. Vyp. I. Pesni i horovody sela Egorovka. Al'manah Russkaya tradicionnaya kul'tura, № 6–8. M.: Rodnik", 1998. 60 s.

Степанов В. П. Очерки похоронно-поминальных практик русского населения Республики Молдова. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIX. Chișinău, 2016, p. 22-32. / Stepanov V. P. Ocherki pohoronno-pominal'nyh praktik russkogo naseleniya Respubliki Moldova. In: Revista de Etnologie și Sulturologie. Vol. XIX. Chișinău, 2016, p. 22-32.

Степанов В. П. Похоронно-поминальная память времени населения сел Пояна и Кунича Республики Молдова (этнографические зарисовки обычаев и обрядов на основе полевых изысканий). В: Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Сб. мат-в научн. конф., посвященной 25-летию создания сектора «Этнология русских». Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кишинев, 23 марта 2016 г. Кишинев, 2017, с. 127-130. / Stepanov V. P. Pohoronno-pominal'naya pamyat' vremeni naseleniya sel Poyana i Kunicha Respubliki Moldova (etnograficheskie zarisovki obychaev i obryadov na osnove polevyh izyskanij). In: Duhovnoe i istoriko-kul'turnoe nasledie russkikh Moldovy. Sb. mat-v nauchn. konf., posvyashchenoj 25-letiyu sozdaniya sektora «Etnologiya russkikh». Centr etnologii Instituta kul'turnogo naslediya ANM. Kishinev, 23 marta 2016 g. Kishinev, 2017, s. 127-130.

Таранец С. Старообрядчество в Российской Федерации конца XX – начала XXI в. В: Русская Православная Старообрядческая Церковь. http://rpsc.ru/publications/history/chislennost_staroobriadcev_xxi/ (vizitat 29.03.2020). / Taranec S. Staroobryadchestvo v Rossijskoj Federacii konca XX – nachala XXI v. In: Russkaya Pravoslavnaya Staroobryadcheskaya Cerkov'. http://rpsc.ru/publications/history/chislennost_staroobriadcev_xxi/ (vizitat 29.03.2020).

Чижикова Л. Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии. В: Советская этнография. М., 1973. № 3, с. 28-42. / Chizhikova L. N. Etnograficheskie osobennosti russkogo naseleniya Moldavii. In: Sovetskaya etnografiya. M., 1973. № 3, s. 28-42.

Zaicovschi T. Imaginea lumii și lumea imaginilor: simbolică folclorului rus din Republica Moldova. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVIII. Chișinău, 2015, p. 14-20.

Zaicovschi T. Reflectarea fitosimbolisticii în conștiința folclorică a purtătorilor de folclor rus din Republica Moldova. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIX. Chișinău, 2016, p. 10-15.

Zaicovschi T. Relictele obiceiului „Săgeata” în satele rusești din Republica Moldova. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXI. Chișinău, 2016, p. 29-34.

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ БЕССАРАБИИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ОЛЬГИ НАККО. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ирина ИЖБОЛДИНА

Summary: The article considers several stories of Bessarabian writer O. Nakko (1840–1919) from the perspective of axiological methodology. According to the axiological approach, each of the ethnic and national cultures creates values of universal significance. The Russians of Bessarabia are representatives of the middle and upper classes: landowners, officials, officers, engineers. These social categories shaped the urban cultural life of Bessarabia. Ethological stories of O. Nakko show us the world of the Russian family of Bessarabia of the 19th century. Family values of Russians belonging to the upper class – such as rich landowners (the story “Zina’s Joy”), representatives of the officer family (“Love or Compassion”) as well as civil servants’ family (“Not an eyebrow, but an eye”) are revealed. In these families, adults and children love and value each other in accordance with the canons of Christian morality. From an ethological perspective, using linear characters-images, O. Nakko showed the roles of family relationships, *parents–children*, *husband–wife*, such as they should be in the ideal version of a traditional Russian family. Taking as an example the analysis of O. Nakko’s characters relationship, the possibilities of using the axiological approach in cultural studies are demonstrated.

Keywords: Russian population of Bessarabia, ethological story, family, axiology.

*Чувства ценности суть субъективные одежды, в которые облачаются
объективные ценности, вступая в наше сознание.*

Н. О. Лосский

Проблемы семьи и сохранения семейных ценностей становятся особенно актуальными в переломные моменты развития современного общества под влиянием новых социально-экономических условий. Трансформации, происходящие в системе ценностных установок современной семьи в эпоху глобализации, вызывают необходимость их изучения и осмысления, в том числе и на культурологическом уровне. Без соответствующего знания исторических закономерностей и культурных обусловленностей развития семьи сложно осознать возможные варианты ее укрепления и развития. В этой связи особый интерес вызывает исследование института семьи в аксиологическом аспекте. «Аксиологическое учение о культуре, в отличие от множества иных теоретических подходов к ней, позволяет увидеть культуру изнутри, а в свете ценностей культуры, – и всю нашу личностную, и общественно-историческую жизнь. Увидеть именно изнутри, т. е. бескорыстно и непредвзято»¹. Наша задача состоит в том, чтобы увидеть культурные особенности конкретно русской семьи в условиях этнически многообразной Бессарабии XIX в., чтобы осознать значение и вклад отдельной этнической культуры в общую систему культурного наследия. Исследование семейных ценностей русского населения Бессарабии конца XIX в. позволяет реконструировать образы семьи, помещенной в пространство провинциального города, и предоставляет возможность выявления национально-региональных особенностей трансформации института семьи.

Рассматривая аксиологию как ценностную систему теории культуры, как методологический принцип, мы представляем некоторые аспекты системы семейных и нравственных ценностей русских Бессарабии конца XIX в. через призму авторского художественного сознания.

Творчество бессарабской писательницы О. Накко уже само по себе рассчита-

¹ Выжлецов Г. П. Аксиология культуры на рубеже веков. В: Международный журнал исследований культуры, 2016, № 2 (23), с. 16.

но на аксиологические ориентиры. Ольга Накко (1840–1919), русская дворянка, переехавшая жить в Бессарабию к мужу – этническому молдаванину – писатель малых жанров. Именно Бессарабия, с ее колоритным этническим многообразием, стала источником вдохновения для нее. Произведения Накко по типу жанрового содержания относятся к нравоописательным (этологическим) рассказам, где проявляется особый принцип изображения людей и обстоятельств. Ведущая тематика творчества – описание бессарабской жизни, картин бессарабской действительности. В своих произведениях О. Накко изображает малоизвестные и впечатляющие стороны жизни населения Бессарабии, повседневный быт и житейские истории, дает яркое описание семейных обрядов и связанных с ними жанров устного народного творчества. В таких произведениях на первом плане находятся не судьбы и развитие характеров героев, а общественно-бытовая среда, определяющая их повседневное существование, поведение и психологию. Герои О. Накко предстают, прежде всего, как носители устойчивых качеств, воспитанных и поощряемых определенным укладом жизни, бытом и нравами той или иной среды: помещичьей, крестьянской или мещанской. Жизнь людей изображается писательницей нравоописательно во всех деталях и подробностях, однако их характеры внутренне статичны, а внешние изменения, происходящие с ними, вполне укладываются в рамки стереотипов поведения, предписанных бытом и нравами их сословия, общественной или профессиональной группы. И это не является показателем низкого художественного уровня писательницы, таковы жанровые условия. Вспомним, например, героев «Мертвых душ» Н. В. Гоголя, они – абсолютно статичны. Конфликты в таких произведениях носят частный характер, являясь «динамической» разновидностью нравоописания. Господство описательности – этот важнейший художественный принцип авторов нравоописаний – проявляется в сюжетно-композиционных особенностях произведений. Они складываются из серии «стоп-кадров» («очерков», «эскизов», «сцен»), образуя своего рода «хронику» жизни Бессарабии – определенной среды в рамках избранной писателем исторической эпохи. Все творческое наследие О. Накко является богатым источником культурологической информации.

Как же получилось так, что Ольга Накко – бытописатель, сама – русская, прожившая большую часть жизни в Бессарабии, недостаточно уделяет внимания описанию жизни именно бессарабских русских?² Все дело в том, что в колоритном национальном многообразии Бессарабии XIX в. русские представляли наиболее урбанизированную часть ее населения: дворянство и чиновничество гражданских и военных ведомств. Русские Бессарабии главным образом принадлежали к среднему и высшему слою городского общества (чиновники, офицеры, врачи и инженеры). Эти социальные категории формировали городскую культурную жизнь Бессарабии³. И, как указывает Н. В. Забунова: «В целом

² О. Накко опубликовала достаточно много рассказов на темы современной жизни («Кто он?», «Тася», «Проект-мечта», «Двойка») и исторического прошлого России, а также автобиографические зарисовки. К последним относится и очерк «В Ясной Поляне» (1912) о встрече с Л. Н. Толстым. Под влиянием не только личных впечатлений, но и «Севастопольских рассказов» Толстого возник ряд произведений Накко о Крымской войне: «Женитьба генерала Фредмана» (1900–1901), «Рассказ дедушки Максима о Севастопольской обороне во время Крымской войны» (1904), «Дни юности (Из дневника офицера)» (1913).

³ Русские крестьяне – особенная часть русского населения Бессарабии. В Бессарабию из России бежало множество крепостных крестьян (см.: Анцупов И. А. Государственная деревня Бессарабии в XIX веке (1812–1870 гг. К., 1966). Однако уже к концу XIX в. основная часть крестьянского русского

уездная жизнь русских чиновников в Бессарабии мало чем отличалась от жизни, характерной для всех провинциальных городов России, лишенной больших возможностей для ее разнообразия, чем в столицах»⁴.

Все литературное наследие Ольги Накко, в том числе и произведения о бессарабской жизни, выдержано в едином ключе **этологического дискурса**, где отчетливо проявляются особенности национальной специфики (в наших примерах – через призму семейных ценностей). Мы взяли для анализа три произведения писательницы, написанные в различное время, разные по размеру и жанру, но объединенные в одну тему – представления семейных ценностей русского населения Бессарабии.

Рассказ «Радость Зины» относится к циклу «рождественских рассказов» писательницы. Первичным жанрообразующим признаком такого рассказа является реализация христианской морали, которая выражается в общей эмоциональной атмосфере произведения, проникнутого любовью, милосердием, состраданием. Православный характер этих повествований определяет их моралистичность и назидательность, а главная идея состоит в очищении «падшего», включая его покаяние, возрождение через добро, милосердие, сострадание⁵, что и представлено в данном рассказе, изображающем картину жизни семьи бессарабских помещиков.

Как правило, помещики Бессарабии переезжали всей семьей на зиму в городские дома. Это была установленная традиция, неотъемлемая часть жизненного уклада. Так же поступили и герои повествования – помещики Сумины, в доме которых развивается действие. В рассказе «Радость Зины» О. Накко события разворачиваются на детском рождественском балу(!): «Елка в день Рождества у бессарабских помещиков Суминых, переехавших на зиму в город. Детский костюмированный бал был в полном блеске и разгаре. До двадцати детей резвятся и танцуют вокруг уже потухшей, но еще нарядной огромной елки. Все дети оживленны. Только одна Зиночка, хозяйка бала, единственная дочь Суминых смотрит на все и на всех совершенно равнодушно. Ей всего девять лет. Она занимает своих маленьких гостей, танцует с ними, но делает все это по обязанности, без всякого радостного чувства. Тревожно следит за нею любящая мать и ведет об ней разговор со своим родным дядей, старичком доктором, сидя с ним на маленьком диванчике в одном из углов залы»⁶.

По традициям русских дворянских семей XIX в. на Рождество было принято устраивать специальные детские праздники, для которых отводилась основная «зала» дома. Дети были главными участниками праздника, родители, осталь-

населения была ассимилирована в молдавскую языковую и культурную среду. «Там, где руснаки соприкасаются с молдаванами, – отмечал Л. С. Берг, – они усваивают молдавский язык, затем забывают родной и целыми селами переходят к молдавской этнической самоидентификации. Суть этого явления передает молдавская пословица: „Тата рус, мама рус, нумай Иван – молдован“». Основная часть русских крестьян Бессарабии – старообрядцы. Это совершенно иная, отдельная часть населения, история и культура которой на сегодняшний день достаточно хорошо освещены (см.: Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007).

⁴ Абакумова-Забунова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев: Business-Elita, 2006, с. 361.

⁵ Рождественский рассказ, начиная с «Рождественских повестей» Ч. Диккенса (1843–1848), прочно вошел в мировую литературу XIX в. (шведская писательница С. Легерлеф, датский сказочник Г. Х. Андерсен и др.), особенно массовый характер получил в русской литературе конца XIX в. (Н. С. Лесков, А. П. Чехов, В. Г. Короленко, Л. Н. Андреев и др.). Эти рассказы входили в репертуар домашнего чтения.

⁶ Накко О. Бессарабские очерки и рассказы. Одесса, 1913, с. 445.

ные члены семьи и все родственники, как правило собиравшиеся в этот день вместе, наблюдали за детьми со стороны. Но устраивать детский бал, со всеми его обязательными атрибутами, могли только самые обеспеченные представители высшего общества. Так, детский бал у Суминых был построен в соответствии со всеми канонами серьезного балльного церемониала: «Анна Ивановна не успела ничего ответить, как тапер подал сигнал кадрили, и напудренный маркиз, в костюме Людовика XIV, явившись за нею, увлек ее в танец». Отметим, что «бал» как явление – важный элемент эстетической культуры царской России⁷. Балльная культура включала в себя разнообразные значительные стороны быта и жизни русского дворянства.

«Безграничное баловство», которым окружили дочку помещики Сумины, тревожит старика доктора – дядю хозяйки, который сетует, что этим они погубят свою дочь: «Положим, она у вас единственная, оставшаяся в живых, что это ребенок слабый и болезненный, что это маленький феномен по своей смысленности, все это верно, – я сам чувствую к этому дитяти необыкновенную симпатию, но все-таки это не резон, чтобы преждевременно прививать ей яд пресыщения всеми благами жизни»⁸. Он настоятельно советует племяннице радикально изменить образ жизни дочери и самое главное, как это всегда было принято в русских семьях, следовать христианской морали – «перестать грешить против второй заповеди, сотворив себе кумир из этой девочки».

Зина – девочка 9 лет, «с бледным болезненным личиком с большими черными глазами» – в центре всеобщего внимания. Вокруг нее суетятся родные и гости, задают игрушки, тут же рядом сочувственно кружит няня. Старушка, как и доктор, не поощряет излишнего «балования» ребенка: «Господи! Сколько денег напрасно потраченных! Ведь ровно никакого удовольствия не доставляют ей эти игрушки, не знаю, уже куда и девать их!» В детской Зины стояло 4 стеклянных шкафа, набитых игрушками: «Чего только не было в этих шкафах! Целый игрушечный магазин, целая детская библиотека! Тут же стояла дорогая детская мебель, на которой сидели три огромные куклы, почти такого же роста, как Зина, и еще много больших игрушек. Кроме того, с прошлого года у нее был свой выезд: щегольский кабриолет, пара живых пони и мальчик кучер»⁹. Помимо этого, мы узнаем, что у Зины вместо гувернантки, которая по традиции положена была девочке ее круга, имелись приходящие учителя, и это также неслыханно и чрезмерно даже для такой богатой бессарабской семьи.

Этот сюжет разрешился в соответствии с канонами жанра. Старый доктор в назидательных целях рассказал Зине жалобную историю о трудолюбивой и кроткой девочке Варе и ее братьях – о бедных детях, нелегкая судьба которых завершилась в приюте. Участь «несчастливых сироток» побудила Зину изменить свое отношение к жизни. Она решила помочь сиротам игрушками и вещами и ощутила радость в поддержке других, в сострадании к ним: «Зина наслаждалась радостью, еще никогда в жизни не испытанную, – радостью других, единственной из всех радостей земных, не оставляющей после себя в воспоминании человека ни сожаления, ни горечи»¹⁰.

Тема семьи – одна из ведущих в русской литературе, создававшей на всем

⁷ Захарова О. История балов императорской России. Увлекательное путешествие. М.: Центрполиграф, 2016.

⁸ Накко О. Указ. соч.

⁹ Накко О. Там же, с. 447.

¹⁰ Накко О. Там же, с. 453.

протяжении модель русской семьи. В этом небольшом назидательном рождественском рассказе О. Накко показала мир русской семьи, принадлежащей к высшему сословию, где взрослые и дети любят и дорожат друг другом, в соответствии с канонами христианской морали. В этнологическом ракурсе, используя линейные образы-персонажи, писательница представила роль семейных отношений *родители–дети* такой, какой она должна быть в идеальном варианте традиционной русской семьи. Как и в рассказе «Любовь или сострадание», с подзаголовком «истинное происшествие» в офицерской семье.

В центре сюжета – семья Ратновских: вдова подполковника Анна Михайловна, три дочери, «из которых старшая Наташа была двадцати лет, а другие две, еще девочки, Маруся и Нина – двенадцати и семи лет», а также приехавший в гости «из захопленного городка» отец Анны Михайловны. Михаил Фомич Вершков – бывший учитель кишиневской гимназии, который «был одинок, давным-давно овдовел и существовал с доходов своего домика, в котором он родился и прожил всю свою жизнь. При домике у него был садик и большой огород. Нежно любя свою дочь и внушек, он проводил у них все праздники и никогда не являлся с пустыми руками»¹¹. Описывая эту дружную семью с нескрываемой любовью и сочувствием, О. Накко отмечает, что «бедное семейство, жившее в Кишиневе, в одной из отдаленных от центра улиц», тем не менее, содержалось «прилично» на военную пенсию. Девочки бесплатно учились в гимназии. Старшая зарабатывала уроками. «Они жили во дворе, в длинном флигеле, где было еще несколько жильцов». По дому помогала служанка Аксинья.

Писательница рисует образ традиционной русской семьи, которая живет согласно установленным порядкам. Действие происходит накануне Пасхи, поэтому, по традиции, перед праздником сделаны необходимые приготовления: «Наступила Страстная пятница. Самые главные приготовления к Празднику были окончены, суeta утихла. Комнаты прибраны, белье вымыто, обновки готовы; на большом столе красуются пасхи, торты, яйца и проч. Семья собирается в церковь»¹². О. Накко в описаниях четко отделяет и прописывает отдельные национальные характеристики, даже в мелких деталях. Так, маленькая Ниночка, украшая новым нарядом куклу к празднику, «капризничает и плачет от досады, что ей не дали докончить для куклы малороссийский костюм».

В идиллическую семейную картину вторгается трагический случай. Пока семейство было в церкви, случился пожар и уничтожил все их имущество: «оно сгорело все дотла, с замком на дверях». Сострадательная домовладелица приютила их в подвальном помещении, но оно оказалось невыносимо сырым. Далее, как и полагается поступать главе семьи, старик Михаил Фомич берет на себя заботу о восстановлении ее благополучия. «Он вынужден был продать свой домик и даже обратиться к ростовщикам», чтобы помочь бедствующему семейству. Кроме всего, «он пожертвовал самым дорогим благом своей старости – личной свободой, поступил на службу к местному нотариусу, да еще согласился быть репетитором одного богатого помещика, учеников прогимназии того города»¹³.

Мать Анна Михайловна и дочь ее Наташа всегда обращались за советом к Михаилу Фомичу: «по привычке во всех трудных случаях в жизни обращаться всегда за советом к отцу». Когда зарабатывавшая частными уроками, но

¹¹ Накко О. Любовь или сострадание. В: Бессарабский Вестник, 1897, № 109, с. 2; № 110, с. 2-3.

¹² Накко О. Любовь или сострадание..., с. 2.

¹³ Накко О. Там же.

нуждавшаяся в деньгах Наташа получила предложение от жены доктора Фармера за 25 рублей в месяц поработать чтицей у инженера (тот приехал в Кишинев лечиться от ревматизма), она сразу пришла к Михаилу Фомичу за советом. Состоятельный инженер Николай Сергеевич Шумин оказался бывшим учеником Михаила Фомича. «Он занимал прекрасную, богато убранную квартиру, в одной из лучших улиц, недалеко от городского сада», был обеспечен и респектабелен, но очень страдал от болезни. Добропорядочное семейство дало разрешение Наташе работать у него чтицей. Поработав у страдающего инженера два месяца, Наташа прониклась к нему сочувствием, а затем и чувствами. Случилось это в то же время, когда ее мать, Анна Михайловна, нашла ей жениха – офицера Спешнова. Проблему выбора жениха Наташи (между «тяжело больным» инженером и бравым офицером) пришлось разрешать главе семейства, Михаилу Фомичу. Искренне и нежно любя свою внучку, старик не стал сопротивляться ее личному выбору. И помолвка состоялась с инженером Шуминым, который к тому же, «пробыв на Кавказских водах около пяти месяцев, совершенно выздоровел и там же обвенчался с невестой»¹⁴.

Обратим внимание на схожесть вариантов подобных семейных моделей, представленных сюжетов и типов семейных отношений. В обоих случаях, несмотря на разницу в социальном положении, различие характера возникающей проблемы, решение ее отводится самому старому и опытному ее главе – пожилому мужчине (старый доктор, дядя Суминых, и старик отец Михаил Фомич Вершков).

Другая роль семейных отношений *муж–жена* проявляется в коротком рассказе О. Накко «Не в бровь, а в глаз», погружающем читателя в мир мелкого чиновничества. Ольга Накко (в девичестве Ольга Гурцова), дочь надворного советника, соответственно своему происхождению и положению¹⁵ снисходительно относилась к помещикам и военным. Однако к чиновникам отношение ее было безличным, литературно обусловленным (сказывалось сильное влияние Н. В. Гоголя).

В центре сюжета – молодая семья Груминых, сословно принадлежавшая к среднему классу, описана, как семья, «живущая в большой бедности». Ее глава, Аркадий Петрович Грумин, – один из кишиневских чиновников – вместе с женой и детьми вынужден был «нанимать крошечную квартирку во дворе у пожилой вдовы, тоже чиновницы, домовладелицы Вилкиной, злющей бабы и ужасной сплетницы». Вся мелочность и склочность чиновничьего мира проявилась тогда, когда Грумин получил в наследство десять тысяч рублей. Неожиданно разбогатев, Грумины «тотчас купили место и начали строить для себя дом», но не где-нибудь, а как раз напротив дома Вилкиной, «которая страшно завидовала им, и при всяком случае, за глаза и в глаза, отпускала на их счет разные колкости и насмешки»¹⁶. По окончании строительства Грумины зажили в своем новом доме, по соседству с завистливой Вилкиной, досаждавшей им и третировавшей своими злобными выходками несчастную жену Грумина – «в высшей степени доброе и кроткое существо». Проблема была решена мужем в соответствии с законами обывательской картины мира: победой на дуэли мещанских сплетен. Домовладелица Вилкина, в очередной раз решившаяся оскорбить Груминых,

¹⁴ Накко О. Любовь или сострадание..., с. 3.

¹⁵ Ольга Накко была женой Алексея Накко (1832–1915) – потомственного офицера, историка, поэта, переводчика, журналиста (редактора «Бессарабских губернских ведомостей»).

¹⁶ Накко О. Бессарабские очерки и рассказы. Одесса, 1913, с. 463.

явилась к ним на торжество и прилюдно стала унижать хозяина, стремясь дискредитировать его перед гостями: «Ох, Аркадий Петрович, как бы вы не зарвались за банк с вашими постройками! – сказала Вилкина. – Смотрите, будьте осторожны, ведь десять тысяч не Бог знает, что такое. Уже теперь, все говорят, что вы с высунутым языком бегаєте по городу и занимаете везде деньги». Сплетня Грумина оказалась гораздо изощреннее и тактически вернее: «Кстати, и я скажу вам новость, – спокойно и тихо заговорил наконец Аркадий Петрович: – встречаюсь я вчера на бульваре с одним своим старым знакомым, мы разговорились. Слово за слово, речь зашла, между прочим, о вашем доме и о вас. Вот он и стал говорить мне: неужели – говорит – у тебя бывает эта мерзкая женщина? Да ведь это ужаснейшая ведьма, всесветная сплетница, препротивная баба, которую надо гнать в шею! А я ему отвечаю, что вовсе нет, госпожа Вилкина очень почтенная дама, что мы с женой очень почитаем ее; а он еще пуще стал бранить и всячески пакостить вас. Это – говорит, – страшнейшая мегера, весь Кишинев знает ее и ни один порядочный дом не пустит ее к себе на порог, верь мне, прогони ее к дьяволу!»¹⁷

Зависть, слухи, сплетни, толки, молва, пересуды занимали особое место в жизни обывателей провинциального города России XIX в., Кишинев не был исключением. Здесь, в художественном произведении, они явились сюжетобразующим элементом. Методика распространения слухов и сплетен, поведение их распространителей, влияние на нравы предельно ясно обрисованы еще Н. В. Гоголем. Нравы чиновнического мира Кишинева, показанные О. Накко на примере мелкого чиновника Грумина, – это своего рода указатель тех жизненных норм, без которых немыслима была жизнь как обычной семьи, так и всего общества в целом. В данном случае «нравы» – это и есть «нормы». Нормы и ценности по аксиологической логике должны находиться во взаимосвязи, регулировать друг друга. Нормы ведут к достижению ценностей, а характер последних влияет на выработку первых. Кроме того, помимо демонстрации духовно-нравственных ценностей этой социальной категории бессарабского общества XIX в., данный рассказ, с характеризующим подзаголовком «Сценка с натуры», олицетворяет идею идеального воплощения социальной функции мужа – защитника семьи.

Модель семьи, прописанная в рассказах О. Накко, настолько традиционна, словно навеяна влиянием «Домостроя». По Домострою (XVI в.) семья представляла собой единый организм: муж-добытчик-защитник работал и приносил пропитание, жена вела хозяйство, дети беспрекословно подчинялись родителям, даже когда вырастали. Писательница словно иллюстрирует книгу, диктовавшую соблюдение традиционных, исконно русских ценностей института семьи. Согласно аксиологическому подходу, в каждой из этнических и национальных культур создаются ценности, имеющие общечеловеческое значение. Некоторые аксиологические константы, выработанные персонажами данных произведений, на наш взгляд, выходят за рамки среды и эпохи и не теряют своей актуальности до настоящего времени.

¹⁷ Там же, с. 466.

ИСТОЧНИКИ

Накко О. Бессарабские очерки и рассказы. Одесса: Типография Южнорусского общества печатного дела, 1913.

Накко О. Любовь или сострадание. В: Бессарабский Вестник. Кишинев, 1897, № 109, с. 2; № 110, с. 2-3.

ЛИТЕРАТУРА

Абакумова-Забунова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев: Business-Elita, 2006.

Берг Л. С. Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство. Петроград: Огни, 1918.

Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996.

Выжлецов Г. П. Аксиология культуры на рубеже веков. В: Международный журнал исследований культуры. 2016, № 2 (23), с. 16-26.

Захарова О. История балов императорской России. Увлекательное путешествие. М.: Центрполиграф, 2016.

Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. В: Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994.

Шелер М. Положение человека в космосе. В: Проблема человека в западной философии. Общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988, с. 31-95.

ОТРАЖЕНИЕ ПРАЗДНОВАНИЯ ДНЯ ИВАНА КУПАЛЫ В МАСС-МЕДИА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Сергей СЫЧЁВ

Summary: This article discusses the media coverage of such a holiday as Ivan Kupala Day in the Republic of Moldova. Since ancient times, Ivan's day was one of the brightest and most revered among the Eastern Slavs. Having preserved numerous pagan elements in itself, at the same time it is one of the main summer holidays, coinciding with the Nativity of John the Baptist and falls on July 7. Based on the video reports of 3 television channels, the celebration process was analyzed, and similarities and differences in the conduct of the rites were revealed. Each of the reports consisted of a certain structure: then a historical reference was given containing information about the origins of the celebration. Ivan Kupala Day was celebrated by Russians, Ukrainians, Belarusians and Moldovans. The most important and valuable part of the reporting can be considered the comments of the participants of the event themselves, which revealed the details of the rituals, as they are carriers of traditions. It can be stated that the Moldovan mass media made a significant contribution to the coverage of the formation of this ethnic holiday.

Keywords: Ivan Kupala Day, mass media, ethnic festival, rituals, celebration.

С каждым годом набирает популярность проведение различных этнокультурных фестивалей, которые позволяют людям разных национальностей приобщиться к традиционным культурным ценностям друг друга. Средствам массовой информации, особенно телевизионным, при этом отводится важная роль в донесении до зрителя всей полноты смысла, которую несут обрядовые праздники. Одним из примеров подобного освещения является отражение молдавскими телеканалами празднования дня Ивана Купалы.

Еще издревле Иванов день являлся одним из самых почитаемых восточнославянских праздников, который и ныне отмечается русскими, украинцами и белорусами. Будучи изначально праздником языческим (посвященным дню летнего солнцеворота), с распространением христианства день Ивана Купалы постепенно получил новое развитие и был приурочен ко дню Иоанна Крестителя – 24 июня, или 7 июля по новому стилю. Справляется этот праздник ночью с обязательным разжиганием костра, вокруг которого пели и плясали, а потом прыгали через него. Также в этот день собирались травы и плелись венки¹. Далее будет проанализировано, каким образом телеканалы освещали ход данного мероприятия.

В 2014 г. телеканалом TVC21 был подготовлен специальный сюжет в рамках новостной программы «Ведомости», посвященный празднованию Иванова дня, прошедшему в городе Вадул-луй-Водэ, на берегу реки Днестр.² Было отмечено, что подобное мероприятие проходило впервые в Молдове и было организовано при поддержке посольств Российской Федерации, Республики Беларусь и Украины, Российского центра науки и культуры (РЦНК), а также Бюро межэтнических отношений Молдовы и примэрии г. Вадул-луй-Водэ. Корреспондентом были взяты мини-интервью у организаторов. Каждый поведал, что означает для них этот день. Людмила Лашёнова, председатель Русской общины, заявила следующее: «Вот мы сегодня, представители трех общин – белорусской, русской, украинской, являемся организаторами праздника Ивана Купалы – праздника добра, мира, бла-

¹ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. М.: Наука, 1979, с. 228.

² Празднование дня Ивана Купала в Молдове. В: tvс21channel, 8 июля 2014. https://www.youtube.com/watch?v=PS2dtgg_7T4 (дата обращения – 10.04.2020).

гополучия. Он очень интересный, потому что сегодня происходит объединение с природой». Юрий Статкевич, председатель белорусской общины, отметил, что «это праздник очищения души, огнем и водой. Я с детства помню, как мы катали колеса с высокой горы (символ солнца) в воду, как гадали на венках девушки, как искали папоротника цветок – кто найдет, тому будет счастье на всю жизнь». Валентина Морару, председатель ассоциации украинских женщин Республики Молдова, к вышеизложенному добавила, что «также девушки искали чистую росу на Ивана Купала, чтобы ею умыться и выйти замуж осенью. Все ожидали силы от Ярилы, от Солнца. Это языческий бог, но мы знаем, что в христианских календарных праздниках очень много заимствовано из язычества хорошего, доброго, что несет людям силу и добро»³. Директором Бюро межэтнических отношений Еленой Беляковой было подчеркнуто, что «три общины собрались и решили заложить новую традицию. В Республике Молдова каждый праздновал этот праздник, но совместно празднуем в первый раз. И думаю, что наряду с этнокультурным фестивалем, с Днями славянской культуры и письменности, наверное, этот праздник станет для нас для всех традиционным»⁴.

Далее в ролике была приведена небольшая историческая справка, в которой повествуется о происхождении дня Ивана Купалы. Данный праздник был отмечен как один из самых почитаемых у восточных славян, берущим корни в язычестве и постепенно перешедшим в православие, где наполнился еще большим символизмом. Иван Купала имеет языческо-православные корни и является славянским вариантом имени Иоанн Креститель, что означает «купатель» и символизирует очищение через омовение⁵.

Что касается одного из таинственных действий на празднике – поиск цветущего папоротника, то одна из участниц рассказала корреспонденту о том, как это происходит: «по поверью, издревле, в лесах в эту ночь цветет папоротник, и цветет чарующим голубым цветком. И если вдруг кто-то из бесстрашных попадает в лесную глушь и находит этот цветок и видит его цветение, то это значит, что он приобретает могущественную силу. Он не боится ни бед, ни горя, никаких потерь»⁶.

Журналисты не могли обойти вниманием тему народных забав. Было показано, как парни соревновались в конкурсах, где нужно было показать богатырскую силу, таких как перетягивание каната. Продолжилось мероприятие разжиганием костра и ведением хоровода вокруг него. Затем желающие перепрыгивали через костер⁷.

В то же самое время девушки совершали различные ритуалы и обряды. Одним из них стало плетение венков из целебных трав. Девушки заговаривали их на удачу и защиту от злых духов, а затем опускали на воду как некий знак своему будущему возлюбленному. А в полночь следовало гадать на свадьбу. Одна из девушек сообщила, что ночью займется различными видами гадания, на обычных картах и картах таро⁸.

7 июля 2018 г. в Вадул-луй-Водэ снова состоялись мероприятия по празднованию дня Ивана Купалы. Этому был посвящен новостной репортаж на телеканале Publika TV. В целом событие охарактеризовано следующим образом: «Жгли

³ Там же, 1:22 – 2:20.

⁴ Там же, 2:31 – 2:52.

⁵ Там же, 2:53 – 3:33.

⁶ Там же, 4:41 – 5:17.

⁷ Там же, 3:34 – 4:03.

⁸ Там же, 5:18 – 5:55.

костры, плели венки и гадали на суженого. Одну из главных дат славянского календаря – праздник Ивана Купалы, отметили накануне в Вадул-луй-Водэ». Как и раньше, мероприятие было организовано русскими и белорусскими общинами, а также РЦНК⁹. Все началось с театрализованного действия – открытия праздника самим Иваном Купалой на коне. Как пояснила одна из участниц, «лошадь – это символ Пегаса, полет мечты. Это счастье, это связь природы с человеком»¹⁰.

Музыкальная программа была представлена местными коллективами на русском и белорусском языках. Был запечатлен процесс гадания на суженого, когда девушки опускали сплетенные венки в воду и наблюдали за тем, как они отплывали: если это происходило быстро, то обладательницу венка ожидает счастливое замужество. Также этот ритуал был сопровожден комментарием одной из участниц процесса: «Вот он плывет. Надеюсь, что он не потонет, потому что есть такая примета: если кидаешь веночек, и он не потонет, то сбудутся все желания. И выйдешь замуж»¹¹. Другим участником мероприятия суть празднования дня Ивана Купалы была выражена следующими словами: «Вообще праздник – это очищение огнем, все прыгают через костер, уходят все болезни, грехи. И потом животворная вода, которая дает силу человеку на целый год. Это было издревле, люди так считали и верили в это»¹².

На тираспольском телеканале ТСВ передача «2 кадра» от 11 июля 2019 г. была посвящена празднованию дня Ивана Купалы в с. Хрустовая на левом берегу Днестра¹³. В начале передачи была рассказана легенда, связанная с цветком иван-да-марья. Эта история аналогична повести о Ромео и Джульетте, только на славянский лад. У влюбленных Купалы и Костромы была несчастливая любовь, обстоятельства мешали им быть вместе, и они бросились в реку. Купала утонул, а Кострома превратилась в мавку – русалку. В ответ на русалочьи мольбы боги воссоединили их в виде цветка Купала да Кострома, который позже начал называться иван-да-марья¹⁴.

Далее был показан сбор цветов для плетения венков. Местная жительница Татьяна поделилась информацией, каким образом это происходит: «На Ивана Купала есть такая традиция – на рассвете собираются травы, эти травы считаются очень лечебными. Также из этих трав заваривается чай в течение года, и, как говорится, люди, которые пьют этот чай в течение года, никогда не болеют... И еще у нас есть такая традиция: утром на рассвете, чтобы тебя никто не видел, босиком пройтись по траве, по росе, и это очень лечебно»¹⁵.

В общем, проведение обрядов в данном населенном пункте было аналогично тому, как это происходило в Вадул-луй-Водэ. Особенность заключалась в том, что гадание на венках проходило не на берегу реки, а на берегу озера. Также, если ритуалы с огнем в предыдущих случаях проходили в дневное время, то в селе Хрустовая это осуществлялось поздним вечером¹⁶. А в завершение дня гости от-

⁹ В Вадул-луй-Водэ с размахом отметили праздник Ивана Купалы. В: https://ru.publika.md/v-vadul-luy-vodye-s-razmakhom-otmetili-prazdnik-ivana-kupaly_2160605.html (дата обращения – 12.04.2020).

¹⁰ Там же, 0:19 – 0:29.

¹¹ Там же, 0:21 – 1:05.

¹² Там же, 1:15 – 1:30.

¹³ Ивана Купала. 2 кадра 11.07.2019. В: <https://tsv.md/ivana-kupala-2-kadra-11-07-2019> (дата обращения – 13.04.2020).

¹⁴ Там же, 2:05 – 2:46.

¹⁵ Там же, 6:20 – 6:58.

¹⁶ Там же, 14:25 – 17:15.

ведали свежеприготовленной ухи¹⁷.

Славянский праздник Ивана Купалы пользуется популярностью и в молдавском селе Леордоая Каларашского района. Сюжет об этом подготовил телеканал Publika TV 7 июля 2019 г.¹⁸ Первое, что было отмечено, – это тот факт, что фестиваль, посвященный данному празднику, на постоянной основе проходил 18 раз подряд: для этого каждый год подбирают живописное место. Жители села, одетые в вышитые рубашки, начинали танцевать хору. Музыкальная часть состояла из фольклора родных мест. Также сообщалось, что под вечер был разожжен огромный костер, который является традицией еще со времен гето-даков, веровавших, что именно «в эту ночь небеса раскрываются и потусторонний мир входит в контакт с земным»¹⁹.

Проведенный анализ новостных видеоматериалов демонстрирует, что теме празднования Ивана Купалы СМИ уделяют недостаточное внимание. Но положительным аспектом является то, что каждый из сюжетов имел определенную структуру: сначала обозначалось место проведения и организаторы мероприятия, затем давалась историческая справка, содержащая информацию об истоках празднования. Самой важной и ценной частью репортажей можно считать комментарии самих участников мероприятия, которые раскрывали подробности проведения ритуалов, так как они являются носителями традиций. В конечном итоге следует констатировать, что молдавские масс-медиа внесли значительный вклад в освещение становления этого этнического праздника.

ИСТОЧНИКИ

18-й год подряд в селе Леордоая возрождают традиции Купальской ночи. В: https://ru.publika.md/18-y-god-podryad-v-sele-leordovaya-vozrozhdayut-tradicii-kupalskoy-nochi_2183690.html (дата обращения – 14.04.2020).

В Вадул-луй-Водэ с размахом отметили праздник Ивана Купалы. В: https://ru.publika.md/v-vadul-luy-vodye-s-razmakhom-otmetili-prazdnik-ivana-kupaly_2160605.html (дата обращения – 12.04.2020).

Ивана Купала. 2 кадра 11.07.2019. В: <https://tsv.md/ivana-kupala-2-kadra-11-07-2019> (дата обращения – 13.04.2020).

Празднование дня Ивана Купала в Молдове. В: tvс21channel, 8 июля 2014, https://www.youtube.com/watch?v=PS2dtgg_7T4 (дата обращения – 10.04.2020).

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979.

¹⁷ Там же, 17:50 – 18:55.

¹⁸ 18-й год подряд в селе Леордоая возрождают традиции Купальской ночи. В: https://ru.publika.md/18-y-god-podryad-v-sele-leordovaya-vozrozhdayut-tradicii-kupalskoy-nochi_2183690.html (дата обращения – 14.04.2020).

¹⁹ Там же, 0:01 – 1:22.

**„FOLCLOROS ROMANO” – PRIMA CARTE DE FOLCLOR URSAR
PUBLICATĂ ÎN PERIOADA SOVIETICĂ
(către a 50-a aniversare a publicării)**

Svetlana PROCOP

Summary: This article is about a rare collection of gypsy folklore of the Ursar group living in the Republic of Moldova. The book “Folcloros Romano” was published in Chisinau 50 years ago, in 1970. For romologists-folklorists around the world, this was an important event, as it was the first book published in the Gypsy language (in the Ursar dialect) in the Soviet period. Before the book appeared in print, the prestigious French magazine “Études tsiganes” became interested in it, publishing with short intervals in 1969 and 1971 two tales from this book – “The Bird” and “The Cat”. Almost ten years ago, the book was translated into Russian, and published in the Journal of Ethnology and Culturologie, which significantly increased its distribution. However, the question remained of translating the book into Romanian, which will allow it to reach the reader of the Romanian-speaking space. The author of the book, George Kantya, did not wait for the reissue of his book, having passed away in 2012. Four years ago, Lev Cherenkov died, helping a once young gypsy poet to prepare a book for publication. Regretfully, we learned that the other day Mark Gabinsky, who once introduced these two people, passed away after an illness. The article also attempts to reconstruct the history of the writing of the collection, provides new data and evidence.

Keywords: gypsy folklore, ursar, folklore collectors, preservation of cultural heritage.

Colectarea folclorului pe teren a fost întotdeauna una dintre sarcinile dificile pentru folcloriști. Colectarea folclorului ȋiganilor/romilor în locurile de reședință compactă a acestora astăzi, când prioritățile se schimbă, din păcate, devine din ce în ce mai dificilă. După cum spun folcloriștii, folclorul, ca un organism viu, moare odată cu purtătorul său.

Unul dintre primii colecționari de folclor a ȋiganilor/romilor ursari, despre care aș vrea să vorbesc astăzi, a fost Gheorghii Vladimirovici Cantea (17.10.1941–02.02.2012)¹.

Gheorghii Cantea, fiind student la Institutul Agricol din Chișinău, în vara anului 1966 a adunat folclorul ȋiganilor/romilor ursari din republica noastră, fără să bănuiască în acei ani că va intra în istorie ca autor al primei colecții de folclor a grupului ȋiganilor/romilor ursari, publicat în perioada sovietică – „Folcloros Romano” (1970).

La începutul anilor 60, Lev Cerenkov² a aflat de la Marc Gabinsky³ despre tânărul colecționar de folclor. Lev Nikolayevici Cerenkov, în calitate de adevărat colecționar și cercetător al folclorului ȋiganilor/romilor, s-a interesat de soarta poetului ȋigan/rom din Moldova „Gerdis” (așa se numește Gheorghii în romani) și a contribuit la publicarea unui basm din colecția de folclor a lui Cantea – „Cirikli” (L’Oiseau)⁴ („Păsărica”) și „Paramsi Katar ke Mica” (Le Chat)⁵, traduse din dialectul ursar în franceză, pe paginile revistei franceze „Études tsiganes” din 1967 și 1971.

¹ Oficial, în pașaport.

² Cerencov Lev Nikolaevici (06.03.1936–16.04.2016) – cunoscut colecționar și cercetător de folclor ȋigănesc din Rusia, inclusiv basme. Candidat în științe istorice. Începând cu 1996, ca cercetător principal, a lucrat în Secția culturii tradiționale vii al Institutului rusesc de cercetare a patrimoniului cultural și natural D. S. Lihachev.

³ Gabinsky Marc Aleksandrovici (15.09.1932–23.04.2020) – lingvist sovietic și moldovean, specialist în domeniul lingvisticii balcanice, romane și generale, lexicograf. Doctor hab. în filologie (1972), cercetător principal, Institutul de lingvistică, Academia de Științe a Moldovei.

⁴ Cirikli (L’oiseau): conte tsigane, recueilli par Grigorie Cantea, présenté par L. N. Tcherenkov. În: Études Tsiganes, Paris, Année 13, 1967, Decembre, No 4, p. 1-11.

⁵ Paramsi Katar ke Mica. “Le chat”, conte tsigane recueilli par Grigorie Cantea, transcrit par L. N. Tcherenkov. În: Études Tsiganes, Paris, Année 17, 1971, Décembre, No 4, p. 1-8.

Trebuie menționat în acest context că basmul lui Gh. Cantea „Păsărica” a fost publicat nu numai în revista „Études tsiganes” (nr. 4, 1967). În 1989, a fost publicată o colecție de povești ale țiganilor/romilor, adunate într-o ediție de un cercetător din New York, Dian Tong, în limba engleză, unde a fost inclusă și povestea ursărească scrisă de Gh. Cantea⁶.

Într-un alt context, mai extins, vom încerca să ne bazăm pe aceste două publicații interesante în revista franceză a compatriotului nostru Gh. Cantea, care sunt însoțite de un comentariu interesant de Lev Cerenkov despre aceste două povești, despre colecționarul lor și, de asemenea, despre originea lor.

Cu aproape un an înainte de publicarea culegerii de folclor, Gh. Cantea a publicat unul din basme, „Pisica” (traducător Iurii Grecov) în revista „Codrii”⁷. La mijlocul anului următor, revista a prezentat tânărul poet țigan/rom și colecționar de folclor cu o selecție de poezii: „Mulțumesc, frate rus!”, „Tinerete” (traducere Maxim Cravciuk)⁸.

Era anul 1970, și publicarea folclorului țiganilor/romilor ursari într-o carte separată pentru acea vreme pare astăzi ceva fantastic. Se pare că s-a întâmplat la solicitarea lui Lev Nikolayevici Cerenkov („fratele rus”), care până la acel moment, după ce a absolvit facultatea de istorie a Universității de Stat din Moscova M. Lomonosov, și-a început cariera ca cercetător principal la Institutul de Informații științifice al Academiei de Științe a URSS. Până în acel moment, Lev Cerenkov publicase un articol în paginile unei reviste franceze cu renume⁹, despre grupuri etno-dialectice a țiganilor/romilor din URSS, iar în 1965, în colaborare cu R.S. Demeter a publicat în revista moldovenească „Limba și literatura moldovenească” un articol intitulat „Influența est-romană asupra limbii țigănești (dialectul căldărarilor)”.

Iată amintirile lui Lev Cerenkov: „O cunoștință bună de la Chișinău, cercetătorul principal (și acum profesor) al Institutului de lingvistică al Academiei de Științe a RSSM, Marc Gabinsky, m-a prezentat unui tânăr scriitor țigănesc, care vroia să-și publice poeziile și proza la Chișinău în limba țigănească și care trebuiau redactate și corectate. Datorită unor particularități din biografie, vorbesc limba țigănească încă din tinerețe, și la momentul când am cunoscut poetul, am reușit să public mai multe articole despre filologia țigănească și, prin urmare, am fost recomandat de Marc Gabinsky ca posibil redactor și corector de texte țigănești. Grigore Cantea (Gerdis în limba țigănească) – acesta este numele poetului, mi-a scris o scrisoare prin care mi-a cerut să-l ajut să-și publice scrierile în limba țigănească. Am căzut de acord, mi-a trimis manuscrisul, am început corespondența și s-au format relații amicale între noi – deși la distanță. Până în toamna anului 1969, manuscrisul era în sfârșit gata de publicare. Editura «Cartea Moldovenească» s-a angajat s-o publice. Privind în viitor, voi spune că cartea intitulată «Folcloros Romano» a fost publicată în 1970 și a fost prima publicație postbelică în limba țigănească din URSS, după o pauză de 32 de ani. În toamna aceluiași an, 1969, Gerdis m-a invitat la familia sa la Chișinău, ce am acceptat cu plăcere <...>”¹⁰.

Nu trebuie neglijat faptul că în toată lumea, nu numai în Europa, sentimentele pro-țigănești/rome luau amploare. Întreaga comunitate țigănească/romă se pregătea pentru

⁶ Cantea G. The Bird. În: Gypsy folk tales / Diane Tong. San Diego–New York–London: A Harvest book, 1989, p. 205-208.

⁷ Кантя Г. Кошка. În: Кодры, 1969, № 8, с. 118-120.

⁸ Кантя Г. Стихи. În: Кодры, 1970, № 6, с. 52.

⁹ Tcherenkov L. N. Brève esquisse sur les Tsiganes en URSS. În: Études Tsiganes, Paris, Année 15, 1969, September, No 3, p. 11-25.

¹⁰ Черенков Л. Н. По цыганским селениям Молдовы (очерк по поездкам 1969 года). În: Четвертые Отаровские чтения «Странствия и путешествия. Жизнь. Литература. Искусство». Москва, 29–30 мая, 2009.

primul Congres mondial al ȋiganilor, care a avut loc la 8 aprilie 1971 la Londra, la care s-a produs recunoașterea ȋiganilor/romilor ca națiune non-teritorială și adoptarea simbolurilor naționale: steagului și imnului bazat pe cântecul popular „Gelem, gelem”.

Cititorul moldovean al „Chișinăului de seară” a aflat despre lansarea colecției din schița lui I. Bîstrov la rubrica „Cărți noi”: „Prima ediție de cântece ȋigănești a fost publicată la editura «Cartea Moldovenească». Colecția, compilată de Gheorghe Cantea, poartă numele de «Folcloros Romano» («Folclorul ȋigănesc») și conține melodii, romanțe, balade, cântecele, basme, parodii, glume. Cântecele laudă Moldova, trecutul greu al ȋiganilor este comparat cu viața lor prezentă fericită. Melodii de dragoste, cântece despre mândria femeii, despre tinerețe frumoasă și bătrânețe înțeleaptă și multe altele incluse în carte sunt perlele artei populare ȋigănești. Participanții la spectacole de amatori vor găsi materiale bogate. A editat culegerea lingvistul din Moscova, candidat în științe filologice L. Cerencov. Publicarea prezintă un interes deosebit nu numai pentru cititori, ci și pentru specialiști – folcloriști și lingviști: lucrările incluse în colecția în dialectul ursarilor nu au fost încă publicate”¹¹.

S-au întâmpat multe în viața autorului unicii culegeri de folclor ursar Gh. Cantea după publicarea cărții. În anul apariției „Folcloros romano” el a devenit membru al partidului comunist (nr. biletului de partid 15826367, eliberat la 21 mai 1974). Mai târziu a fost membrul asociației cultural-științifice „Elita Romani”, vice-președinte pentru presă și literatură a căreia era pe atunci Ion Farâma. În perioada sovietică a fost premiat cu medalia „Veteran al muncii”¹². După absolvirea Institutului de stat agricol din Chișinău Gh. Cantea a activat în calitate de agronom la Întreprinderea de gospodărire a spațiilor verzi din Chișinău („Kishinevskiy trest ozeleneniya”). În ultimii ani făcea parte din Grupul de Inițiativă în cadrul unui proiect european în calitate de „mediator”, cum se zice astăzi, între autoritățile locale și comunitatea romilor din s. Ursari.

În 2010, la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, am început implementarea proiectului moldo-rus, care prevede publicarea basmelor etniilor și grupurilor etnice din Republica Moldova. Au apărut primele colecții de basme din proiect. A avut loc o lansare de colecții editate, după care au fost trimise cărți de basme în biblioteci. Gheorghe Cantea, văzând aceste povești, s-a adresat autorului acestor rânduri pentru a găsi un proiect în care să se poată traduce din dialectul ursarilor în rusă și română și să fie republicată „Folcloros Romano” în trei limbi. Scriitorul rom visa să-și vadă creația tipărită pe hârtie de calitate, cu ilustrații vii.

Fără a pierde timpul în căutarea unui proiect, am întrebat un cunoscut scriitor și traducător în republică și în străinătate, colegul nostru Constantin Șişcan (1933–2018), care și-a amintit de scriitorul ȋigan/rom chiar în acea perioadă când era la conducerea revistei Uniunii scriitorilor din Moldova „Codrii”. Gheorghe Cantea a adus traducerea interliniară a cărții, iar Constantin Șişcan s-a angajat să rezolve această sarcină dificilă.

Culegerea tradusă în rusă a fost publicată în 2011 în „Revista de Etnologie și Culturologie” (volumele IX–X)¹³. Astfel, un cerc larg de cititori a avut ocazia să descopere (cu excepția celor care vorbesc dialectul ursar) folclorul grupului etnic a ursarilor, care permite și colegilor romologi din alte țări să-l citească.

Autorul acestor rânduri a vorbit despre Gheorghe Cantea și colecția sa „Folcloros

¹¹ Быстров И. Первое издание цыганских песен. În: Вечерний Кишинев, 1970, 7 апреля.

¹² Duminică Ion. Personalități de etnie romă. Expoziție publică, lansată în cadrul Biroului Relații Interetnice al Republicii Moldova. În: https://www.academia.edu/6605127/Personalitati_de_etnie_roma_din_Republica_Moldova (vizitat 28.04.2020).

¹³ Кантя Георгий. Фолклорос романо. Перевод К. Шишкана. În: Revista de Etnologie și Culturologie, 2011, vol. IX–X, p. 215–223.

Romano" (1970) în timpul unui colocviu de literatură țigănească/romani, care a reunit cercetători, scriitori țigani/romi din toată Europa la Universitatea Sorbona (Paris, 2008). Participanții la colocviu, printre care erau reprezentanți ai revistei „Études Tsiganes”, au arătat un interes deosebit pentru folclorul țigănesc/romani al republicii noastre, oferindu-se să publice materialul prezentat¹⁴.

Adesea ne place să spunem că sufletul unui popor este în cântecele și poveștile, legende și ghicitoriile sale. Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie” a decis să publice în al nouălea număr o colecție de folclor, poezii, ghicitori, legende, proverbe, zicale și povești ale grupului etnic a țăganilor/romi ursari din mai multe motive: sociale și lingvistice. În urma faptului că această carte a fost publicată inițial în 1970 în dialectul ursarilor, ea nu a fost accesibilă tuturor celor care ar dori să ia cunoștință de folclorul țigănesc/romani. În toți acești ani, ea, stând pe rafturile Bibliotecii Naționale, își aștepta ceasul cel bun. Având în vedere publicul larg al populației vorbitoare a limbii română din republica noastră, îndrăznim să presupunem că, în urma traducerii în rusă, va fi posibilă traducerea și în alte limbi. Aceasta este o chestiune de timp. Apropos, dialectul ursarilor se deosebește de sinti-manuș prin influența limbii române, ceea ce îi va permite să se apropie mult mai mult de original în timpul traducerii.

Menționăm că numele grupului etnic a țăganilor/romilor ursari vine de la ocupația lor de bază. Conform informațiilor acumulate de romologii ruși: „Ursarii (din cuvântul român «urs», latină «ursari») sunt unul dintre grupurile de țigani ce se ocupau cu dresarea urșilor. Ocupația ursarilor era răspândită în principatele dunărene și în teritoriile adiacente acestora. După abolirea sclaviei țăganilor, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ursarii au plecat în turnee în toată Europa, inclusiv în Franța și Germania; au apărut și în Imperiul Rus, inclusiv Moscova și Sankt Petersburg. De-a lungul timpului, ei au trecut la fierărie și alte meșteșuguri. În raionul Călărași din Republica Moldova există două sate: Ursariti și Vîlconești, locuite de ursari. Ei sunt împărțiți în două grupuri locale: basarabeana (basarabeanis la singular), «basarabeni» – ursari care trăiesc în interiorul Moldovei și pruteanea (pruteanis la singular) – ursari care trăiesc pe malul stâng al Prutului”¹⁵.

Însă, „pe lângă plimbatul urșilor, ei erau fierari. Ursarii fierari nu numai că forjau tot ce le era necesar țăranilor, dar făceau și instrumente: nicovale, clește, foale și altele”¹⁶.

Despre romii din grupa ursarilor a scris și colegul nostru Ion Duminica, care în urma realizării unei expediții etnografice în satul Ursari, r-nul Călărași (20.08.2007–28.08.2007), a lăsat observații inedite despre starea contemporană a acestei comunități¹⁷. Principala ocupație a romilor ursari din acest sat este munca agricolă peste hotare, în Rusia și Ucraina, relatează I. Duminica despre comunitatea ursarilor, accentuând și aportul lui Gheorghe Cantea, care pe atunci făcea parte dintr-un Grup de Inițiativă „care a avut rolul de a colabora cu diverse persoane din afara satului Ursari (primar, director de școală, preot, consilieri locali etc.) și de a ghida activitatea acestora, împreună cu comunitatea”. Altfel zis, Gheorghe Cantea îndeplinea rolul de mediator, ce nu e de mirare, între administrația locală și comunitatea romilor. Această activitate se încadra în Programul de Dezvoltare Comunitară din Proiectul „Om cu om, mână cu mână”, realizat de Uniunea Tinerilor Romi di Republica Moldova „Tărnă Rom”, începând cu anul 2002,

¹⁴ Procop S. Émergence de la littérature tsigane en République de Moldavie. În: Revue Etudes Tsiganes, 2011, nr. 43, «Une ou des littératures romani?», p. 150-165.

¹⁵ Бессонов Н., Деметер Н. История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000, с. 106, 107.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Duminica Ion. Comunitatea romilor ursari din satul Ursari. Aspecte socio-etnologice. În: Păstrarea patrimoniului cultural în țările Europene. Materialele conferinței internaționale (Chișinău, 25–26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, p. 259-263.

cu suportul financiar al Fundației Internaționale SPOLU din Olanda.

Pasajul precedent răspunde într-un fel la întrebarea care a pus-o Lev Cerencov la finalul „raportului” despre vizita sa în satul Ursari, în 1969, care a realizat-o după invitația lui Gh. Cantea.

Iată ce scrie Lev Cerencov în articolul său sub formă de epilog în 2009: „Recent, analizând site-urile din Moldova despre situația Țiganilor din această țară, am întâlnit materiale ale reprezentărilor din Moldova care fac parte din Grupul din Helsinki care vorbesc despre starea de lucru cu Țiganii în unele sate din Moldova. Am găsit acolo materiale și despre satul Ursari. Am citit cu tristețe că situația de acolo nu numai că nu s-a îmbunătățit, ci chiar s-a înrăutățit în anumite privințe: nu există absolut electricitate în sat, clădirea școlii este formată din doar două camere închiriate de la o persoană particulară, copiii încă nu vorbesc limba română și studiază într-un limbaj de neînțeles pentru ei, munca este practic absentă, iar Țiganii ambelor sexe merg la muncă sezonieră în regiunea Harkov, unde sunt adesea înșelați de angajatori”¹⁸.

În 1969, când Cantea, luând un taxi, o „Volga” neagră, l-a condus pe L. Cerencov în satul natal, unde locuiau sora sa Mikki și soțul ei Feodor, etnograful din Moscova a remarcat că casele din Ursari reprezentau construcții cu o cameră făcute din lut. În total, în sat erau aproximativ o sută cincizeci de case. Nu exista energie electrică, apă curentă și canalizare. „În sat erau patru fântâni, dar era posibil să se folosească doar două – în rest, apa era complet improprie nu numai pentru băut, ci chiar și pentru spălare. Mâncarea era gătită la cuptorul din casă sau la cel de vară, în curte. Ca material combustibil pentru încălzire serveau ramuri uscate, vreascurile <...>. [Seara] pe terenul de lângă drum, o fanfară cânta melodia lăutărească „Lume, lume” extrem de populară la acea vreme în Moldova (apropo, Emil Loteanu a folosit-o în minunatul său film „Lăutarii”). După cum s-a dovedit mai târziu, tineretul local necăsătorit s-a adunat pentru tradiționalul „joc” <...>. [Dimineața], hornuri mici ardeau aproape în fiecare curte, iar Țiganii care ședeau turcește în fața „nicovalei de campanie” loveau cu sârguință bucăți mici de fier înfierbântat cu ciocane mici. În momentul potrivit, soția stăpânului lovea același fier cu un ciocan greu. Generația mai tânără – fiul sau fiica, bineînțeles de vârsta școlară medie, înfoiau burduful. Trecătorii (inclusiv noi) salutau fierarul zicându-i „În ceas bun!” iar stăpânul, ca răspuns, î-și ridica politicos pălăria, ce e obligatoriu pentru Țigani. M-a frapat construcția improvizată a fierăriei, în ciuda faptului că Țiganii s-au stabilit în sat încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea (relatează un profesor de istorie din satul Pîrjolteni). Amabila mea gazdă și ghid Gherdis mi-a explicat că până la sfârșitul anilor 50 ai secolului XX, mulți fierari Țigani, luând cu ei nicovala și instrumente simple, au mers prin satele moldovenești în căutarea câștigului, anunțându-și sosirea printr-o exclamație puternică „Mesterul Bun!”¹⁹.

Înțelegem că nu numai pentru onorariul pentru redactarea lucrării lui Cantea, așa cum scrie L. Cerencov, el a venit în Moldova. Aparent, etnograful rus a fost foarte tentat să vadă personal locurile și oamenii care au reușit să păstreze boabele neprețuite ale conștiinței – folclorul grupului etnic a romilor ursari.

„Folcloros romano” include o serie de poezii, care par a fi create pentru acompaniament muzical, care transmit spiritul și muzicalitatea ursarilor. De exemplu, poezia „Cântecul vechi” este despre dragostea neîmpărtășită, pe care un tânăr îndrăgostit, timid ca o fată, nu îndrăznește s-o exprime. Mândria unui tânăr Țigan/rom, în sufletul căruia „ini-

¹⁸ Черенков Л. Н. По цыганским селениям Молдовы (очерк по поездкам 1969 года). În: Четвертые Отаровские чтения «Странствия и путешествия. Жизнь. Литература. Искусство». Москва, 29–30 мая, 2009.

¹⁹ Idem.

ma îi aleargă ca un cal”, nu trădează sentimente pentru cea care, cu o privire „pătrunzătoare” l-a înțepat, a plecat și odată cu ea și „șalul a plecat, ca focul în umeri, fustele colorate ca un curcubeu, sunetul curat al monistei...”

Poezia „Vânt” este despre soarta grea a unei fete „invizibile”, orfană, care a rămas fără părinți și adăpost. Lacrimi și necazuri și o povară grea o însoțesc pe tânără de la cort în cort, care visează la o firimitură de fericire și la o picătură de căldură, ale căror însoțitori veșnici rămân – vântul și ploaia.

Bucuria și tristețea merg mână în mână în viața țigănească/romilor, ca în oarecare alta. Dragostea și separarea, foamea și privațiunea trec în zile de bucurie. Următoarea poezie – „Fata-romă”, ca soarele, a apărut din spatele norilor după o zi ploioasă, este despre dragostea unui tânăr pentru o „țigăncușă”. Și aici, ca în toate operele genului romantic, sunt prezente calul, căutarea iubitei, zorile, romanțele. Însă, spre deosebire de folclorul rus, unde tânărul pornește la drum pentru a găsi idealul, aici fata romă „este dureros de bună! Trage către ea / Suflet prost”. Caracteristicile date fetei, în care „flacăra este gurița ei”, „fierbinte ca cuptorul”, indică faptul că adevăratul obiect al dorinței tânărului este o fată țigancă/romă.

Temperamentul țiganilor/romilor este foarte bine transmis în „Cântecele”, care, ca un șir de imagini schimbătoare, plutește în fața ochilor. Atitudinea creativă a acestuia sau altor popoare față de dansuri îi conferă, în funcție de circumstanțe, natura logodnei. În „Cântecele”, în care personajele principale sunt băieți și fete, acest lucru este exprimat prin accentuarea barierelor de vârstă: „Unde vârstnicii dansează, / sunt flori ofilite, / Unde dansul tineretul / larba și secara cresc”. Caracterul rebel și pasional al țigăncușei-mirese, pe care tânărul țigan/rom este „gata s-o sărute până noaptea”, se manifestă în toate. În ciuda faptului că „țigăncușa este mică / ca furnicile, nu mai mari” și nu s-a maturizat, mai mult ca vârstă (se știe că țiganii se căsătoresc cu fete la vârsta de 13-15 ani) decât ca înălțime, temperamentul ei este pronunțat și în dans. „O fată, ca un vis dulce, / își întoarce fusta cu o roată, / Sare ca un cal fierbinte – / nu țigancă, ca un foc” etc. Cu toate culorile vie ale vieții, se pare că același gând chinuie un tânăr țigan/rom, care a cunoscut deja toate greutățile și privările unei vieți de sătră, imprevizibile, a căror sfârșit tragic – „pământ, pădure verde și lat” – îi paște pe oricare dintre ei... Soarta grea a țiganilor/romilor este de a fi în toată viața pe drum, încercând să supraviețuiască („Cântec vechi”). Un alt poem, „Un tânăr călărește, călărește...”, într-un mod plin de umor, transmite vechiul adevăr, că nu poți pretinde binele altcuiva, chiar dacă este soția cuiva. După ce a plătit pentru faptul că „cât a trăit, a ademenit nevestele altora”, tânărul, bătut cu nemiloasa de soții înrăiți, călărește cu un braț rupt și î-și deplânge soarta.

„Legenda țiganului/romului” iese în evidență într-o colecție specială de folclor țigănesc/romani, în care lupta eternă dintre bine și rău se încheie cu o victorie a dragostei, a binelui și a fericirii. Legenda conține personaje tradiționale de basm: un voinic – un țigan/rom frumos, puțin vânturatic, „a băut, a umblat și a blestemat sfinții”, „domnița” – fiica baronului, tatăl și mama fetei, Zână Răului, Vrăjitorul Rău, Zână Bună, Piticul, care îl ajută pe erou în calea sa către victorie, fericire. Conceptele cheie din legendă sunt conceptele de fericire și nenorocire, vise și frică, realitate și somn, lumină și întuneric, soartă și predestinație, moarte și nunta, magie și farmece, amuletele. Ultimele rânduri ale legendei sună ca un imn afirmând: *Credeți: fericirea este înainte. / Să mă aștepți la nuntă. / Amuleta să te păzească de rău. / Porumbelul, luându-și zborul / Pe umăr s-a lăsat. „Lasă-l să se rotească deasupra cortului, / Lasă-l să păzească dragostea / Și o glorioasă familie de țigani”*²⁰.

²⁰ Кантя Г. Фолклорос романо..., p. 221.

Este ușor de observat că povestea țigănească/romani se distinge printr-o atitudine specială față de lume. În cele două povești prezentate există doi eroi din lumea animalelor și păsărilor: o pisică și o pasăre, dar aceste povești nu pot fi atribuite basmelor despre animale. Participarea animalelor și păsărilor la acestea nu face decât să ajute o persoană să iasă victorioasă în lumea vrăjitoriei și magiei, în lumea fantastică a lup-tei dintre bine și rău.

Basmul „Pisica”, creat în conformitate cu canoanele clasice ale unui basm, povestește cum un țigan/rom fierar necăsătorit și-a găsit mireasa, cum a îndepărtat fermecele vrăjitoriei, care au transformat-o pe fată într-o pisică. Trecând prin pătaniile tradiționale, printre care: o serie de condiții consecutive, legate una de alta – să taie un copac, să facă un butuc nou pentru nicovală, să stea trei nopți la rând într-o fântână, să facă un paloș ascuțit, să rămână în cimitir pe noapte și până în zori, tânărul a primit o sabie magică, cu ajutorul căreia l-a învins pe Necuratul, scoțând astfel vraja fetei, transformată într-o pisică: *Soarele sărbătorește, razele se învârt în jur, norii plutesc deasupra pământului. Dar unul dintre ei, cel peștriș, strălucește ca un curcubeu. E fustă iubitei, ce pâlpâie, învârtindu-se. A apucat mireasa și a sărutat-o bine. Și timp de trei zile, toți au dansat la nuntă*²¹.

Basmul „Păsărica” este despre puterea irezistibilă a sorții. Boierul nu vroia ca fiică să se căsătorească cu fiul unui fierar țigan/rom, ceea ce i s-a spus cu puțin timp înainte de nașterea primului născut de o pasăre care s-a așezat pe pervaz. Boierul, în fel și chip, a încercat să scape de băiat, păcălindu-i părinții și trimițându-l cu un servitor în pădure pentru a scăpa de el. Da, nu a fost să fie. Soarta a decis să se întâmple ce era predestinat: tinerii s-au îndrăgostit unul de celălalt, în ciuda prejudecăților și a diferențelor de clasă și s-au căsătorit.

Rezumând, observăm că folclorul țigănesc/romani, colectat de Gh. Cantea, poartă practic informații despre mentalitatea țăganilor/romilor. El vorbește despre tradiții de secole ale culturii spirituale a țăganilor/romilor. Persecuția și genocidul țăganilor/romilor, vechi de secole au impus un stereotip special de comportament în mentalitatea lor. Boierul îl ia pe fiul părinților țigani/romi, iar ei, îl dau resemnați, ca după ani de zile să aibă „o puzderie de copii”. Poate aceasta este înțelepciunea țigănească/romani, de a nu se opune, și prin urmare, a nu-și pune în pericol viața și viața copilului său.

Fărăme ale acestei înțelepciuni sunt reflectate în proverbele și ghicitorile țigănești/romani publicate în colecție. „Un înțelept nu se ceartă”, „Unde este fericire, întotdeauna îi și spor”, „Un meșter adevărat se poate crede om”, „Nu crede că ești cel mai deștept”, etc. Ghicitorile prezentate în carte demonstrează clar principalele subiecte cheie care sunt prioritare în gospodăria și mediul țăganilor/romilor: pbinea, cana, roata, copacul, cremenele, fântâna, acul, pământul, nucul, clopotul etc.

Cartea „Folcloros romano” (Chișinău, 1970), care a aniversat 50 de ani în acest an, continuă să respire temperamentul unic sudic și farmecul special al folclorului ursarilor. Amintindu-ne astăzi de această carte, susținem, on primul rând, ideea de a sprijini studiul folclorului țăganilor/romilor și de a atrage tinerii care sunt chemați să devină ocrotitori ai tradițiilor țigănești/romani pentru a colecta boabe de înțelepciune de la poporul său deosebit.

²¹ Кантя Г. Фолклорос романо. Перевод К. Шишкана. În: Revista de Ethnologie și Culturologie, 2011. Vol. IX–X, p. 224.

BIBLIOGRAFIE

Bessonov N., Demeter N. Istoriya tsygan – novyy vzglyad. Voronezh, 2000, s. 106, 107. / Бессонов Н., Деметер Н. История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000, с. 106, 107.

Bystrov I. Pervoye izdaniye tsyganskikh pesen. În: Vecherniy Kishinev, 1970, 7 aprelya. / Быстров И. Первое издание цыганских песен. În: Вечерний Кишинев, 1970, 7 апреля.

Cantea Grigorie. Cirikli (L'oiseau): conte tsigane, présenté par L. N. Tcherenkov. În: Études Tsiganes, Paris, Année 13, 1967, Decembre, No 4, p. 1-11.

Cantea Grigorie. Paramísi Katar ke Míca, «Le chat», conte tsigane, transcrit par L. N. Tcherenkov. În: Etudes Tsiganes, Paris, Année 17, 1971, Décembre, No 4, p. 1-8.

Cantea Grigorie. The Bird. În: Gypsy folk tales / Diane Tong. San Diego–New York–London: A Harvest book, 1989, p. 205-208.

Cherenkov L. N. Po tsyganskim seleniyam Moldovy (ocherk po poyezdkam 1969 goda). In: Chetvertyye Otarovskiye chteniya «Stranstviya i puteshestviya. Zhizn'. Literatura. Iskusstvo». Moskva, 29–30 maya, 2009. / Черенков Л. Н. По цыганским селениям Молдовы (очерк по поездкам 1969 года). În: Четвертые Отаровские чтения «Странствия и путешествия. Жизнь. Литература. Искусство». Москва, 29–30 мая, 2009.

Kantya G. Koshka. În: Kodry, 1969, № 8, s. 118-120. / Кантя Г. Кошка. În: Кодры, 1969, № 8, с. 118-120.

Kantya G. Stikhi. În: Kodry, 1970, № 6, s. 52. / Кантя, Г. Стихи. În: Кодры, 1970, № 6, с. 52.

Procop S. Émergence de la littérature tsigane en République de Moldavie. În: Revue Études Tsiganes, 2011, nr. 43, «Une ou des littérature-s romani?», p. 150-165.

Tcherenkov L. N. Brève esquisse sur les Tsiganes en URSS. În: Études Tsiganes, Paris, Année 15, 1969, September, No 3, p. 11-25.

STAREA ETNOSOCIALĂ A ȚIGANILOR/ROMILOR URSARI DIN ROMÂNIA INTERBELICĂ: „ȚIGANII AU RĂMAS SINGURII PRIETENI AI URSULUI”

Ion DUMINICĂ

Summary: In this study, will be highlighted ethno-social status of the Gypsies/Roma “Ursari” (bear tamers) from interwar Romania. Based on the analyzed historiographical, archival and serial publications sources will be presented demographic, social, economic aspects of this nomad Gypsies/Roma subgroup from Romania. By despite of assimilation processes spawned during interwar period toward the representatives of the various settled Romanian Roma subgroups, Gypsies/Roma “Ursari” continued to practice nomadic way of life and the traditional entertainment occupation inherited from their ancestors. They remained “lonely friends of the bear’s” in the midst of a Romanian modern society engrossed in the economic advantages of industrialization. However, faced with the consequences of the economic crisis (1929–1933) and the concerted restrictive measures issued by the Romanian authorities (1908–1943), at the end of the interwar period, Gypsies/Roma “Ursari” were forced to renounce the nomadic way of life and practicing traditional entertainment occupation inherited from their ancestors. The Romanian authorities motivated the benefits of the restricting measures adopted toward the “walking with the bear” activities, which were practiced by the Gypsies/Roma “Ursari”, through intention to converting them to agricultural work. Starting with the middle of 40s of the 20th century, the magical image totally disappears in the Romanian landscape, when the bear accompanied by his Gypsy/Roma tamer brought a smile to the faces of the peasants, townspeople and their children, through performing various dances and other spectacular representations. However, the Gypsies/Roma “Ursari” have not disappeared; most of them have become “comb makers” (*pieptănari*) and “blacksmiths” (*fierari*), while bears were handed over in zoos. At present, unfortunately, we only remained with the name “Ursari” for a few Romanian localities, insignificant interwar fragment of folkloric heritage gathering from a Gypsy/Roma “Ursari” community and a calendarical custom “Ursul” (bear) practiced by the Romanians on Christmas Eve.

Keywords: Gypsies/Roma “Ursari” (bear tamers); nomads Gypsies/Roma; interwar period; traditional entertainment occupation, “walking with the bear”, dances of the bear, folkloric heritage of the Gypsies/Roma “Ursari”, calendarical custom “Ursul” (bear) on Christmas Eve.

În cadrul studiului istorico-etnologic, în baza analizei surselor istoriografice, arhiviste și publicațiilor seriale va fi relevată starea etnosocială a Țiganilor/romilor ursari din România interbelică.

La începutul secolului XX, Țiganii/romii continuau să fie asociați cu un element pitoresc în peisajul local românesc. Pe de altă parte, pe parcursul perioadei interbelice populația Țiganilor/romilor din România este supusă unui proces de modificări etnosociale importante: dinamica socială și transformările ocupaționale au antrenat plenar pe reprezentanții acesteia. În această perioadă, în cadrul comunității etnice „pitorești” a Țiganilor/romilor încep să se contureze diferențele lingvistice, culturale, ocupaționale; unii („Țiganii vătrași”) romii sedentari) deja nu mai vorbeau limba strămoșilor lor și nu-și declarau originea etnică romă, iar alții („Țiganii de laie”) romii nomazi) continuau să practice modul de viață nomad „arhaic” în mijlocul unei societăți moderne absorbite de avantajele economice ale industrializării. Modernismul românesc și tradiționalismul Țigănesc formau un melanj care, în viziunea unui vizitator din afara țării părea un element pitoresc. Totodată, comunitatea romă se prezenta ca un grup etnosocial eterogen, căruia îi lipsea coeziunea social-politică caracteristică altor minorități naționale afiliate istoric unui stat din afara teritoriului românesc. Acest tablou etnosocial eterogen împiedica „descătușarea identitară a Țiganilor/romilor” și afilierea acestora unui proces temeinic de

emancipare, constituire și afirmare a unei „etnicități consacrate rome”¹.

Tratatele internaționale încheiate și reformele inițiate după sfârșitul Primului Război Mondial, au adus pentru ansamblul populației din România interbelică modificări substanțiale. Este suficient să amintim cele două mari reforme, agrară și electorală, care au oferit pământ și drept de vot majorității cetățenilor români; precum și unirile succesive cu provinciile istorice, care aproape că au dublat teritoriul și populația țării. România devenea un stat deschis, cel puțin teoretic, afirmărilor economice, culturale și politice. Aceste schimbări trebuie văzute și prin prisma impulsului social-economic pe care le-au oferit nu doar „unui cetățean român ordinar”, ci și reprezentanților grupurilor etnice/sociale marginalizate, așa cum erau țiganii/romii.

Este evident că schimbările interbelice au deschis noi oportunități pentru țigani/romi, după cum au adus și noi probleme, mai ales modul lor de viață. Atât oportunitățile, cât și problemele, au apărut mai întâi pe plan economic, determinând apoi apariția germinilor unor evoluții ale afirmării identitare rome în plan politic și cultural; totodată, au fost reliefate și acțiuni de „propagare” a blamului social țigănesc. În ansamblul lor, acestea au contribuit inițial la o ușoară îmbunătățire a situației sociale a țiganilor/romilor din România interbelică, chiar dacă acest lucru a însemnat de multe ori pierderea ocupațiilor tradiționale rome și integrarea în masa generală a populației românești.

Deși integrarea a atins un procent important al țiganilor/romilor, aceasta nu a însemnat că populația de romi în ansamblul ei nu a rămas una marginală. Procesul integrării a fost mai degrabă aferent unor „istorii individuale” sau de grup restrâns, iar majoritatea țiganilor/romilor au continuat să fie tratați drept o categorie socială separată, localizați de regulă în cea mai săracă/marginală mahala sau cartier („țigăni”). Practic, țiganii/romii asimilați au părăsit benevol etnia romă; aceasta, fiind limitată doar la o conștiință afiliată de originea etnică comună, se definea tocmai prin marginalizare și segregare în sânul majorității. În opoziție cu relativul progres social pe care l-au înregistrat țiganii/romii asimilați, transformările economice de la sate și orașe, desfășurate în perioada interbelică, au favorizat perpetuarea marginalității și declinul meseriilor tradiționale pe care le practicau restul țiganilor/romilor „tradiționali (neasimilați)”: fierărie, lemnărie, zidărie, muzică, dresajul urșilor etc. Această evoluție economică a accentuat parțial segregarea și stigma pusă asupra țiganilor/romilor tradiționali: din meșteșugari, ursari și lăutari, mulți au fost siliți de noile provocări social-economice să se „converzioneze” în comercianți ambulanți, muncitori agricoli zilieri, salahori sau lustragii. Pierderea propriei identități etnice generată de pierderea unei ocupații tradiționale și ascunderea originii etnice moștenite de teamă să nu fie „declasați/blamați social”, explică în bună măsură faptul de ce numărul oficial al țiganilor/romilor din România interbelică este simțitor mai mic, decât datele expuse în diverse surse istoriografice².

Până la Recensământul general al populației din 1930, în statistica națională și regională românească nu a existat un compartiment constant consacrat „țiganilor”. În Banat, în perioada 1910–1930, toate comunitățile etnice și-au redus numărul, pe de o parte, printr-o scădere naturală a populației, iar pe de altă parte prin separarea țiganilor. Până în anul 1930, aceștia au fost înglobați între celelalte neamuri: la români, dacă știu bine românește, sau la unguri, dacă știu două-trei cuvinte ungurește³.

¹ Dieaconu D., Costachie S. Romii din România în perioada interbelică. Aspecte socio-demografice și evoluții organizatorice și politice. În: Partide politice și minorități naționale din România în secolul XX. Sibiu: Techno Media, 2010, vol. 5, p. 181.

² Drăghia D. De la deschidere la reprimare și negare. Romii din România în perioada 1918–1989. În: Romii din România: identitate și alteritate. Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, p. 30-32

³ Râmneanțu P. Studiu asupra depopulării Banatului: cauzele depopulării. Partea III. Rezultatele

Totuși, în virtutea faptului că la Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930 – a fost inclus compartimentul „Populația după neamul declarat: *Țigani*” – rezultatele oficiale obținute în urma recensământului au generat un tablou fragmentar din mai multe motive. În primul rând, autoritățile și operatorii din teren au evitat de cele mai multe ori calificarea cuiva ca „țigani” din condescență, termenul fiind considerat peiorativ. Pe de altă parte, nici nu se putea stabili cu certitudine caracterul etnic țigănesc al unei persoane, fie datorită asimilării sau amestecului cu alte neamuri/comunități etnice, fie prin refuzul unora de a fi astfel catalogați. În aceste împrejurări, statistica oficială românească din 1930 a înregistrat doar 262.501 persoane care s-au declarat de neam țigănesc, iar ca vorbitori ai limbii romani – 101.015⁴.

În virtutea datelor statistice oficiale, care, din păcate, până în prezent generează o failibilitate cronică în procesul de furnizare a informațiilor autentice (mai ales la compartimentul „identitate/apartenență/origine etnică”), în continuare, menționăm trei surse istoriografice ce expun date aferente numărului aproximativ de 400.000; 800.000; 1.000.000 persoane de etnie Romă/țigani, care locuiau în România interbelică:

„Cum ei (țigani), se dau ori de câte ori pot ca români, unguri, turci sau de alt neam, foarte probabil au făcut același lucru și la recensământul din 1930. Sigur, că proporția lor este mult mai mare. Pe baza proporțiilor stabilite pentru unele provincii, numărul țiganilor din țara noastră este de cel puțin 400.000. Din acest număr de țigani numai o minoritate poate fi privită ca alcătuită din elemente utile comunității: aceștia sunt zilieri, mici agricultori, meseriași, muzicanți sau comercianți ambulanți. Însă și aceștia sunt așa de săraci, încât acei foarte puțini, care sunt trecuți în registrele fiscalului, plătesc impozite neglijabile. Nivelul lor de trai este deasupra celorlalți țigani (nomazi și așezați în colonii), dar sub cel al populației de orice alt neam. Restul țiganilor care sunt fie așezați în colonii, fie nomazi, constituie un corp străin parazitar și dăunător. Țigani așezați în colonii, trăiesc la periferiile orașelor, ducând o viață de o nebanuită mizerie materială și morală. Foarte puțini, muncesc în oraș, marea majoritate umblă după cerșit și furturi (bărbați, femei și copii); sunt săraci, leneși, murdari și se mulțumesc cu traiul într-un bordei. Despre țigani nomazi e de prisos orice cuvânt: în zilele când trec hoardele acestora, populația este neliniștită de furturile și înșelătoriile lor”⁵.

„Actualmente (anul 1939), Asociația „Uniunea Generală a Romilor din România” are înscrisi aproape 800.000 membri (784.793 țigani din România)”⁶.

„Aproximativ 1.000.000 persoane de etnie Romă/țigani locuiesc în România, conform datelor ultimului recensământ. Recent (anul 1934), guvernul a recunoscut reprezentanții acestei comunități în calitate de minoritate națională”⁷.

Concomitent cu diversitatea datelor statistice operate în perioada interbelică, și clasificarea comunității țiganilor/romilor a căpătat o abordare neuniformă. Dezrobirea țiganilor, întreprinsă la jumătatea secolului al XIX-lea în principatele românești, a influențat în mod deosebit viața comunității rome, în special afectând structura ocupațională și împărțirea neamurilor.

În continuare, expunem trei clasificări aferente comunității țiganilor/romilor din Ro-

anchetei demografice din satul Iablanița, județul Severin. În: Buletin Eugenic și Biopolitic, vol. VII (nr. 1–2), 1936, p.16.

⁴ Nastasă L. Studiu introductiv. În: Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țigani din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001, p. 19–20.

⁵ Făcăoaru I. Inmulțirea disgenicilor și costul lor pentru societate și stat. În: Buletin Eugenic și Biopolitic, vol. VI (nr. 4–6), 1935, p. 183–184.

⁶ Potra G. Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România. București: Fundația Regele Carol I, 1939, p. 125–126.

⁷ Trans-Ocean A. Rumanian Gypsies. În: The Straits Times. Singapore, 28 September 1934, p. 6.

mânia interbelică.

Prima clasificare aparține renumitului etnograf, sociolog, folclorist și muzeolog român – Ion Chelcea (1902–1991):

„Categoriile de Țigani din România⁸:

I. *Țiganii așezați* (de „vatră”): Fierari, Lăutari, Vânători de flori, Spoitorese, etc.

II. *Rudarii*: în Ardeal cunoscuți sub numele „Băieși”; în Moldova „Lingurari”/„Blidari”; în Serbia „Karavaski”.

III. *Țiganii nomazi*: Lăieși, Ciurari, Costorari, Ursari, etc.”

A doua clasificare bazată pe spiritul de castă, ce a rezultat cu o diferențiere socială în cadrul comunității Țiganilor/romilor – a fost diseminată în mediul Jandarmeriei Române de maiorul Dumitru Birț:

„Țiganii au organizația lor socială, bazată pe un spirit de castă, ce a produs o diferențiere socială:

Prima castă, formează „înalta nobilime” a Țiganilor, se compune din acei indivizi, care au o ocupațiune intelectuală, a căror îndeletnicire solicită un oarecare avânt sufletesc și un anumit grad de inteligență. Aici intră muzicanții, cântăreții, artiștii de circ, ursarii și dresorii de maimuțe.

Casta a doua, constituie „mica burghezie” a Țiganilor, care este formată din meseriași („oamenii muncii adevărate”): fierari, lăcătuși, zidari, cizmari, cărămidari etc.

Casta a treia se bazează pe indivizi cu o tratare bizară a moralei: este aceea a escrocilor, a hoților mai rafinați și a ghicitorilor de tot felul.

Casta a patra, aceea a disprețuitorilor și excomunicaților, absoarbe toată pleava acestui neam: cerșetorii, infractorii ordinari și geambașii, identici cu hoții de cai”⁹.

A treia clasificare aparține antropologului elvețian, fondatorului Muzeului de Etnografie în cadrul Universității din Geneva, Eugen Pittard (1867–1962):

„Dacă ne raportăm la România, în acest spațiu, Țiganii s-au grupat într-un mod autonom, care a fost facilitat în temeiul ocupațiilor prestate; aici găsim: *căldărari*, *lingurari*, *ursari*, *spoitori*, *lăutari*. În trecut, tot aici, își desfășurau activitatea laborioasă și *țiganii aurari*, care prelucrau nisipul aurifer din râurile principatelor românești. O parte dintre Țigani au devenit sedentari; aceștia au fost împroprietăriți în niște sâtucuri, în jurul cărora cultivă mai mult sau mai puțin pământul”¹⁰.

Ceea ce a caracterizat totdeauna pe Țigani/romi, a fost puterea tradiției aferente traiului neplanificat bazat pe „ziua de azi”. Îndurând cu stoicism veacuri întregi robia, în momentul eliberării, o parte dintre Țiganii robi nu a fost predispusă s-o accepte. Un grup semnificativ al Țiganilor robi nu a dorit să înfrunte provocările inerente transformărilor stării lor sociale, rămânând benevol „legați de pământurile stăpânilor lor”; mulțumiți cu hrana cotidiană porționată, pe care o primeau ca răsplată în serviciul stăpânului de altădată, aceștia au preferat să fie supuși proceselor de integrare/asimilare, spre a nu fi puși să se gândească singuri la ziua de mâine¹¹.

„Vătrașii”, romi sedentari stabiliți prin sate, foști robi ai boierilor și ai mănăstirilor, au fost cei care s-au integrat mai lejer în societatea românească, fiind asimilați masei majoritare. Reformele agrare din 1864 și 1919–1921 au contribuit semnificativ la pierderea etnicității de către o importantă componentă a populației rome; legarea de proprietatea agricolă și sedentarizarea a condus la asimilare. În perioada interbelică, unii dintre „vătrași” devin ciurdarii și porcarii satelor. Cuprinși într-un proces de prefacere etnică, ei

⁸ Chelcea I. Țiganii din România. București: Institutul Central de Statistică, 1944, p. 45.

⁹ Birț D. Poșta Țiganilor nomazi. În: Revista Jandarmeriei, nr. 2, 1933, p.110-115.

¹⁰ Pittard E. La Roumanie (Valachie – Moldavie – Dobruja). Paris: Bossard, 1917, p. 315.

¹¹ Pașca Ș. Țiganii. În: Societatea de Măine, nr. 23–24 (01–15 decembrie), 1930, p. 446.

s-au integrat comunității sătești; „ridicările în neam” au condus la scăderea numărului etnicilor romi declarați.

În virtutea proceselor de asimilare, ce se proliferază cu o ascendență vădită în perioada interbelică în mediul descendenților foștilor țigani robi mănăstirești și boierești, comunitatea țiganilor/romilor nomazi din România (derivată din descendenții foștilor țigani robi domnești) obține o prezență constantă în publicațiile seriale, fiind supusă unor imagini contrastive, concentrate în mare parte spre evidențierea aspectelor social subdezvoltate specifice comunității rome, care necesită să fie inclusă în societatea interbelică modernă prin politicile de „culturalizare intensă”. Țiganii/romii nomazi au rămas în continuare o prezență ordinară în România interbelică și deși erau într-un număr tot mai mic, apăreau ca un „obstacol social” în calea reliefării unui profil civilizațional al societății românești ce tindea spre afirmare politică și modernizare economică. Autoritățile centrale n-au acționat unitar și energic pentru eradicarea modului de viață nomad al țiganilor, dar acordau o atenție constantă peregrinărilor lor prin țară. Țiganii/romii nomazi au rămas credincioși modului de viață moștenit, preferând un trai nestatornic, ocolind prin diverse strategii intuitive măsurile restrictive impuse de autoritățile românești: de colonizare/sedentarizare urmate de integrare/asimilare. Printre aceste neamuri de țigani/romi nomazi în spațiul interbelic românesc se distingeau *lăieșii*, *ursarii*, *ciurarii*, *căldărarii*¹².

Fiecărui dintre aceste neamuri de romi, aferente categoriei „țiganilor nomazi”, merită să-i fie consacrat un studiu separat. Însă, din păcate, țiganii/romii nomazi au fost neglijăți de cercetările istorico-etnologice temeinice întreprinse în perioada interbelică¹³. Reieșind din această „inechitate istorică”, studiul prezent va fi dedicat exclusiv – țiganilor/romilor ursari, care au rămas „singurii prieteni ai ursului” într-o societate românească modernă.

Ursarii, un subgrup al țiganilor/romilor nomazi, constituit în Evul Mediu, o mare parte din timp se îndeletniceau cu creșterea și vânzarea catârilor, iar vara jucau ursii în sate și orașe. La începutul secolului al XIX-lea, istoricul român Mihail Kogălniceanu (1817–1891) atestă 3851 de familii ale robilor țigani domnești în Țara Moldovei, printre care sunt menționați: „*Ursarii*, țiganii care «joacă ursul»; mergeau prin orașele și satele Moldovei cu ursi prinși de mici în munții Carpați și pe care i-au dresat pentru interpretarea diferitelor jocuri. Pentru prevenirea accidentelor, țiganii aveau grijă să tocească unghiile și dinții urșilor. Ursarii plăteau Domniei în calitate de tribut anual – câte 20–30 lei vechi, suma echivalentă cu 7–10 franci”¹⁴.

„*Ursarii* plimbă ursii prin sate, care la solicitarea spectatorilor generoși dansează *tananaua*. Munții Carpați aprovizionează țiganii cu ursi, care pe lângă *tananaua*, mai sunt dresați să interpreteze dansul *ursăreasca*”¹⁵.

¹² Dieaconu D., Costachie S. Romii din România în perioada interbelică. Aspecte socio-demografice și evoluții organizatorice și politice. În: Partide politice și minorități naționale din România în secolul XX. Sibiu: Techno Media, 2010, vol. 5, p. 182.

¹³ În perioada interbelică apar 2 monografii istorico-etnologice dedicate țiganilor/romilor sedentari (lăutari și rudari) și 3 studii locale rome: Bobulescu C. Lăutarii noștri: din trecutul lor. București: Tipografia Națională, 1922; Chelcea I. Rudarii. Contribuții la o „enigmă” etnografică. București: Casa Școalelor, 1944; Păun D. Țiganii în viața satului Cornova. În: Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, nr. 1–4, 1932, p. 521-528; Boia A. Integrarea țiganilor din Șanț (Năsăud) în comunitatea românească a satului. În: Sociologie Românească, nr. 7–9, 1938, p. 351-365; Bârlea O. „Conservatorul” de lăutari din Rociu. În: Sociologie Românească, nr. 7–12, 1942, p. 471-475.

¹⁴ Kogălniceanu M. Schiță despre țigani. Iași: Tipografia „Dacia”, 1900, p. 16.

¹⁵ Poissonnier A. Les esclaves tsiganes dans les principautés danubiennes. Paris: Ferdinand Sartorius, 1855, p. 62.

„Țigani pot fi adesea văzuți plimbându-se pe străzi cu un urs îmblânzit care face diferite giumbușlucuri. Unul dintre ei spune o incantație ciudată la care bietul urs ar trebui să danseze. Mișcările lui stângace și mormăitul înăbușit, ca un fel de acompaniament al muzicii, sunt pe placul copiilor, gata să-l recompenseze pe stăpânul ursului cu tot mărunțișul pe care îl au”¹⁶.

„Acești romi (*ursari*) se ocupau de dresajul urșilor. Se duceau prin pădure, îi prindeau, și urși mai tineri, și mai bătrâni. Puii de urși îi țineau pe lângă ei, îi legau, le înțepau buza de sus și cea de jos cu ceva, cu un fier ars, apoi le băga cârlige ca să-l țină cu lanț legat. După aceea, făceau foc pe un teren mai uscat, ardeau terenul acela, împrejmuiu cu gard, ceva de sârmă, și îl împingeau pe urs, și altul îi cânta, îi bătea din tobe, îi cânta ca să i se imprime ursului din necesitate, din nevoia de a scăpa, anumite mișcări. După ce îl dresau, plecau cu el și dădeau spectacole, iar în felul ăsta câștigau ba mălai, ba porumb, ba fasole, ba un ban, ba pâine. Și uite așa trăiau, din această preocupare”¹⁷.

Țigani ursari duceau o viață nomadă, concomitent se ocupau cu meșteșugăritul. În special, în această categorie intrau fierarii și muzicanții ambulanți care evoluau însoțiți de urși domesticiți. Pe parcursul secolului al XIX-lea autoritățile țariste au întreprins numeroase măsuri pentru a stopa migrarea Țiganilor, inclusiv în Basarabia. Însă, aceste măsuri nu au fost eficiente; Țiganii trăiau în mizerie și sărăcie, cu greu se adaptau la modul de viață sedentar și, drept rezultat, hoinăreau dintr-un loc în altul. Potrivit Regulamentului din 1818, Țiganii erau împărțiți în două categorii: *Țiganii care aparțineau statului*, Țiganii coroanei” (lăieși, lingurari și ursari), care erau supravegheați nemijlocit de către Guvernul Regional al Basarabiei, și *Țiganii șerbi* „Țigani vătrași” (slugi, lăutari și meșteșugari), care aparțineau clerului, nobilimii, boiernașilor, maziilor și negustorilor. Potrivit recensământului fiscal din 1824, realizat de autoritățile țariste, în Basarabia erau 215 familii de *Țigani lăieși*, 594 familii de *Țigani lingurari* și 177 familii de *Țigani ursari*¹⁸.

De unde vine denumirea de *ursari*? Inițial aceștia erau artiști ambulanți (circari) care dădeau reprezentații cu urși domesticiți, sub acompaniamentul tobelor și tamburinei, de regulă prin bălciuri și târguri. Ulterior, romii talentați la muzică (romii lăutarii) erau solicitați de dresori (romii circari) pentru a realiza în parteneriat dresajul melodic al urșilor. Astfel, puil de urs adus din sălbăticie, era pus cu picioarele pe jăratec în timp ce muzicantul îngâna o melodie la un instrument. După un timp jăratecul era îndepărtat, rămânând doar muzicantul cu melodia, care declanșa instinctiv mișcarea ursului ca și cum ar fi fost tot pe jăratec. După ce se realiza dresajul, circarul și lăutarul dădeau mici reprezentații prin diferite localități, târguri și bălciuri, adunând bani sau produse alimentare necesare existenței. Ulterior, grupului respectiv de romi, însoțit de urs, i s-a dat numele: „ursari”. Pentru a realiza un spectacol mult mai amplu și mai atractiv, pe lângă acest număr de dresaj melodic al urșilor, romii au mai introdus în program dansatori și cântăreți vocali. Unii spectatori au început să aprecieze arta interpretativă a muzicanților romi (lăutari) pe care i-au solicitat separat să cânte la diferite petreceri. Astfel, lăutarii au găsit posibilitatea să-și câștige autonom existența, prestând servicii muzical-distractive diferitelor categorii de populație, deja fără să-i însoțească pe circari. Romii circari, au păstrat doar trei instrumente muzicale pentru a acompania „dansul ursului”: fluietul, tamburina și toba. Totodată, romii care practicau alte meserii tradiționale, pentru a-și

¹⁶ Parkinson M. R. Douăzeci de ani în România (1889–1911). București: Humanitas, p. 127-128.

¹⁷ Marin I. „Dacă nu am murit până acum, nici de acum încolo” (interviu). În: Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001, p. 597.

¹⁸ Tomuleț V. Basarabia în epoca modernă (1812–1918) (Instituții, regulamente, termeni). Chișinău: Lexon-Prim, 2014, p. 622-627.

vinde mai cu spor marfa, își instalau atelierele în preajma grupului de ursari, care erau mereu înconjurați de țărani. Aceste diverse grupuri de romi meșteșugari la fel au fost asociați cu ursarii¹⁹.

La începutul secolului XX activitatea economică a ȋiganilor/romilor din România, este caracterizată prin prestarea unor ocupații/meșteșuguri de tip ereditar. *Ursarii* constituie unul dintre subgrupurile ȋiganilor/romilor nomazi, care au moștenit o meserie tradițională cu care puteau sa-și câștige existența. În cadrul subgrupurilor rome profesia nu se învâta la școală, dar se transmitea „de la tată – la fiu”. Odată cu creșterea copilului, acesta deprindea meșteșugul de la membrii comunității/familiei sale extinse. Astfel, meșteșugul devine o moștenire comunitară ce asigură mijloacele de existență pentru viitorul celor ce-l însușeau. Fiecare meșter avea secretele sale în procesul de producție manuală a mărfurilor și se străduia să le împărtășească doar celor apropiați. Neavând un caracter etnic determinant, ocupația/meșteșugul devenea un factor de diferențiere etnosocială anume printre romi. O perioadă îndelungată romii se autoidentificau prin afilierea către o anumită ocupație/meșteșug practicat, concomitent cu identitatea etnică; de exemplu: noi suntem „romi ciurari”; „romi căldărari”; „romi fierari”; „romi argintari”; „romi lăutari”; „romi ursari”. Începând cu perioada interbelică, odată cu intensificarea legăturilor dintre comunitatea romă și reprezentanții populației majoritare, treptat, afilierea ocupațională este pusă în prim plan (în detrimentul apartenenței etnice); de exemplu: noi suntem *ciurari, căldărari, fierari, argintari, lăutari, ursari*. Actualmente, persoanele din comunitatea romă deseori poartă numele de familie, însușit după profesia subgrupului din care fac parte: *Ciuraru* Gheorghe, *Căldăraru* Maria, *Cebotari* Andrei, *Fieraru* Vasile, *Cuțitari* Mihai, *Argintaru* Elena, *Cobzari* Petru, *Scripcaru* Ion, *Ursaru* Tudor, *Lăcătuș* Nicolai²⁰.

În anul 1908, Ministerul de Interne inițiază primele măsuri de restricție vizavi de ocupația tradițională practică de ȋiganii/romii ursari; ulterior, acestea sunt complinite de acțiunile de protest emise de Societatea pentru Protecția Animalelor din București. În rezultat, ȋiganilor/romilor ursari parțial li se limitează deplasarea și practicarea acestei ocupații intergeneraționale. Totuși, în ciuda restricțiilor diseminate periodic prefecturilor județene de către Ministerul de Interne, urșii împreună cu dresorii lor ȋigani/romi, apăreau sporadic prin satele, micile târguri și orașe românești. În continuare vor fi expuse 3 documente de arhivă, care elucidează evoluția procesului diseminării măsurilor menite să restricționeze activitățile prestate de ȋiganii/romii ursari pe teritoriul orașelor românești, precum și cauzele care au influențat inițierea emiterii acestora: „spectacole sălbătice”; „animale (urși) care îndură foame și suferință”; „necesitatea antrenării ȋiganilor/romilor ursari la muncile câmpului”; „meseria de a umbla cu urși este o „cerșetorie deghizată” etc.

„Ministerul de Interne / Direcțiunea Administrației Generale, Contenciosului și Statisticii (Copie). Nr. 24.643 din 24 mai 1908:

„Domnule Prefect,

Purtarea de către ȋigani a urșilor prin orașe, oferă trecătorilor, sub aparența distracției, unul din cele mai sălbătice spectacole. Așa s-au văzut urși suindu-se pe stâlpi de telegraf, alții luptându-se cu oamenii care vor să-și încerce puterea, iar alții pășind pe câte un bolnav superstițios spre a se vindeca, provocând de multe ori accidente nenorocite.

Pe lângă că prin acest fapt sărmenele animale sunt purtate pe străzile orașelor flămânde și veșnic lovite spre a juca fără voie, se înlesnește unei categorii de oameni

¹⁹ Năstase A. Romii ursari. În: Tradiții ale romilor din spațiul românesc. București: Salvați Copii, 2004, p. 5-6.

²⁰ Păvăloi A. Romii din Basarabia: aspecte social-economice (1918–1940). În: Interstitio, vol. II (nr. 3(4), 2010, p. 84-101.

putința de a trăi cerșind, pe când brațele lor ar fi foarte utile muncii câmpului.

Socotind că acest obicei nu s-ar stârpi, prin a opri numai întrarea ursarilor în orașe, am onoarea a vă ruga Domnule Prefect, să binevoiți a pune în vedere tuturor primarilor din comunele rurale din acel județ, că este cu desăvârșire oprit nu numai creșterea urșilor pentru scopul arătat mai sus, dar și faptul de a avea sau a pleca prin comune cu urșii.

Nefiind liberi ursarii a ieși cu urșii prin comune, ei nu vor mai putea ajunge la orașe, unde stau cu lunile, și cu modul acesta s-ar putea întrebuița brațele lor la munci agricole.

Constantin I. Nicolaescu, Secretar General / Ministerul de Interne²¹.

„Ministerul de Interne / Direcțiunea Administrației Generale, Contenciosului și Statisticii. Nr. 4045 din 22 ianuarie 1924:

„Domnule Prefect (al județului Chișinău),

Societatea pentru Protecțiunea Animalelor (S.P.A.) din București (strada Sfântul Ionică nr. 5) prin adresarea Nr. 1176/923 ne aduce la cunoștință, că prin diferite județe țigani au reînceput meseria de a umbla cu urșii dresați prin sate și orașe.

Cum acest obicei nu este altceva decât o cerșetorie deghizată, iar nevinovatele animale sunt expuse la o chinuire barbară, avem avizare a vă face cunoscut că Ministerul la 24 mai 1908 a dat prefecturilor ordinul circular nr. 24.643, alăturat aici în copie, pentru a opri cu desăvârșire nu numai creșterea urșilor pentru scopul arătat mai sus, dar și faptul de a avea sau pleca prin comune cu urșii, rugându-vă Domnule Prefect să binevoiți a lua și Dumneavoastră măsuri pentru a se opri dresarea urșilor, cât și trecerea cu ei prin comunele acelui județ.

Richard Franasovici, Subsecretar de Stat / Ministerul de Interne²².

„Ministerul de Interne / Direcțiunea Administrației Generale, Contenciosului și Statisticii. Nr. 14.799-A din 22 octombrie 1928:

„Domnule Prefect,

Societatea pentru Protecția Animalelor (S.P.A.) ne aduce la cunoștință că mai mulți membri ai societății din diferite părți ale țării i-au semnalat că un număr de țigani ziși ursari* practicr obiceiul de a umbla cu urși prin sate și pe străzile orașelor, pe care îi schingiuesc, vârandu-le belciuge prin nas și prin buze. Acești țigani, umblând cu urșii, se îndeletnicesc de obicei cu cerșitul, deși ar fi utili muncii agricole.

În urma cererii ce ne face zisa societate prin adresarea nr. 385/1928, vă rugăm domnule prefect să luați măsuri ca organele în subordine să oprească cu desăvârșire pe țigani care se îndeletnicesc cu meseria de a umbla cu urși**.

I. G. Duca, Ministru; N. T. Ionescu, Director general.

* Țigani ursari sunt originari din sudul Dunării și se ocupau cu îmblânzirea urșilor, cu care umblau din târg în târg pentru a oferi spectacole. Până la începutul secolului XX, aceștia plăteau statului o taxă anuală.

** Pentru această categorie de țigani (ursarii) era încă în vigoare ordinul nr. 24.643 din 24.05.1908, care interzicea creșterea urșilor și umblatul cu ei, deoarece „purtarea de către țigani a urșilor prin orașe oferă trecătorilor, sub speranța distracției, unul din cele mai sălbatice spectacole”. Începând cu ianuarie 1924, Ministerul de Interne reamintea periodic prefecturilor de valabilitatea ordinului²³.

²¹ Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 339 „Prefectura județului Lăpușna, subprefecturile plaselor (preturilor) și comunele subordonate (1915–1944)”. Inventarul 1/Dosarul 245 (I). Fila 102.

²² Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 339 „Prefectura județului Lăpușna, subprefecturile plaselor (preturilor) și comunele subordonate (1915–1944)”. Inventarul 1/Dosarul 245 (I). Fila 101.

²³ Nastasă L., Varga A. Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țigani din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001. Documentul nr. 14, p. 89-90.

Ursarii, nu au fost unicul subgrup al romilor nomazi, persecutat sub aspect economic în perioada interbelică de autoritățile românești. Reprezentanții Jandarmeriei Române, covârșitor diseminau în societate o atitudine disprețuitoare față de comunitatea țiganilor/romilor nomazi, care era bine văzută doar în cazul antrenării forțate la „muncile sezoniere agricole”. Ocupațiile tradiționale moștenite de țiganii/romii nomazi, erau depreciate de autoritățile românești, preocupate de modernizarea țării; deseori, țiganii erau catalogați în calitate de „elemente sociale retrograde: potențiali infractori, cerșetori, vagabonzi”.

„Țiganul dacă are ceva de adorat în viața sa, aceasta este lenevia. Lenevia l-a făcut pe țigan să disprețuiască munca cinstită, să devină nomad, om fără căpătâi, om care este huiduit de toată lumea <...>. Lenevia îl face să caute ca prin viclenie, înșelăciune, furt sau alte mijloace contrare legilor să-și satisfacă puținele pretenții, sau să-și câștige strictul necesar de a trăi de azi pe mâine”²⁴.

„Țiganii cunosc meserii și ca fizic sunt bine dezvoltăți, cu toate acestea lucrează numai cât le este strict necesar să nu moară de foame”²⁵.

„Cunoscuți încă din antichitate, țiganii, înrudiți cu hindușii indieni, prin caracterul lor fizic și lingvistic, și-au păstrat până în zilele noastre firea și obiceiurile lor nomade. Inteligenți și incuți, leneși dar pricepuți la treabă, sălbatici și blânzi, răbdători și iuți, câte odată sinceri până la prostie, țiganii nomazi par o enigmă pentru mulți, când în realitate nu sunt atât de greu de pătruns. Cu un temperament artistic mult mai dezvoltat, acest popor, visător și leneș, în care natura a semănat însușiri și păcate atât de variate, poartă totuși în adâncul sufletului lui urme de comori neprețuite. La începutul secolului al XX-lea, când ființei omenești i s-a recunoscut dreptul la viață și lumină, țiganii și-au avut și ei, ca toată lumea, partea lor din binefacerea civilizației și progresului. Însă aceștia, neîncrezători în viața ce se desfășoară sub ochii lor, iarăși au pornit-o razna prin lume, confundând libertatea cu trândăvia; neglijenți, desconsiderați, își târâsc înainte existența nomadă, în lupta permanentă cu legile progresului”²⁶.

„Țiganii, cu rezistența lor constantă contra oricărei încercări de încadrare în rândul celorlalte popoare și cu natura lor de nomazi incorigibili, formează o specialitate etnografică și socială a lumii noastre. Ei trăiesc fără patrie, fără casă, fără curte, niște vagabonzi cu voievozi, cu limbă deosebită și cu obiceiuri curioase, pe care nici timpul, nici locurile străbătute nu le pot schimba. Cu excepția meseriașilor și muzicanților, care s-au stabilit cu traiul într-un anumit loc, țiganii nomazi cutreieră, în caravane mai mici, țările Europei în lung și în lat. În România și Ungaria se pare că țiganii s-au bucurat de un tratament mai omenesc, de aceea ei s-au simțit aici mai bine ca în alte părți și se găsesc și azi în comunități mai compacte”²⁷.

În virtutea acestor atitudini disprețuitoare vizavi de comunitatea țiganilor/romilor nomazi diseminate în spațiul public de către reprezentanții autorităților românești, autorii publicațiilor seriale interbelice nu se expun univoc în această „chestiune etnografică”. Unii autori „sar în apărarea” meseriei tradiționale practicate de țiganii/romii ursari (evocând apariția semnalelor evidente aferente dispariției acesteia); alții „trec plenar în tabăra ursului”, reconstituind detaliat chinurile barbare la care sunt expuse biete animale; totodată, „se ia în desconsiderare” și naivitatea spectatorilor români, care apreciază „scamatoriile țigănești”.

„Nimic nu e mai curios decât felul de trai al țiganilor noștri. Iubesc libertatea, și cu

²⁴ Berzescu Gh. Țiganii nomazi (II). În: Revista Jandarmeriei, nr. 3–4, 1923, p. 16.

²⁵ Ispas N. Unele însușiri sufletești la criminali. În: Revista Jandarmeriei, nr. 4, 1925, p. 135.

²⁶ Pastia N. Despre sălașurile de țigani nomazi. În: Revista Jandarmeriei, nr. 9, 1925, p. 319-324.

²⁷ Birț D. Poșta țiganilor nomazi. În: Revista Jandarmeriei, nr. 2, 1933, p. 110-115.

toate că sunt prea liberi, ar dori să fie și mai mult. Îndatoririle și drepturile sunt nuanțe vagi pierdute în zgomotele vieții lor de nomazi. Când îi întrebi unde se duc, tac, zâmbesc, căci într-adevăr nici ei nu știu bine ce să-ți răspundă. Ideal nu au, sau dacă îl au, este redus la „pânțele”. Cât au ceva, o duc bine și nu muncesc, în cazuri de lipsuri, suferă cu o îndărătnicie de speriat toate neajunsurile, suferind cu aceiași putere cu care gustă bucuriile. Țiganul când șade în sat, se știe că e cel mai nevoiaș; nu e la locul lui, căci foarte greu îl prinde viața statornică. Viața de sat îl face să piardă acele însușiri ce răsăreau în el ca un dar al naturii. Foarte inteligenți, Țiganii noștri prind ușor meșteșugurile, ei sunt buni lăutari, ciurari, ursari și fierari”²⁸.

„Cele patru zări s-au împânzit de mulțimea unui popor cu chipul bronzat și pletele negre. Secolele au trecut în lung șirag și cu aceeași dârzenie neamul țigănesc și-a păstrat limba, tradițiile și miile de obiceiuri strămoșești, fără să graviteze în jurul unui cămin comun cu caracter național. Din cauza puternicei lor vitalități nu sunt ușor asimilabili. Curiozitatea îi mâna mereu înainte: nevoia face din ei meșteșugari; visul din suflet îi face artiști. Originalitatea acestui popor stă tocmai în refuzul de a se închina la ceea ce noi numim progres. Dotați doar cu un puternic simț de intuiție, numai cu măgarii, urșii, caii și căruțele lor, ei apar ca fantomele când ici, când colo, colindând țările de la un capăt la altul.

Societatea modernă luptă împotriva mizeriei din lumea aceasta, ridicându-se prin abstracțiune de asupra naturii pe care vrea să o stăpânească. Țiganii, din contra, adoră natura; se împărtășesc și se pătrund în ea, ajungând cu un succes uimitor să se vindece de multe boli, pe care omul civilizat nu a parvenit încă să le combată. După ei, ca și după concepția biblică – pământul aparține lui Dumnezeu, iar oamenii sunt așezați aici ca să se răsfete în plăceri și bucurii. E o greșeală ca numele „țigan” să fie luat în derâdere sau șoptit cu fereală. Că defectele acestora depășesc adeseori calitățile, vina se datorează în mare parte mijloacelor lor grele de existență. Oameni cu meserii bănoase – în mare parte lucrători ai fierului – statornicirea lor le-ar aduce un rost mai bun în viață. Țiganul însă, ar prefera mai curând să moară decât să-și piardă libertatea”²⁹.

„Erau trei țigani și un urs melancolic, dincolo de Herestrău. Veneau pe jos, dintr-un sat depărtat, în turneu spre capitală. Doi dintre țigani cerșeau, fiindcă numărul de vulgar varieteu al ursarilor, a căzut în dizgrație, de când cinematograful, a pătruns în toate periferiile. Și apoi, e criză...

– Sărăcie mare, – se plânge unul din dănciuci: ne-am vândut și tobița cu zurgălăi!..

Într-adevăr, grupul acesta de ursari, cântă fără zornăitul tamburinei profesionale. Cântec cu accente ce îndeamnă animalul să țină greoi, înboldit de băta ursarului și tras de lanț până la sugrumare. Mahalagii fac haz; confrate de iarmaroc cu animalele din circ, ursul țiganilor de la noi, ar trebui să se bucure și el cândva de protecția celor ce voiau să înființeze o societate pentru apărarea lor.

O femeie cu basma s-a lungit pe trotuar, cu fața în jos. Ursarul îmboldește animalul, care urcă pe spina femeii și începe să țină pe ea „ca să-i treacă durerea de șale”. Bizară superstiție, sau poate că masajul pe care-l face ursul ținând pe trupul bolnav, își face efectul. Iar dacă te-ai speriat, obiceiul îți impune să cumperi „păr de urs”; țiganul

²⁸ Lorelino*. Țiganii noștri. În: Calendarul Minervei. Mică enciclopedie a vieții practice. București: Institutul de Arte Grafice, 1899, p. 139-142.

* Autorul utilizează un pseudonim publicistic, fără să indice prenumele și numele autentic.

²⁹ [No Author]**. Redeschimbarea Țiganilor. În: Ilustrațiunea Română, nr. 24 (07 iunie), 1933, p. 14.

** În majoritatea surselor valorificate din publicațiile seriale interbelice românești, pentru a se încuraja „libertatea de exprimare” – autorii preferau să-și „ascundă” identitatea; deseori, în mod intenționat, numele și prenumele acestora nu era publicat. În cadrul acestui studiu, lipsa autorilor va fi alternată prin sintagma abglofonă „[No Author]”. Ursarul. În: Realitatea Ilustrată, nr. 39 (13 ianuarie); 1928, p. 5.

va smulge din crupa ursului câteva fire de păr „pentru sperietură” și îi le va vinde cu un leu firul”³⁰.

„În timpul petrecut la Muscel, am aflat că țărani de aici socotesc călcatul ursului leac pentru reumatism și alte boli de acest fel. Pacientul se întinde pe pământ, iar stăpânul ursului (un țigan) ține animalul de un lanț prins de un belciug trecut prin nasul acestuia, în timp ce ursul dansează cu stângăcie pe spatelul omului pe ritmul unei tamburine mari, improvizate”³¹.

„V-ați întrebat vreodată de ce nu vedem nicăieri, în preajma sălașului omenesc nici un admirabil urs? Se va spune că ursul e sălbatec, că face stricăciuni și nu poate fi domesticit. Că ursul nu poate fi domesticit e o neștiință, deoarece el e domestic din fire. Puii de urs, crescuți în preajma omului (în menajerii, grădini zoologice și de ursarii noștri) sunt mult mai asemănători copiilor noștri decât toate celelalte viețuitoare presupuse sălbatece. Urșii mici se joacă ușor, beau lapte din biberon, respectă curățenia și își așteaptă cu nerăbdare și iubire protectorul.

Recunoaștem cu părere de rău că ursul – care s-a ivit pe lume de bună seamă mult înaintea omului – trece printr-o epocă cumplită pentru el. Pădurile i le-am tăiat și nici de blana, de carnea, de grăsimea lui nu avem nevoie, mulțumindu-ne a-l stărpi, dintr-un impuls al fricii care nu ne face nici o cinste și nu ne aduce nici un folos. Circurile care la sfârșitul veacului trecut prezentau urși de toate mărimile, în jocuri de o agilitate și inteligență, care surprindeau și încântau, s-au rărit, au dispărut, sau au păstrat numai pe omul cu picioroange și femeia șarpe. Grădinile zoologice sunt în număr foarte restrâns – 5-6 în toată lumea – și nimeni nu se va mira când vom spune că în capitala noastră (București) nu există nici un urs. Începuturile de grădini zoologice din țară – din parcul Carol, din parcul Bibescu, din Craiova – au dispărut fără urmă.

Țiganii au rămas singurii prieteni ai ursului. Pe drumuri de țară, prin târguri – mai rar prin mahalalele orașelor – ursarii se ivesc într-un nou praf și zvonuri de tobe și alămuri, care stârnesc spaima și lătrăturile tuturor potailor de curte. Tras de un lanț prins în nasul cu belciug, bietul urs calcă domol, ca un elefant în miniatură. Stăpânul lui e un prinț al Indiei, ajuns după rătăcirii milenare cerșetor, prin jalnica Europă. Bietul urs, după ce a învățat să salte de mic, pe un cuptor încins cu jar dedesubt, saltă acum numai la o vorbă a țiganului, se lasă jumult de firele de păr brumăriu, care sunt bune la descântece de spaimă și calcă șalele țăranilor deznodați. Răcnetele în versuri libertine ale țiganului – încântă mai mult pe ascultători, decât pe urs, a cărui parte de câștig e zeciuală pâinii, sau a mămăligii primite în dar.

Am deplânge pe urs și am blestema pe țigan, dacă n-am vedea că e singura întovărire dintre om și animal, pentru viața de azi a amândurora. E amarnică soarta ursului educat pe cărbuni și crunt destinul indianului coborât la starea țiganului de pustă și bărgan, dar cine le oferă o viață mai bună? În mizeria lor, ursul ține la țiganul care-l bate și țiganul dă de mâncare ursului, din merindele care le aduce satul.

Nu s-a dat nici o circulară către jandarmi să împiedice meseria ursarului: Semn bun!... Dumnezeu n-a uitat de tot pe urs și pe țigan!...

Căci poate nu e departe vremea când vom lua ultima pereche de urși, să-i prăsim, să-i creștem, de la mâna ursarului ca să nu-i pierdem cu desăvârșire, așa cum am pierdut zimbrul, de la care nu ne-a rămas decât efigia”³².

„Vasile Lăcătuș își șterse pentru a doua oară tacticos mustățile, mai sorbi odată din

³⁰ [No Author]. Ursarul. În: Realitatea Ilustrată, nr. 39 (13 octombrie), 1928, p. 5.

³¹ Pantazzi E. G. România în lumini și umbre (1909–1919). București: Humanitas, 2015, p. 34.

³² Aderca F.*** Ursul și prietenii lui. În: Realitatea Ilustrată, nr. 538 (12 mai), 1937, p. 6-7.

*** Autorul utilizează un prenume abreviat.

tulburelul cenușiu ca braga, pe care ni-l servea ca pe un vin excepțional cârciumarul din Răzoarele, și își continuă cu șart povestirea începută:

– Neamțul domnule, nu-i rău, dar e tare aspru. Cum am intrat în țara lui am văzut că nu e rost de câștigat o pâine. Din sat în sat ne duceau cu jandarmii în spate ca pe hoți... Asta mi-e crucea dacă am câștigat ceva sau dacă mi s-a lipit ceva de palmă... Cică să nu le stricăm neamul! Drăcovenii de-ale lor nemțești! O lună de zile n-am putut lua un frânculeț, că se țineau cu pușca după noi și nu ne lăsau nici să ne uităm pe drum, la cer sau la iarbă... Am căutat să ne dăm bine pe lângă ei, muierea le-a arătat covoare, fata a vrut să le ghicească, eu am dat să scot ceva din chimir, ei deloc! Și așa domnule o lună am trecut prin țara neamțului și ne-au dus până la graniță pe jos, dar nici nu am văzut locurile, nici n-am câștigat un ban!...

Interlocutorul nostru e un țigan voinic și urât cu obrazul ciupit de vărsat, cu ochii mici și nasul cârn, din neamul acela de robi, din care în altă vreme se recrutau călăii. Cu toate acestea Vasile Lăcătuș pe care l-am întâlnit la un botez combinat cu nuntă cel petreceau romii din Răzoarele, e un simpatic reprezentant al neamului său.

Cu căruța lui cu coviltir în care i se adăpostește familia, cu cușca ursului și cu cei doi căluți, Vasile Lăcătuș a străbătut toată Europa, ca să-și agonisească banii necesari pentru a clădi o gospodărie, în sat la Răzoarele, de unde a plecat să cucerească lumea!

Acum, după aproape șase ani de peregrinări, s-a întors în țară și cu banii adunați a început să-și clădească o mândrețe de casă, numai din cărămidă roșie și cu niște brăie de sineală, de s-au cutremurat toate inimile romilor din Răzoarele, care de ciudă și care de mândrie.

Europa, văzută cu ochii lui Vasile Lăcătuș, are un aspect foarte interesant. Cea mai bună impresie i-a lăsat-o Franța și francezii.

– Aia oameni, spune cu admirație Vasile Lăcătuș. Nu mofluzi ca nemții. Cum intram într-un sat, se făcea negru în jurul nostru de lume. Muierea începea să ghicească franțuzoaielor cu ghiocul, fata îi zicea cu tamburina și eu cu ursul! Ploua cu gologanii – din ăia albi și mici – în căciula dancilor... Venea jandarmul, ne întreba de „aussweis” și pe urmă se uita și el la urs, râdea, dădea gologanul și trecea înainte... Aia oameni. Numai în orașele alea mari nu ne dădea voie la centru, ci numai pe la margini... Era acolo lume berechet și care cum ne vădeau ne dădeau de toate... Numai de mămăligă am cam dus dorul...

– Dar alți romi ați mai întâlnit prin străinătăți?

– Întâlnit, dar nu mai erau romi. Cel care s-a pricopsit a uitat de șatra de unde a purces!

Din cârciumă se auzeau acordurile tremolate ale vioarei și deasupra noastră se deschidea bolta viorie, a unui cer blând și bun, cum numai peste țara românească se găsește”³³.

„Ursarii, colindau țara în lung și în lat, plimbând și îndemnând ursul să joace „tananaua”, după care apelau la generozitatea spectatorilor și obolul era de obicei mulțumitor. Urșii erau prinși de mici, fie de țigani, fie de țărani munteni, de la care îi cumpărau și îi dresau în vederea viitoarei meserii. Dresarea consta în a-i învăța să ridice alternativ picioarele de dinapoi (cele dinainte fiind rezemate de băț) în urma unor repetate șederi pe cuptoarele încălzite; căldura cuptorului furnicându-i talpa, ursul ridica când un picior, când celălalt; joc ajutat de perseverența „dresorului” care cânta tananaua. După nenumărate „lecții” de acest fel, ursul reușea să se producă cu aceste „figuri” la auzul tananalei, ceea ce îl hotăra pe maestrul ursar să umble cu el prin târguri și bâlciuri.

³³ [No Author]. Cu ursul și ghicitul. În: Ilustrațiunea Română, nr. 43 (19 octombrie), 1938, p. 6.

În zilele noastre, în urma intervențiilor „Societății pentru Protecția Animalelor” nu mai sunt permise exhibițiunile ursarilor; iar urechea noastră obișnuită din timpul copilăriei, nu va mai auzi pretutindeni, acel „joacă bine măi Martine, că-ți dau pâine cu masline”, – mâncare la care jinduia de multe ori și stăpânul, nu numai ursul”³⁴.

„Ursarii cred că ursul trebuie hrănit cu pâine și mămăligă, în niciun caz cu carne. Dacă ar consuma carne, ar ataca oameni. Când iei un ursuleț, când îl antrenezi, nu-i voie să-i dai carne. Atunci înnebunește, sare la tine să te mănânce. Turbează. Pâine poți să-i dai, să-i faci mămăligă, dar carne nici vorbă, salam, nimic”³⁵.

„Au fost timpuri când romii noștri își câștigau cu ușurință cel puțin existența familiilor lor și aceasta datorită meseriilor pe care le practicau. Modernismul, progresele tehnice și științifice, precum și alte cauze, fac ca aceste frumoase și pitorești meserii să dispară încetul cu încetul și astfel romii noștri să rămână în prada mizeriei și șomajului. Persoanele vârstnice rome toată viața lor au practicat numai o meserie, iar acum la bătrânețe se văd în imposibilitate în a și-o mai exercita. Cum își vor mai câștiga existența?”³⁶

„Ursarii. Printre frumoasele jocuri și tradiții ale neamului românesc se numără și jocul cu ursul. În pătura poporului de la sate există credința că cel ce suferă de dureri de mijloc, se vindecă dacă e călcat de urs. În șatră ursul este considerat ca membru al familiei, jucându-se cu copii, mâncând la aceeași masă cu stăpânul și dormind sub același acoperământ. În prezent, ursarii nu-și mai pot exercita meseria, deoarece Societatea pentru Protecția Animalelor îi oprește, luând măsuri severe în acest scop. Rugăm pe această cale, Onorata Societate pentru Protecția Animalelor să revină asupra măsurilor luate, lăsând pe bătrânii ursari să-și practice meseria, căci prin măsurile luate, aceștia au ajuns la bătrânețe muritori de foame, deoarece nu mai cunosc altă meserie și nu au de ce să se apuce”³⁷.

„Tot mai rar întâlnim pitorescul grup alcătuit din ȣiganul îmblânzitor și ursul său. Prins de mic, ursul, cu prețul unei îndelungi răbdări, era deprins să joace în sunetul dairalei, să salute, să întindă laba și să „calce” oamenii. Într-adevăr, există pe la sate și prin mahalalele orașelor de provincie, convingerea că omul care suferă de dureri reumatice, scapă de ele dacă se lasă „călcat” de urs. E scenă comică să vezi pe urs, acest animal greoi, pășind „delicat”, pe trupul pacientului întins la pământ. Uneori, ursarul e însoțit de orchestră, iar ursul face o serie de giumbușlucuri, spre marele haz al gloatei de copii, adunată în jurul ursarului”³⁸.

La începutul anilor 40 ai secolului al XX-lea, autoritățile românești întreprind măsuri concertate pentru eradicarea meseriei tradiționale a ursarilor. Ministerul Afacerilor Interne solicită către toate formațiile Jandarmeriei Române să ia măsurile necesare pentru ca „să se oprească cu desăvârșire această îndeletnicire, interzicând ȣiganilor să umble prin sate sau orașe cu urși și a da spectacole, sub orice formă, urmând ca aceștia să fie plasați în parcurile zoologice”.

„Inspectoratul General al Jandarmeriei / Serviciul Jandarmeriei. Secția III

Comunicat: Până la posturi inclusiv

Ordin circular general nr. 38 din 30 noiembrie 1940

Se trimite mai jos în copie ordinul Ministerului Afacerilor Interne nr. 19.862 din 19 noiembrie 1940, prin care se dispune oprirea ȣiganilor de a umbla cu urși prin sate și

³⁴ Porta G. Contribuțiuni la istoricul ȣiganilor din România. București: Fundația Regele Carol I, 1939, p. 35.

³⁵ Circovic. Ursarii. O poveste Biografică. În: Piramida, nr. 2, 2011, p. 111.

³⁶ Pantazescu T. Meserii care dispar (I). În Glasul Romilor, nr. 11 (08 Iunie), 1938, p. 3.

³⁷ Pantazescu T. Meserii care dispar (II). În Glasul Romilor, nr. 12 (05 aprilie), 1939, p. 2.

³⁸ [No Author]. Dispar ursarii. În: Realitatea Ilustrată, nr. 504 (17 august), 1938, p. 6-7.

orașe și a da spectacole cu ei, retrăgându-le și autorizațiile ce aceștia posedă în acest sens. Toate formațiile jandarmeriei vor lua măsuri pentru stricta executare a dispozițiilor ordonate.

Inspector General al Jandarmeriei, General [indescifrabil].

Copie de pe ord. nr. 19.862/1940 al Ministerului Afacerilor Interne

Ca urmare la ord. nostru circular nr. 22.091 din 23 septembrie 1938 și în urma adresei nr. 27.194/1940 a Direcției Vânătorii din Ministerul Agriculturii și Domeniilor, prin care ne informează că ȣiganii ursari au obținut autorizații și umblă prin sate cu urși captivi, dând reprezentații și chinuindu-i în mod sălbatic, vă rugăm să binevoiți a lua măsurile necesare ca toate autorizațiile de acest fel să fie retrase și să se oprească cu desăvârșire această îndeletnicire, interzicând ȣiganilor să umble prin sate sau orașe cu urși și a da spectacole, sub orice formă, cu aceste animale.

Alexandru Rioșanu, Subsecretar de Stat / Ministerul Afacerilor Interne³⁹.

„Chestura Poliției Municipiului Galați / Biroul Administrativ.

Nr. 258.019 din 20 august 1943

Către Comisariatul Circ. I

„Motivat de ordinul Inspectoratului Regional de Poliție Galați Nr. 11.732/943, și în conformitate cu ordinul Direcțiunii Generale a Poliției Nr. 11.621/943, vă trimit mai jos în copie ordinul Ministerului Afacerilor Interne Nr. 26.432/943 și vă invit a lua măsuri de executare.

Tuliu Apostolescu, Chestor/Comisar-șef.

Copie: La raportul Dvs. Nr. 8624/943, vă facem cunoscut că, se aprobă interzicerea spectacolelor cu urșii, urmând ca aceștia să fie plasați în parcurile zoologice. Față de cele mai sus, vă rugăm a lua măsuri în consecință.

Constantin Z. Vasiliu, Subsecretar de Stat/Ministerul Afacerilor Interne; General de Corp de Armată⁴⁰.

Astfel, fiind confrunțați de consecințele crizei economice (1929–1933) și cu măsurile de restricție concertate emise de autoritățile românești (1908–1943), la finele perioadei interbelice, ȣiganii/romii ursari sunt nevoiți să se dezică de modul de viață nomad și de practicarea meșteșugului moștenit de la strămoșii lor. După așezarea silită cu traiul în satele și suburbiile orașelor românești, aceștia s-au reprofilat în mare parte în *pieptăn-ari*⁴¹ și *fierari*⁴².

Stabilindu-se cu traiul într-un șir de localități românești, după comunitatea rudarilor și lăutarilor, romii/ȣiganii ursari devin o comunitate etnică atractivă pentru culegătorii de folclor. Culegerea folclorului rom completează o activitate științifică prodigioasă de istoric, antropolog, etnograf și folclorist a lui C. Ș. Nicolăescu-Plopșor (1900–1968). Basmele și cântecele ȣiganilor ursari sunt culese de acesta în satul Gubaucea (județul Dolj) și apoi incluse în colecția „O Rom” – în două lucrări succesiv publicate în anul 1934: *Ghilea romane* (Cântece ȣigănești) și *Paramisea romane* (Povești ȣigănești). Datorită strădui-

³⁹ Nastasă L., Varga A. Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. ȣiganii din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001. Documentul nr. 143, p. 262–263.

⁴⁰ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Galați/Poliția orașului Galați. Dosar nr. 3/1943–1944 „Ordinele Chesturii Poliției Galați către circa I referitoare la aprovizionarea evreilor. Instrucțiuni referitoare la organizarea comisiilor de colaborare și a saturilor comunale”. Fila 124.

⁴¹ Tesăr C., Matei P. Work and Mobility among Roma from Southeast Romania from the 1920s to 1990 through a Historical-Anthropological Lens: The Case of Ursari (Bear-Tamers)/Pieptănari (Comb-Makers). În: La Ricerca Folklorica, nr. 74, 2019, p. 29–43.

⁴² Duminica Ion. Comunitatea romilor ursari din satul Ursari. Aspecte socio-etnologice. În: Păstrarea patrimoniului cultural în Șările Europene (redactor responsabil V. Stepanov). Chișinău: Business-Elita, 2009, p. 259–263.

nelor autorului – apar textele cântecelor pe care le tânguiau ursarii pletoși, în vreme ce ursul se ridica legănat, ținând în labe ciurul sau dibla pentru strângerea gologanilor.

Ursarii pieptănari în așteptarea primăverii

„Dă Doamne doi trei sori; Și două trei ploi; Și ia zăpada de pe coastă; Să întind cortul meu; Să tai, trei, patru pieptene; Să merg prin alte sate; Să fac bani noi; Că pe cei vechi i-am mâncat”.

Ursarii în așteptarea ursoaicei

„Dă-mi Doamne ursoaică; Sa nu mai tai pieptene; Că îmi tai degețelele; Să lucrez în voie cu fierul și să-mi fac mâncare destulă”.

Ursarii protectorii ursului

„Uite tată tătuță; Ursul la țăruș; De aseară flămând; Dă-i ceva să manânce; Or dă-i drumul să plece”⁴³.

Totodată, în pofida dispariției silite, meșteșugul tradițional al ȋiganilor/romilor ursari și-a regăsit dănuirea spirituală întru-unul din vechile obiceiuri românești practice de Crăciun:

„Creștinismul a așezat în noaptea de 24 decembrie spre 25 decembrie serbarea nașterii lui Isus Christos, zisă la români, *Crăciun*. Propriu zis, șirul săbătorilor care încadrează *Nașterea Domnului* (Crăciunul) începe cu Sfântul Ignat (20 decembrie) și se încheie cu Sfântul Ioan Botezătorul (7 ianuarie). De la sărbătorile *Saturnalele*, ale strămoșilor noștri români, ne-a rămas *Colindul copiilor* în noaptea și dimineața de Ajunul Crăciunului, urările și cântările numite *Colinde*, precum și o mulțime de alte obiceiuri:

Ursul. Un om îmbrăcat într-o blană de urs și cu ursarul lui, un om deghizat în ȋigan ursar, cu o tamburină, un fluierar sau lăutar. Se cântă diferite strigături, parodiind pe cele folosite de ȋiganii ursari, cu strigături hazlii, în timp ce așa zisul „Urs” imită jocul ursului, atât în două, cât și în patru labe”⁴⁴.

În perioada interbelică, în spațiul românesc sunt atestate un șir de localități compact populate de ȋiganii/romii ursari; însă, doar două dintre acestea au fost „înveșnicite” cu numele „ursarilor”: satul *Ursari* (plasa Roman Vodă, județul Roman) – 248 romi; satul *Ursari* (plasa Călărași, județul Lăpușna) – 357 romi⁴⁵.

La finele acestui studiu, putem să formulăm unele **concluzii generale**:

Perioada interbelică, fiind definită în mare parte de intensificarea proceselor de industrializare și transformări sociale, a generat dispariția silită a majorității meseriilor tradiționale prestate de comunitatea ȋiganilor/romilor nomazi în spațiul românesc.

Pe de altă parte, în virtutea proceselor de asimilare, ȋiganii/romii ursari au continuat să se împotrivească „avantajelor economice ale societății moderne”, continuând să practice modul de viață nomad și ocupația tradițională de divertisment moștenită de la strămoșii lor; aceștia au rămas „singurii prieteni ai ursului” în mijlocul unei societăți moderne românești.

Totuși, consecințele crizei economice (1929–1933) și măsurile restrictive concertate emise de autoritățile române (1908–1943) au impus ȋiganii/romii ursari să renunțe la modul de viață nomad și practicarea ocupației tradiționale de „umblat cu urșii”, inițial în orașe, apoi și în sate. Autoritățile române au motivat beneficiile măsurilor de restricționare adoptate vizavi de activitățile „de mers cu ursul, sub orice formă”, prin intenția de

⁴³ Nicolăescu-Plopșor C. Ghilea romane (Cântece ȋigănești). Craiova: Asociația ȋiganilor din Oltenia, 1934, p. 21-25

⁴⁴ Cerbunic. Datini și obiceiuri românești de Crăciun. În: Revista Jandarmeriei, nr. I, 1936, p. 106.

⁴⁵ Nastasă L., Varga A. Minorități etniculturale. Mărturii documentare. ȋiganii din Rpmânia (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001. Anexa 3 (Satele din țară cu peste 50 de ȋigani. Teritoriul din 1942 al României, pe baza rezultatelor recensământului din 1930, p. 359-360.

a converti pe țigani/romii ursari în munca agricolă.

Începând cu mijlocul anilor 40 ai secolului XX, imaginea magică/pitorească dispare total din peisajul românesc, când ursul însoțit de îmblânzitorul său țigan aducea un zâmbet pe fețele țăranilor, orașenilor și copiilor lor, prin interpretarea hazlie a tananalei sub acompaniamentul tamburinei.

În consecință, țigani/romii ursari nu au dispărut; cei mai mulți dintre ei au devenit „producători de pieptene” (pieptănari) și „fierari” (fierari), în timp ce urșii au fost predați în grădini zoologice.

În prezent, numele de „Ursari” s-a păstrat doar în câteva localități românești; am moștenit doar un fragment publicat de patrimoniu folcloric interbelic inedit, ce a fost colectat într-o comunitate a țiganilor/romilor ursari. În continuare, se practică ocazional, în ajunul Craciunului – obiceiul calendaristic „Ursul”.

BIBLIOGRAFIE

Aderca F. Ursul și prietenii lui. Realitatea Ilustrată, nr. 538 (12 mai), 1937.

Arhiva Națională a Republicii Moldova. Fondul 339 „Prefectura județului Lăpușna, subprefecturile plaselor (preturilor) și comunele subordonate (1915–1944)”. Inventarul 1. Dosarul 245 (I). Fila 101-102.

Berzescu Gh. Țigani nomazi (II). În: Revista Jandarmeriei, nr. 3–4, 1923.

Bobulescu C. Lăutarii noștri: din trecutul lor. București: Tipografia Națională, 1922. 182 p.

Boia A. Integrarea țiganilor din Șanț (Năsăud) în comunitatea românească a satului. În: Sociologie Românească, nr. 7–9, 1938.

Bârlea O. „Conservatorul” de lăutari din Rociu. În: Sociologie Românească, nr. 7–12, 1942.

Birț D. Poșta țiganilor nomazi. În: Revista jandarmeriei, nr. 2, 1933.

Cerbunic. Datini și obiceiuri românești de Crăciun. În: Revista Jandarmeriei, nr. 1, 1936.

Chelcea I. Rudarii. Contribuții la o „enigmă” etnografică. București: Casa Școalelor, 1944. 214 p.

Chelcea I. Țigani din România. București: institutul central de statistică, 1944.

Circovic Sv. Ursarii. O poveste biografică. În: Piramida, nr. 2, 2011.

Dieaconu D., Costachie S. Romii din România în perioada interbelică. Aspecte socio-demografice și evoluții organizatorice și politice. În: Partide politice și minorități naționale din România în secolul XX. Sibiu: Techno Media, 2010, vol. 5, p. 181-182.

Direcția județeană a arhivelor naționale Galați/poliția orașului Galați. Dosar nr. 3/1943-1944 „Ordinele chesturii poliției Galați către circa i referitoare la aprovizionarea evreilor. Instrucțiuni referitoare la organizarea comisiilor de colaborare și a sfaturilor comunale”. Fila 124.

Drăghia D. De la deschidere la reprimare și negare. Romii din România în perioada 1918–1989. În: Romii din România: identitate și alteritate. Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, p. 30-32.

Duminica I. Comunitatea romilor ursari din satul ursari. Aspecte socio-etnologice. În: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Chișinău: Business-Elita, 2009, p. 259-263.

Făcăoaru I. Inmulțirea disgenicilor și costul lor pentru societate și stat. În: Buletin Eugenic și Biopolitic, vol. VI (nr. 4–6), 1935.

Ispas N. Unele însușiri sufletești la criminali. În: Revista Jandarmeriei, nr. 4, 1925.

Kogălniceanu M. Schiță despre țigani. Iași: Tipografia „Dacia”, 1900.

Lorellino. Țiganii noștri. În: calendarul minervei. Mică enciclopedie a vieții practice. București: institutul de arte grafice, 1899, p. 139-142.

Marin I. „Dacă nu am murit până acum, nici de acum încolo” (interviu). În: minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944). Cluj-Napoca: centru de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2001, p. 597.

Nastasă L. Studiu introductiv. În: Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001, p. 19-20.

Nastasă L., Varga A. Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001. Documentul nr. 14; 143. Anexa 3.

Năstase A. Romii ursari. În: Tradiții ale romilor din spațiul românesc. București: Salvați Copii, 2004, p. 5-6.

Nicolăescu-Plopșor C. Ghilea romane (Cântece țigănești). Craiova: Asociația Țiganilor din Oltenia, 1934.

[No Author]. Cu ursul și ghicitul. În: Ilustrațiunea Română, nr. 43 (19 octombrie), 1938.

[No Author]. Dispar ursarii. În: Realitatea Ilustrată, nr. 604 (17 august), 1938, p. 6-7.

[No Author]. Redeșteptarea Țiganilor. În: Ilustrațiunea Română, nr. 24 (07 iunie), 1933.

[No Author]. Ursarul. În: Realitatea Ilustrată, nr. 39 (13 octombrie), 1928.

Pantazescu T. Meserii care dispar (I). În: Glasul Romilor, nr. 11 (08 iunie), 1938.

Pantazescu T. Meserii care dispar (II). În: Glasul Romilor, nr. 12 (05 aprilie), 1939.

Pantazzi E. G. România în lumini și umbre (1909–1919). București: Humanitas, 2015.

Parkinson M. R. Douăzeci de ani în România (1889–1911). București: Humanitas, 2014.

Pastia N. Despre sălaşurile de țigani nomazi. În: Revista Jandarmeriei, nr. 9, 1925.

Pașca Ș. Țiganii. În: Societatea de Măine, nr. 23–24 (01–15 decembrie), 1930.

Păun D. Țiganii în viața satului Cornova. Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, nr. 1–4, 1932.

Păvăloi A. Romii din Basarabia: aspecte social-economice (1918–1940). În: Interstitio, vol. II (nr. 3(4)), 2010.

Pittard E. La Roumanie (Valachie – Moldavie – Dobruja). Paris: Bossard, 1917.

Poissonnier A. Les esclaves tsiganes dans les principautés danubiennes. Paris: Ferdinand Sartorius, 1855.

Potra G. Contribuțiuni la istoricul Țiganilor din România. București: Fundația Regele Carol I, 1939.

Râmneanțu P. Studiu asupra depopulării Banatului: cauzele depopulării. Partea III. Rezultatele anchetei demografice din satul Iablașița, județul Severin. În: Buletin Eugenic și Biopolitic, vol. VII (nr. 1–2), 1936.

Tesăr C., Matei P. Work and Mobility among Roma from Southeast Romania from the 1920s to 1990 through a Historical-Anthropological Lens: The Case of Ursari (Bear-Tamers)/Pieptănari (Comb-Makers). În: La Ricerca Folklorica, nr. 74, 2019.

Tomuleț V. Basarabia în epoca modernă (1812–1918) (Instituții, regulamente, termeni). Chișinău: Lexon-Prim, 2014.

Trans-Ocean A. Rumanian Gypsies. În: The Straits Times. Singapore, 28 September 1934.

IMAGINEA SĂRBĂTORILOR DE IARNĂ ÎN FILMUL NAȚIONAL DE NONFICȚIUNE

Dumitru OLĂRESCU

Summary: In the given study, the author identifies and sistematizes in chronological order non-fiction films, containing ethnological subjects connected with the image of the winter holidays (Plugușorul, Colinda, Malanca etc.) in the period 1950–1990s. The author tried to demonstrate impact of Media and society upon these hearty micro-performances and their meaning from the national identity perspective. Thus, there can be elucidated contribution of non-fiction films in the process of valorization and preservation of these folk micro-dramas for the coming generations.

Keywords: ethnographic film, winter holidays, Plugușorul, Colinda, Malanca, cinematographic language.

Enorme posibilități de a surprinde prin cele două componente de bază, imaginea și coloana sonoră, cele mai complexe fenomene și evenimente în toată integritatea lor, filmul de nonficțiune, chiar de la începuturile sale, s-a impus prin fixarea, investigarea și valorificarea fenomenelor etnologice, etnografice și etnofolclorice. Astfel, în 1896, numai la un an de la inaugurarea primei proiecții de film a fraților Lumière, operatorii de la studioul Lumière au fixat pe peliculă diverse curiozități și fenomene etnologice și etnografice de pe mai multe meridiane ale lumii, servind drept premise reale ale nașterii filmului documentar.

În același an, Thomas Edison, cunoscut inventator în domeniul tehnicii cinematografice și operator de film, lansează un ciclu de filme despre dansurile indiene, evreiești și samoane. Acest ciclu a confirmat încă o dată importanța filmului documentar în valorificarea materiei etnologice și etnografice.

În istoria filmului de nonficțiune e cunoscut aportul zoologului și operatorului englez Alfred Cord Haddon, care în 1898, în cadrul unei expediții, filmează obiceiurile, tradițiile și dansurile tribale ale băștinașilor de pe insule Torres din oceanul Pacific, inaugurând astfel nașterea filmului etnologic. Exemplul fiind urmat de către profesorul Walter Baldwin Spencer, care în 1901 filmează spectaculoasele ritualuri ale aborigenilor din nordul Australiei.

Unele elemente importante ale fenomenelor etnologice și etnografice conțin și filmele cineastului american Robert Flaherty și cele ale lui Joris Ivens, regizor olandez. Aceștia toți împreună au pus bazele filmului etnologic și ale celui etnografic de nonficțiune, ulterior fiind lansat la toate studiourile de film documentar ale lumii.

Obiceiurile, tradițiile și ritualurile noastre, fiind, în majoritatea cazurilor, spectaculoase, pline de exotic și de mister, i-au ispitit și pe cineăștii veniți pe meleagurile moldave din spații străine să ne facă cinematografia autohtonă.

Încă în perioada „pre filmică”, adică până la 1952 – anul fondării studioului de filme documentare și cronică cinematografică din Chișinău, se realizează cu ajutorul altor studiouri din spațiul ex-sovietic, o serie de jurnale cinematografice de actualități, precum și filme documentare de scurt și lung metraj, în care erau incluse și unele subiecte despre viața spirituală a poporului băștinaș. Drept exemplu, lungmetrajul *Cântă Moldova sovietică* (regizor L. Tusevici, 1947).

Menționăm că ulterior cu titlul *Moldova sovietică* au fost lansate încă trei lungmetraje (1948–1950) semnate de regizorii M. Belinski și E. Aron. Dar, spre regret, toate secvențele despre arta și cultura noastră, incluse în acesta lucrări, sunt regizate și „ideologiza-

te” în spiritul timpurilor respective.

Dar și după fondarea studioului „Moldova-film” (1957), unde s-au aciuat mulți cineasți venetici, susținuți de ideologia „internaționalismului” sovietic, a fost favorizată, prin diverse metode, continuarea acestui perfid proces de deznaționalizare a obiceiurilor și tradițiilor strămoșești fără de care poporul își pierde esențele spiritualului, identitatea.

Să ne amintim de importanța, de fenomenologia tradiției în concepția filosofului și literatorului Lucian Blaga, elucidată cu multă admirația de către Claude Karnoouh, care a venit în România și timp de cincisprezece ani a studiat universul spiritual al poporului roman: „...În câmpul metafizicii armoniei ontologice, Tradiția devine motiv filosofic pentru o axiologie a unității politice naționale; în câmpul obiectivării cunoștințelor științifice empirice, Tradiția devine folclor, etnografie, muzeografie, cunoștințe destinate legitimării unității sociale și culturale naționale; <... > Tradiția devine spectacol folcloric, catharsis teatral, garantat al consensului etnoistoric”¹.

Vom încerca să evidențiem unele obiceiuri și tradiții, dedicate Sărbătorilor de iarnă, incluse în filmele noastre de nonficțiune.

Dintre primele încercări ale cineaștilor noștri de-a fixa pe peliculă spiritul unor obiceiuri sau tradiții populare reușita i-a revenit tânărului regizor Emil Loteanu. Într-o ediție specială din 1965, dedicată sărbătoririi Anului Nou, el include subiectul Plugușorului, străvechi obicei agrar, interpretat de o ceată de flăcăi, care urează roadă bogată în noul an.

Subiectul e conceput mai mult din prim-planuri (operator Ion Bolboceanu), conferind o anumită apropiere, prin imaginea filmică, a urătorilor de gazde, care i-au întâlnit cu mult drag.

Același obicei, Plugușorul, îl depistăm și în ediția specială realizată în următorul an, 1966, dedicată integral sărbătorilor de Anul Nou.

Iacob Sârbu, regizorul acestei ediții, ne demonstrează că la noi, din întreaga suită de datini, credințe și obiceiuri, ce țin de sărbătoarea Anului Nou, practica uratului cu Plugușorul este evocată în mod deosebit.

Pe ecran vedem pe la porțile sătenilor cete vesele de copii, flăcăi și oameni în vârstă cu cântece, urări și jocuri vesele, eliberându-l pe om din griile cotidiene, creând o stare de optimism, bucurie și speranță la belșugul anului nou.

Pentru prima dată apar pe ecranul moldovenesc dramele populare haiducești *Novacii* și *Ceata lui Jianu*. Dramaturgia acestor piese este axată pe antipatia maselor exploatate, lupta lor contra tiranilor de tot felul. De aceea are o structură mai complexă din punct de vedere caracterologic și a facturii tipajelor, fiind implicați haiduci, turci, boieri, judecători, poterași, țărani ș. a.

Gazdele și vecinii devin imediat martori, dar și participanți ai jocului naiv al acestor „actori” – plugari sau vieri, improvizând situațiile dramatice, desfășurate în cadrul unei scenografii, construită din piese „reale”, potrivite din zestrea sau gospodăria sătenilor. Toate acestea fac să se cumuleze pe ecran o forță misterioasă de convingere cu o pronunțată rezonanță socială și cu multiple valențe moral-educative.

Spre regret, aceste două piese, ca și *Haiducii*, *Codrenii*, *Bujoreni*, *Brâncovenii* ș. a., în care adesea se deslușeau și unele aluzii la regimul dominant, nu prea erau popularizate chiar dacă se numeau „drame populare”...

Tot în această ediție cineaștii au inclus și dramatizarea populară *Călușul*, care astăzi mai este frecventă în multe localități ale Moldovei.

De-a lungul anilor Calul și-a păstrat cultul său grație faptului că a rămas a fi un

¹ Karnooh C. Români. Tipologie și mentalități. Traducere de Carmen Stoean. București: Ed. Humanitas, 1994, p. 167.

animal voinic, cuminte și înțelept atât în luptă, cât și în muncă. De aceea el demult a devenit subiect mitologic, erou îndrăgit al numeroaselor legende, basme și cântece.

Cineăștii Iacob Sârbu și Vasile Boiangiu ne prezintă un *Căluț* de la nordul Moldovei, care, împodobit cu panglici multicolore, dansează, susținut fiind de o ceată veselă de oameni cu mult umor, care cântă și improvizează cu multă măiestrie mizanscene inspirate din viață, dar uneori mai simulează o anumită neîndemânare la interpretarea acestor scenete pentru a face mai mult haz.

Astfel, pe ecran se perindă panorama de imagini, amintind de frumoasele și inocentele picturi ale plasticienilor naiviști.

Un caracter naivist mai pronunțat al imaginilor filmice îl putem ușor depista cercețând narațiunea cinematografică *De sărbători*, în centrul căreia se află drama populară *Malanca*. Fenomenul malanchian în dramaturgia populară este atât de complex și de răspândit, încât cineăștii Vlad Ioviță și Pavel Bălan, după ce s-au afirmat prin documentarele *Fântâna* și *Piatră, piatră*, devenite antologice, au filmat în 1968 la nordul Moldovei, în satul Clocușna (baștina cineastului Emil Loteanu) documentarul *De sărbători*, consacrat acestui spectacol de sinteză, ce a asimilat în structurile sale și alte dramatizări tradiționale, precum *Căluțul*, *Capra*, *Bujoreni* și alte piese de acest gen ontlnite pe meleagurile noastre.

Regizată de timp și de marii maștri anonimi, în *Malanca*, ca și în orice operă mare, totul este important, mai cu seamă Crăciunul – simbol al chipului creator – cu sărbătorile lui ce semnifică moartea și renașterea simbolică a ordinii cosmice, primenirea omului și a naturii. Mircea Eliade scria: „Indiferent cât de mult s-au îndepărtat aceste sărbători profane de arhetipul lor mitic – repetarea periodică a creației – este evident că omul contemporan resimte necesitatea reactualizării periodice a acestor scenarii, chiar desacralizate fiind ele. Nu este vorba de aprecierea gradului în care omul contemporan este conștient de implicațiile mitice ale acestor rituri, important este că aceste momente trezesc în continuare un ecou neclar dar profund în viața sa”².

Diferiți sunt eroii acestui spectacol: miniștri, generali, miri, mirese, doctori, boieri, haiduci, jandarmi, turci, capre, urși. Moșii și strămoșii noștri cu bărbii încărunțite și cu frunți socratice, ridicați în mitologia noastră la rang de divinități, stau în acest spectacol alături de muscali și de cazaci...

Din casă în casă trece echipa de filmare; însoțind alaiul de participanți, care destăinuie eterna poveste a morții și a renașterii. Poveste porniră încă de pe timpurile zeului Dionisos. Pe ecran reușesc să se concentreze aluziile, metaforele și alegoriile de o deosebită plasticitate, improvizate spontan de către țăranii „actori” prin gesturi, replici muzicale sau verbale, prin pantomimă. Astfel, ei își individualizează masca și travestirea, creând un spectacol – sinteză, în care se conjugă armonios lumea mitică cu cea reală, elementele metafizice alternând cu cele mai concrete lucruri, detalii și ființe: un țăran dansează cu „moartea”, altul stă la sfat cu „capra”, al treilea bea un pahar de vin cu „mareșalul”. Aici, plasticitatea trecerii dintr-o lume reală în una ireală a învins orice convenționalism. Setea omului contemporan de spectaculos, de mister e accentuată și în imaginea spontană a oamenilor în așteptarea miracolului, și în comentariul literar, scris de Aureliu Busuioc: „...înfrigurată ne este așteptarea și ne mirăm ca niște copii, văzând cum se naște misterul”, – subliniază autorul.

Afară de gestul simplu, spontan al omului, pe Vlad Ioviță și pe Pavel Bălan i-au interesat, și au reușit să fixeze gesturi mai grave, porniri sufletești ce ne caracterizează mai profund: dăruim colaci – simbolul Soarelui, așteptăm și petrecem *Malanca*, gustăm

² Eliade M. *Mythes et mysteres*. Paris: PUF, 1957, p. 23-24.

apa neîncepută, schițăm o figură de dans sau un refren de cântec uitat, rostim toasturi întru sănătatea pământului și a cerului. Ioviță selectează gesturile omului când se află în aceste stări deosebite.

Uneori acțiunea filmelor regizorului V. Ioviță *Piatră, piatră, Dansuri de toamnă* și, mai ales, *De sărbători*, se petrece, parcă, dincolo de realitatea imediată, într-o lume aparte, cu semnele și legile ei, cu nuanțe de taină și mister.

Să ne amintim de episodul din spectacolul *Malanca* filmat noaptea: jocul de lumini și umbre schimbă brusc expresivitatea măștilor. Întunericul rupe punțile de legătură cu lumea reală și în mijlocul satului apare o lume de măști, de personaje mitice, de travestiri diverse. Pentru un timp omul trăiește în această lume, comunică cu trimișii zeilor și cu diavolul. O lume a grotescului și a umorului își joacă drama propriei vieți. În acest episod pe Ioviță îl interesează îndeosebi măștile care, spre deosebire de ale altor neamuri, sunt create nu pentru a ne ascunde, ci, dimpotrivă, pentru a ne descoperi chipul interior prin accentuarea trăsăturilor caracteristice felului nostru de a fi. Măștile – această expresie plastică a țăranului nostru – conțin ideile lui despre lume și despre sine, ridicându-le la rang de concepție, așa cum a procedat și cu o serie de animale îndrăgite de el – capra, taurul, berbecul, pe care le-a urcat între constelații pentru a le aștepta la fiecare an nou. Prin mit, animalele au devenit simboluri morale, au obținut valori spirituale și afective.

În filmul *De sărbători*, Ioviță a evidențiat nu numai momentul dramatic al piesei – moartea eroinei, ci și „spectaculozitatea” dramei, adică modalitățile de exprimare, de exteriorizare, fie în spiritul artei naive, fie în al expresionismului, dar principal pentru el a fost sinceritatea artiștilor anonimi și reacția spontană a spectatorilor, despărțirea omului de frumos, de etern.

Ioviță, conștient de conotațiile mitologice ale animalelor, evidențiază în film travestițiile mai importate. Astfel și semnificațiile zoomorfismului au un anumit aport la de-localizarea acțiunii din *De sărbători* și lansarea ei pe noi orbite spațiale și temporale. Pentru neamul nostru, *Malanca* rămâne o fereastră deschisă spre univers: păstorii și plugarii tereștri comunică cu alte lumi. Ioviță trece și în film ispititoarea lumină a acestei ferestre.

Mai târziu, în 1986, Pavel Bălan va reveni la Sărbătorile noastre de iarnă în calitate de autor total (autorul scenariului, regia și imaginea), selectând pentru filmul său *Ecoul sărbătorilor de iarnă* cele mai impresionante și mai „cinematografice” tradiții și obiceiuri ale Sărbătorilor de Anul Nou: *Plugușorul*, *Colinda* și *Malanca*.

Asistăm la o interferență a acestor micro spectacole, în care, printre urători, colindători și mălănceni se plimbă *Capra*, *Căluțul* și *Ursul*.

Autorul filmului a reușit să surprindă și actul de receptare a acestor micro spectacole de către gazde și de spectatorii adunați din preajmă, care întotdeauna au reacționat sincer, cu mari emoții de parcă pentru prima dată în viață participă la astfel de sărbători. Iar toate acestea împreună sintetizează un irepetabil spectacol, continuând bucuriile împlinirilor și nostalgia neîmplinirilor, dar și marile speranțe pentru viitor ale omului, care se trece și el odată cu anii... Și aici remarcăm că cineastul Pavel Bălan a fixat pe peliculă și momente mai puțin cunoscute publicului larg.

Spre exemplu, apariția morții (o figură deghizată în imaginea tradițională a morții, care, cu coasa în mâini, se plimbă printre urători și gazde) în centrul alaiului de urători veseli, plini de optimism și de mari speranțe.

În această imagistică figurativă, cu multiple conotații și valențe sugestive, se integrează și versurile mai rar auzite, pe care le deslușim, fiind venite dintr-un text mai vechi al *Plugușorului*: Vă urăm, vă veselim,/ Din bătrâni vă povestim./ Vă urăm și pentru mâine,/ Că la anu cine știe.../ Cine știe și gândește/ Că la anu mai trăiește./ Nu vezi anii cum se duc?/ Unu crește, altu moare,/ Și tot așa se strecoară/ Ca grăunțele la moară.../.

Astfel, poporul, autorul acestui *Plugușor*, apoi și cineastul Pavel Bălan, vor să ne amintească încă o dată că nu există veselie fără de tristețe, precum și viață fără de moarte... Aceste momente confirmă și un adevăr mai „senzitiv”, formulat de Jean Copans, etnolog francez, despre aceea, că „...etnologia cercetează zonele ineditului”, adică profunzimile și nu aparențele sau ceea ce se află la suprafață.

Anul 2011 a fost favorabil pentru înălțarea pe ecran a unor tradiții și obiceiuri ale sărbătorilor de iarnă. În cadrul studioului „Telefilm-Chișinău” a fost realizat un ciclu din trei filme dedicate sărbătorilor Anului Nou: *Primiți Plugușorul* și *Primiți Colinda* (regizor Victor Bucătaru, imaginea Veaceslav Dabija), *Capra* (regia Elena Iliș, imaginea Victor Ustianschi).

Remarcăm că autorii acestor filme au fost avantajați de condițiile noilor timpuri și au fixat frumusețea acestor tradiții și obiceiuri în toată splendoarea lor audiovizuală, fiind lipsiți de diversele redactări și sentințele ideologice de altădată.

În planuri lungi vedem chipurile agitate sau chiar emoționate ale cetelor de urători din nordul Moldovei, aflați în jurul *Plugului* sau al *Buhaiului*, destăinuindu-se prin textele lor despre muncile câmpenești, începând cu alesul locului pentru arat și semănat până la pârguirea grânelor și a coacerii primului colac.

Din suita de măști și travestiri zoomorfe cineăștii au evidențiat *Capra*, *Căluțul* și *Ursul*, iar printre ei – alte personaje: miri, mirese, ciobani, fierari, lăutari, chiar și domnitori. Toți cântă, dansează, fac glume verbale sau gestuale, improvizează mizanscene, amplificând, astfel, una din funcțiile importante ale acestor tradiții – cea de producere a veseliei și a bunei dispoziții.

Prin limbajul cinematografic cineăștii au reușit să ne demonstreze că toate acestea sunt piese din dramaturgia noastră populară, bazată pe anumite legende, texte, melodii, ce diferă de la regiune la regiune, uneori de la sat la sat sau de la o ceată la alta, dar întotdeauna necesită de la protagoniști pricepere și ingeniozitate în confecționarea cât mai originală a vestimentației și a recuzitei, dar și imaginație, fantezie pentru improvizarea/actualizarea și rostirea textelor.

Toate aceste atribute s-au aflat în atenția autorilor și la realizarea celui de al doilea film *Primiți Colinda* din ciclul respectiv. Prin acest film cineăștii ne ajută să conștientizăm că obiceiul colindatului în Moldova, asimilând de-a lungul mileniilor noi funcții și semnificații, constituie un compartiment deosebit în cultura noastră tradițională.

Textele colindelor au, de obicei, un conținut arhetipic, adesea sunt desăvârșite ca formă, fiind însoțite de frumusețea melodiilor arhaice, împodobite cu momente din legende biblice, au contribuit la crearea unor piese emotive – fapt ce le-a făcut să fie întotdeauna așteptate în familiile tuturor gospodariilor.

Pentru a identifica anume o astfel de colindă, adică mai puțin supusă „dictaturii” timpurilor, cineăștii Victor Bucătaru și Veaceslav Dabija au consultat mai multe variante de colinde din diverse localități ale Moldovei. Astfel, în narațiunea lor cinematografică se evidențiază o colindă mai veche în interpretarea formației etnofolclorice „Ștefan Vodă” din satul Căpriana, condusă de Tudor Ungureanu.

Prin alternarea imaginilor naturii, realizate într-un stil poetic, cu melodia colindei, autorii filmului au izbutit să creeze o stare paradiziacă cu certe valențe cathartice – mișuina unor veritabile tradiții populare și, desigur, și a unui film etnologic reușit.

Drama populară *Capra* are originea în antichitatea romană, dar, grație pitorescului și energicului său personaj, capra a ajuns să fie frecventă și la ceremoniile de Crăciun din zilele noastre.

Cineăștii Elena Iliș și Victor Ustianschi au filmat alaiul *Caprei* prin raioanele Ungheni și Fălești, găsindu-l în componența lui clasică. În prim-plan se perindă, ocupați de

activitățile lor teatrale: o mândră capră, lăutari, fierarul, cumpărătorul, martori-spectatori și, desigur, stăpânul caprei, care vrea s-o vândă, lăudându-o prin cântec: Asta-i capră de la munte/ Cu steluță albă-n frunte,/ Hai, căpriță, ia și joacă / Negustorul vrea să vadă.

În jurul *Caprei*, operatul filmului, Victor Ustianschi, a mai surprins și imaginea altor participanți „împodobiți” cu măști zoomorfe, care dansau în ritmul strigăturilor sale, dar și în a celor venite din partea însoțitorilor *Caprei*.

Prin alternarea de planuri largi și prim-planuri vedem cum zgomotosul alai al *Caprei* se deplasează pe ulițele satului, intră din curte în curte, invitând gospodarii la această competiție de cântece, dansuri și glume. Competiție simplă și atât de sufletească...

Astfel, autorii acestor trei filme *Primiți Plugușorul*, *Primiți Colinda* și *Capra* au reușit să ne demonstreze că toate acele micro spectacole, ce întregesc sărbătorile noastre de Anul Nou, sunt niște creații milenare ale omului satului – lumina interioară a poporului, niște porniri din suflet, din care izbucnesc la fiecare sfârșit de an bogăția cromatică a costumației, a măiestriei marilor actori, muzicieni și regizori anonimi – protagoniștii acestor sărbători vechi de când lumea și noi de fiecare dată.

Spre regret, oferirea numai a câte zece minute (timp-ecran) pentru fiecare film din acest ciclu s-a dovedit a fi prea puțin pentru a fixa acele micro spectacole în toată amploarea lor dramaturgică, caracterologică și cromatică.

A fost o șansă ca aceste filme să fixeze tot ce a mai rămas pe meleagurile moldave mai important, mai frumos la compartimentul sărbătorilor de Anul Nou, fiindcă și ele, aidoma poporului nostru, au suportat nedreptăți, înjosiri, grave schimonosiri etc. Doar știm că au fost și timpuri, când aceste sărbători, sub diverse pretexte, erau interzise: ba că sunt românești, ba că sunt religioase ș.a.m.d.

Ideologii regimului totalitar au fabricat și au editat scenarii de noi sărbători. Televiziunea avea emisiuni întregi despre noile sărbători și modalitățile lor de implementare. Iar studiourile „Moldova-film” și „Telefilm-Chișinău” au lansat filme documentare la această temă: *Sărbătorile satului* (1980), *Datinile și timpul* (1981), *Și vin sărbătorile* (1985).

În acei ani aceste studiouri ar fi putut să fixeze pe peliculă cele mai importante fenomene și evenimente etnologice, etnografice și etnofolclorice, care atunci, măcar unele din ele, se mai păstrau încă în varianta lor originală.

În prezent, marele exod al popoarelor, mecanismele globalizării, dar și indiferența băștinașilor față de unica lor lume spirituală, lasă amprente grave, irecuperabile asupra celor mai importanți factori ai culturii, ai identității unei civilizații: obiceiurile, tradițiile și datinile.

De aici și importanța filmului de nonficțiune, care astăzi dispune de mari posibilități tehnice și tehnologice de a fixa toate fenomenele și evenimentele etnologice, etnografice în toată integritatea lor, facilitând procesul de valorificare și de păstrare a acestei averi inestimabile pentru viitorimi.

BIBLIOGRAFIE

Karnooh C. Români. Tipologie și mentalități. Traducere de Carmen Stoean. București: Ed. Humanitas, 1994.

Eliade M. Mythes et mysteres. Paris: PUF, 1957.

UNIVERSUL TRADIȚIILOR SATULUI MOLDOVENESC REFLECTAT ÎN FILMUL DE ANIMAȚIE

Violeta TIPA

Summary: Animated films are often inspired by such sources as art and culture, being reflection of spirituality, including traditions and national customs. As the most significant films, which stand up to globalization and uniformity, keeping uniqueness of the cultural universe, they were edified on strong national grounds, comprising fairy-tales, legends and myths. Obviously, in the Moldovan filmography a distinct place belongs to the films, which descend to the national sources, forming a complex landscape of traditional village, especially series about Guguță of Constantin Bălan. These films keep a breath of a patriarchal world of Moldovan village from 1960–1970s, when people had a strong relation with the nature, and traditions and customs were sacredly hollowed. Especially expressive the universe of national autohton traditions reflect the films of such filmmakers as Constantin Bălan (Noapte de Revelion, Ploaia), Leonid Domnin (Marița, Poveste despre vânător), Iriue Cațap și Leonid Gorohov (Haiducul), Ana Evtuşenco (Misiunea), the film of the children's studio Floricica (În această noapte vor dansa și stelele), inspired by the fairy-tales of Spiridon Vangheli.

Keywords: animated films, Caloianul, Malanca, Pluguşorul, tradition, marriage performance.

Spiritualitatea națională este cel mai elocvent fenomen oglindit în folclor, definit de specialiști ca o „enciclopedie poetică vie a vieții populare”. În diversele lui forme s-a concentrat timp de secole „sentimentele, gândurile și năzuințele poporului”. Astfel, cunoașterea lui este inevitabilă pentru păstrarea unei continuități. O modalitate de conservare și promovare a fondului etnologic o propune arta cinematografică. Imaginile filmice sunt cele care imprimă timpul și evenimentul, emoția și trăirea, individul și obiceiul lui în formele sale intacte și le transmite spre spectator.

Iar filmul de animație, un gen aparte al artei cinematografice, prin limbajul său simbolic-metaforic construiește formule inedite de valorificare a întregului complex de tradiții, folclor oral, muzical, etnografic etc. Alimentându-se mereu la izvoarele artei și culturii naționale, depistează în tradițiile și obiceiurile populare acel filon de menținere a identității.

Astfel, filmul de animație completează galeria de tablouri animate ce păstrează secvențe din tradițiile și obiceiurile etnice, prefigurând acel anturaj specific, izvorât din cultura și arta tradițională, care în epoca globalizării și uniformizării mențin universul național spiritual. Respectiv, fondul folcloric (etnofolcloric) îi conferă și filmului de animație identitate, o expresivitate irepetabilă prin care prezintă interes pe plan universal.

Un excurs în istoria filmului mondial ne convinge că majoritatea animațiilor naționale s-au lansat cu opere de inspirație folclorică (sau cu elemente pe care se bazează: religia și istoria). Filmografiile celor mai semnificativi cineaști conțin pelicule ancorate în spațiul tradițiilor naționale, care continuă să-i tenteze la noi creații.

Vorbind despre cinematografiile naționale (în special cele europene), ne referim în primul rând, la cinematografia românească, la creația lui Ion Truică, Bob Călinescu, Adrian Petrușenaru și alții care valorifică tezaurul românesc.

Interes prezintă și cinematografia cehă, cu acea enciclopedie a tradițiilor naționale din *Špalicec* (1947) și *Vechi legende cehe* (1953) a regizorului Jiri Trnka.

Din filmografia maghiară vom nominaliza filmul *Mânzul iepei albe* (1981) și serialul pentru copii *Povești din folclorul maghiar* (1977–1984) ambele de același regizor Marcell Jankovics, care a selecționat povești mai mult sau mai puțin cunoscute din tezaurul

național maghiar. Serialul folosește deopotrivă motive atât din folclorul oral, cât și din arta populară, creând o lume de imagini complexe.

Universul tradițiilor populare redă cu o deosebită exactitate și notoriul animator canadian Frederik Back în filmul său *Crac* (1981). Regizorul nu doar zugrăvește frumoasele tradiții canadiene, ci și indică la modificarea lor sub influența urbanizării și industrializării. Enciclopedia vieții social-culturale o urmărim prin intermediul unui scaun-leagăn, meșterit de personajul principal al filmului. Or, istoria scaunului se conturează paralel cu istoria noii familiei, a tradițiilor ei (căsătorie, nașterea copiilor, creșterea etc.). În același plan problematic de pierdere a tradițiilor este și filmul *Made in Japan* (1972), al regizorului Renzo Kinoshita, unul dintre cei mai importanți autori ai genului, care atenționează la un pericol al „timpurilor moderne” – moartea tradițiilor.

Primele filme de animație realizate de Anton Mater la studioul *Moldova-film* au la bază un univers complex național inspirat din poveștile lui Ion Creangă *Capra cu trei iezi* (1968) și *Pungața cu doi bani* (1969). Suflul național al personajelor se conturează prin stilul tradițional al portului, prin elementele decorative preluate din arta populară în reprezentarea spațiului filmic, felul de a fi al eroilor, motivele folclorice a muzicii compozitorului Eugen Doga.

Un adept al culturii naționale a fost cineastul Constantin Bălan, obsedat de ideea valorificării materialului autohton și redării lui prin prisma particularităților etnice. În *Isprăvile lui Guguță*, semnate de scriitorul Spiridon Vangheli, l-au inspirat la crearea unui ciclul de filme ce plasează în prim-plan un personaj distinctiv, tipic, provenit dintr-un mediu rural cu toate datinile și specificul său național. Or, filmele lui C. Bălan aduc pe ecran imaginea satului în întreaga sa complexitate. E firesc faptul că lucrul la peliculele despre Guguță și, nu numai, era precedat de o perioadă de documentare și pregătire minuțioasă, când regizorul tria cu multă atenție materialul colectat din expediții prin diverse localități ale republicii, stilizând elementele tradiționale caracteristice arhitecturii casei, gardurilor, porților, hogașurilor, fântânilor, nemaivorbind de costum, diversitatea ornamentelor cu motive păstrate din generații, apoi încorporându-le într-o unitate stilistică contemporană. Dimensiunea scenografică a filmelor va întregi atmosfera satului cu tradițiile de iarnă în filmul *Noaptea de Revelion* (1984) sau sărbătoarea satului în *Guguță-poștaş* (1976). Chiar și ritualurilor mito-folclorice C. Bălan le găsește locul inerent în filmele sale, precum Caloianul în pelicula *Ploaia* (1989) după nuvela Leonidei Lari.

Și dacă în filmele despre Guguță descoperim nu doar o adevărată enciclopedie a satului moldovenesc, ci și viața copilului rural al anilor 60 ai secolului trecut, cu întreg arsenalul său de interese și ocupații, implicat în complexitatea tradițiilor populare, pe care le preia de la cei vârstnici, atunci pentru filmul *Ploaia* (pictori-scenografi Galina Robu și Emil Cojocaru), care abordează problema exodului uman, regizorul apelează la una dintre datinile de invocarea ploii. Acest spectacol mitic – Caloianul, depistat la Cantemir, dar și în alte izvoare etnologice, este introdus în dramaturgia filmului pentru a-l menține în spațiul autohton, dar și a-l contrapune lumii contemporane. Nu e de mirare că într-o societate, unde nimic sfânt nu a mai rămas, chiar și tradițiile seculare, ritualurile și obiceiurile sunt profanate.

După primele imagini ale pământului ars de arșița dogoritoare apare și procesiunea Caloianului. O ceată de fete îmbrăcate în tunici lungi, albe însoțesc coșciugul în care se află chipul unui omuleț de lut, împodobit cu flori și busuioc. Procesiunea funerară, susținută de cântecele/bocetele respective (în interpretarea surorilor Osoianu), ies din cetate, urmându-și calea în câmp.

Ritualul Caloianului este preluat, când cetatea este pregătită de arderea învățatului pe rug, iar flăcările încep să-i învâluie figura legată de stâlpul „infamiei”. Concomitent

1. Filmul *Ploaia*, regie Constantin Bălan

apare cortegiul funerar, purtând Caloianul, care este sfârșat/strivit de mâinile necredincioșilor. Chipul de lut este distrus și aruncat, când începe ploaia (un simbol al purificării spirituale) de el nu mai are nevoie. Toată lumea se bucură – cântă și dansează...

În atitudinea regizorului față de tradițiile naționale devine evident faptul, că în societate s-au produs niște rupturi de la rădăcini, de la sorginte și s-au devalorizat tradițiile și obiceiurile strămoșești ce formau filonul spiritual.

Ploaia aduce în filmul de animație autohton o atmosferă pesimistă, o viziune existențialistă asupra vieții noastre. Deși personajul este salvat de focul rugului, el totuși părăsește locurile natale. Societatea, rămasă fără oameni de artă, cultură, știință, e una condamnată – acesta este crezul autorilor. Pelicula a fost realizată în 1989, timp când înstrăinarea de tradiții se simțea destul de bine, era timpul când mulți intelectuali de acum părăsiseră țara, iar alții erau pe cale să-o facă, lipsiți de posibilitatea de a se realiza aici.

Ploaia este și ultimul film al regizorului Constantin Bălan, nevoit să abandoneze țărâmul animației, la fel ca și eroul peliculei, care pleacă din cetatea natală alături de copilărie, simbolul feminin al viitorului (al renașterii și continuității) spre alte țărâni și spre un alt viitor.

Pelicula *Noaptea de Revelion* (pictor-scenograf Igor Bogaci) este exclusiv dedicată tradițiilor naționale. Filmul a fost lansat pe marile ecrane în perioada când și în spațiul rural începe să se simtă o vădită înstrăinare de tradițiile populare, repercusiune a politiciii de dezrădăcinare a datinilor autohtone, considerate ca ceva învechit, depășit, perimat, fiind promovate sărbători și tradiții de tip nou, sovietic. Deși trece cu mari dificultăți cenzura ideologică, micul poem cinematografic cunoaște o popularitate deosebită în tot spațiul ex-sovietic.

Constantin Bălan caută să readucă în filmul *Noaptea de Revelion* farmecul și miticul tradițiilor autentice. Iar subiectul simplu: așteptarea urătorilor în seara de revelion de către fiica pădurarului, Doinița, este ridicat la nivel poetic. Cineastul moldovean apelează la frumoasele obiceiuri de An Nou de a adresa urări de ani mulți și sănătate printr-un ritual specific spațiului mioritic.

La *Plugușorul* lui Guguță, ritual devenit *sui generis* pentru zona mioritică, participă întreaga natură. Posibil că în noaptea cea mirifică, când are loc schimbarea anilor, se produce un ritual complex, în care rolul determinant le revine colindătorilor. Atunci se



2. Filmul *Noaptea de Revelion*, regie Constantin Bălan

produce purificarea prin întreaga natură, prin albul zăpezii, prin bătrânii copaci ce se includ la nivel de bas în corul fulgilor de nea. Riturile strămoșești, păstrate în sufletul oamenilor care trăiesc în sânul naturii, completează tabloul. Acest basm fantastic prin-de viață și prin muzică (compozitor Gheorghe Mustea), semnificațiile căreia depășesc cadrul unei funcții simple de comentare a imaginilor filmice. Muzica a dat naștere unui basm fantastic, când albul iernii învăluie întreaga atmosferă, emoționând spectatorul. Alternarea cântecelor și a colindelor, în interpretarea ansamblului de copii *Vocile primă-verii* (conducător artistic Ștefan Andronic, solo Marcela Andronic), îi conferă peliculei o atmosferă de sărbătoare.

Acțiunea filmului se desfășoară în două planuri: cel real și cel al visului, care se intercalează destul de plastic. Visul Doiniței (voce Zinaida Timofti) în care ea întâlnește colindătorii anticipează venirea lor în realitate. „Dar Anul Nou nu vine așa. Lui îi place să audă pe la case zurgălăi și strigăte: Hăi, hăiii! – meditează Doinița. Anul Nou trebuie să fie pe-aproape. Unde o auzi zurgălăi, acolo are să se ducă Anul Nou... De-ar veni măcar Guguță cu uratul”¹. Ritul, tradiția este un proces inevitabil și se produce atât în vis, cât și în realitate, susținând viața spirituală a omului. Doar integritatea de elemente: și pomul de iarnă, și colacii, și urătorii – nuste o simplă formalitate a sărbătorii de iarnă, ci menține vie atât tradiția și ritualul, cât și dimensiunea identității poporului.

Și colindătorii vin, vin prin nămeți, prin ninsoare, ajutați de oamenii de zăpadă să străbată prin potecile întroienite din pădure. E semnificativă ceata lui Guguță formată din trei băieți: unul cu buhaiul, altul cu toba și Guguță cu clopoțeli. Aceste instrumente tradiționale susțineau urătura (spre regret varianta română a filmului nu s-a păstrat).

Nu lipsesc nici elementele consacrate sărbătorii ca: Pomul de Crăciun, împodobit cu jucării și lumini, scoase din cufăraș, apoi pregătirea mesei festive, ce presupune, în primul rând, coacerea colacilor și a hulubașilor împlețiți pentru cetele de urători.

Vorbind despre rolul filmului de animație în păstrarea și conservarea tradițiilor, specialiștii în materie susțin că el răspunde interesului nostru firesc pentru sursele conștiinței și inconștiinței umane, interesul pentru perceperea mitologică și folclorică a lumii, pentru copilăria cu spontaneitatea și sinceritatea sa. Or, *Actualizarea specifică a copilăriei se realizează prin intermediul filmului de animație, care conține întregul spectru*

¹ Vangheli S. Guguță și prietenii săi. Chișinău: Turturica, 1996, p. 26.

3. Filmul *Haiducul*, regie Iurie Cațap, Leonid Gorohov

*al necesităților umane: de la joc până la izvoarele spirituale și materiale ale existenței umane*². Anume reconstituirea unui crâmpiei rămas viu în memorie din copilăria sa, printr-o frumoasă iarnă îl inspiră pe C. Bălan la zugrăvirea atmosferei în pelicula *Noaptea de Revelion*, din care se desprinde clar conceptul său estetic-filosofic asupra creației. *Fiecare om are un vis. Și filmul de animație este acea artă care îți oferă unica posibilitate de a te vedea în visul tău. Ea nu îmbătrânește. Ea păstrează sentimente, emoții, stări la care poți reveni mereu... Filmul de animație e, posibil, mai mult o așteptare a acestei povești, a acestei lumi feerice de basm, o așteptare să vină colindătorii...*³.

Filmul *Noapte de Revelion* înscrie un poetism deosebit, ce izvorăște din dragostea realizatorilor pentru datinile neamului nostru, păstrate cu sfințenie și transmise din generație în generație.

Rămânând în aria frumoaselor sărbători de iarnă și a tradițiilor sale, ne vom referi și la pelicula *Haiducul* (1985, scenariu Vlad Druc, regie Iurie Cațap și Leonid Gorohov), apreciat cu Premiul Juriului la Festivalul de Filme de la Cannes (1986) pentru scurtmetraj.

Legenda haiducului se conturează în contextul pluridimensional al vieții patriarhale și al contextului mito-folcloric. Anume ritualul *Malanca*, o dramă teatralizată de An Nou, conferă filmului *Haiducul* acea atmosferă irepetabilă și o valoare aparte. Raportat la planul lung de venire a colindătorilor din albul iernii găsim o similitudine cu acea apariție a alaiului *Malanca* din filmul *De sărbători* al lui Vlad Ioviță. Or, spectacolul mitic al Morții și al Reînvierii naturii se înscrie sugestiv în țesătura filmului, raportat direct la destinul Haiducului.

Malanca vine de departe, mai întâi apare roata împodobită cu panglici multicolore și clopoței, urmată de un alai carnavalesc de măști: soare, urs, capră cocoș, soldați, și desigur chipul morții, pe care-l reprezintă omul negru cu coasa în spinare. E roata vieții, acea roată care apoi o reîntâlnim la eșafod, unde este adus Haiducul pentru decapitare.

În timpul spectacolului, la care ia parte și Haiducul deghizat, are loc răpirea eroului. *Malanca* semnifică (și în film moartea și nașterea) prin ritualul Morții pregătit pentru Haiduc și, respectiv, reînvierea lui prin salvarea în ultimele clipe de către calul său năzdrăvan.

² Вайсфальд И. Кино как вид искусства. М.: Знание, 1983, с. 96.

³ Tîpa V. Universul național în serialul despre Guguță. În: Arta, 2006. Arte audiovizuale. Chișinău, 2006, p. 122.

4. Filmul *Marița*, regie Leonid Domnin

Însuși autorii consideră spectacolul «Malanca» – unul dintre cele mai dificile din punct de vedere tehnic secvențe din film, iar pentru realizarea cu succes în ajutor au venit animatorii Valeriu Donțu și Larisa Cobzac, care s-au inclus perfect în ansamblu adepților⁴. Or, anume pelicula *Haiducul*, film ce prin cultură și tradiție ne-a prefigurat identitatea, ne-a lansat alături de alte cinematografii naționale.

Câteva filme inspirate din poveștile populare a creat și Leonid Domnin, alt regizor, care a stat la bazele animației din Moldova. Concomitent cu subiectele de poveste și atmosfera ancorează în anturajul național prin secvențe referitoare la tradiții și obiceiuri. Spre exemplu, în filmul *Marița* (1972, scenariu Gheorghe Racoviță, scenografie E. Rândina) regizorul introduce două cântece (compozitor David Fedov) preluate din folclorul oral și interpretate în limba română (filmul fiind realizat în limba rusă), de către personajul titular. Primul este intonat în timpul sădirii boabelor de porumb: *Apă torn din izvor,/Să-înflorești, să rodești./Ca un măr, ca un păr./Apa torn din izvor,/Să tot crești, să-înflorești* – un fel de descântec, ce va acționa ca un ritual magic și va favoriza creșterea unei tulpini înalte și a unui știulete de porumb uriaș.

Iar cel de-al doilea încununează sfârșitul fericit al poveștii, în care personajele pozitive – bunelul și Marița –, își înalță o casă nouă, cântând: *Casă, casă norocoasă, noi zidim./și flori mândre la ferestre zugrăvim./Casă mare încăpătoare pentru toți./În casă mare vă poftim...*, casa simbolul unei noi vieți libere și fără de lipsuri.

Un loc aparte în viața rurală îl are spectacolul nunții. Poveștile populare moldovenești deseori finisau cu nunta eroului principal, care după călătoria de inițiere, de trecere prin grele încercări, lupte pe viață și moarte, ajunge la un final fericit. Acest spectacol tradițional, devenit în poveștile populare un simbol al noii vieți, lungi și fericite, este adesea preluat și în filmele gen-poveste pentru a sublinia acel *happy end*. Dar nunta poate fi și un deznodământ tragic pe care-l urmărim în *Nunta însângărată* de Federico Garcia Lorca sau în pelicula *Mica sirenă* (1968, regie Ivan Aksenciuk) după povestea lui Andersen. Referindu-ne la filmul autohton, amintim *Poveste despre vânător* (1976, scenariu, regie Leonid Domnin), unde nunta constituie una dintre secvențele de bază, într-un anturaj național, susținut de orchestra care cântă (muzica David Fedov) pe un fundal al covorului național, cu mese întinse, pline cu de toate, la care stau mesenii, iar în centru mirele și mireasa. În timpul nunții mirele îi dă pe foc aripile miresei, care erau blestemate, după ce este răpită de un balaur furios. Astfel, nunta devine intriga filmului de la care vânătorul nostru va merge în lume să-și caute mireasa...

La nuntă apelează și autorii filmului *Misiunea* (1992, scenariul Arzamat Sabirov, ima-

⁴ Павленко Г. Гайдук на коне. În: Советская Молдавия, 10 июня 1986.



5. Filmul *În această noapte vor dansa și stelele*,
Studioul Floricica

ginea Oleg Mater, compozitor Oleg Aleabov) în viziunea regizorală a Anei Evtuşenco. Povestea unui extraterestru, care dorește să cunoască viața de pe pământ, este plasată în spațiul autohton.

O făptura miraculoasă de culoare verde aterizează într-o pădure din Moldova. Curiozitatea face să-și preschimbe înfățișarea pentru tatonarea nu doar a spațiului, ci și a universului uman. Pentru regizoare a fost deosebit de important ca în această peliculă de 10 min să vedem, în primul rând, specificul plaiului moldav prin tradițiile și obiceiurile sale. Una dintre cele mai semnificative sărbători, unde pot fi urmărite o serie de elemente tradiționale este nunta – nunta moldovenească cu vorniceii și druște, cu nănași și lăutari. Toată această lume este redată în film și se perindă în fața extraterestruului, care pentru a cunoaște mai bine locul și tradițiile ia chipul vietăților întâlnite în cale: a unui bețiv, a milițianului, a mirelui etc.

Secvența nunții este una dintre cele mai semnificative pentru film, căci e una dintre tradițiile care înglobează o serie de elemente specifice spațiului, cu dansuri, cântece, obiceiuri etc. Însuși regizoarea, fiind din oraș, a întreprins mai multe ieșiri în mediul rural pentru a se familiariza cu polifonia tradițiilor. Pentru realizarea secvenței *nunta*, Ana Evtuşenco s-a documentat destul de serios, fiind prezentă la nunțile din diferite localități ale republicii. La baza peliculei au stat materialele colectate referitor la acest spectacol din satul Recea, raionul Orhei. Din vizorul regizoarei n-a trecut neobservat nici un element caracteristic evenimentului. În primul rând, pregătirea de nuntă, la care participă întreg satul, fiecare contribuie în măsura posibilităților. Terenul destinat pentru nuntă este stabilit în ograda părinților și decorat (îngrădit) cu lăicere și covoare moldovenești.

Al doilea moment important ce intră obligatoriu în prologul spectacolului este anunțarea evenimentului de către vorniceii mirelui, evident, îmbrăcați respectiv, legați cu prosoape și cu buchete de flori în piept. Ei cutreieră călare pe cai (la fel, sunt împodobiți respectiv) întreg satul, anunțând numele mirilor, nănașilor și timpul nunții.

Toate aceste tradiții, regizoarea ține să le încadreze în structura filmului, pentru a scoate în evidență particularitățile naționale, spiritul și valorile noastre. Deși în film secvența nunții durează câteva minute, imaginile filmului sunt atât de bogate în detalii simbolice, încât reușesc să se perinde toate etapele acestui spectacol, începând cu anunțarea nunții de către vorniceii, întâlnirea nănașilor, sărutul mirilor, masa doldora de bucate, hora mare etc.

În contextul tradițiilor naționale, se înscrie și pelicula *În această noapte vor dansa*



6. Filmul *Și dansau în această noapte și stelele*,
Studioul Floricica

și stelele (1985), creat de membrii studioului de copii *Floricica*. Subiectul filmului este inspirat din povestirile lui Spiridon Vangheli despre Guguță.

Filmul cu semnificativa denumire *În această noapte vor dansa și stelele* se referă la cele mai frumoase și semnificative sărbători din viața omului – Botezul și Nunta. Pre-numele primit la botez devine ca o stea călăuzitoare pentru toată viața. Și Guguță este cel care de data aceasta sugerează nume noului născut și invită sătenii la sărbătoare împreună cu toba lui Toader Crețuleac, care nu s-a întors din lupte. Copiii, pornind de la povestirea lui Vangheli, își dau frâu liber fanteziilor, adunând în același context mai multe evenimente-cheie din viața omului: nașterea, nunta, moartea și amintirea celor trecuți la cele veșnice, dar care trăiesc în inima celor prezenți⁵.

Toate aceste elemente sunt împletite ingenios în structura filmului. Vine toamna în Moldova. Frumusețea ei este completată de brațele sale doldora de roadă: în imagine se perindă coșuri pline de mere, pere, prune, snopi de grâu, pentru a accentua bogăția plaiului mioritic, dar și hărnicia oamenilor de la țară, care pot să muncească din greu, dar și să organizeze petreceri. E și anotimpul nunților... Dar miracolul cel mare se produce, când din corola soarelui se desprinde o rază și se transformă într-o frunzuliță de aur. Planând în drumul său lung spre pământ, ea se va face sul și va cădea drept în căruciorul din ograda lui badea Mihai. Iar când sulul se va desface, din el va apărea un pui de om – o minune de copilă. Această mică minune îi face pe părinți fericiți, iar Badea Mihai, tatăl fetei, leagă o fundiță roză în pomul vieții.

Guguță, care mereu e alături de grijile și problemele sătenilor, și în acest caz nu va sta pasiv. El va umbla tot satul cu toba, anunțând marele eveniment în familia lui Badea Mihai – apariția unui nou om, prin care viața continuă... În film au fost unite două evenimente: căsătoria a doi tineri, care și-au unit viețile și botezul, ambele la fel de semnificative, încât vor transforma întreg satul în sărbătoare.

Universul etnologic este o parte componentă a vieții noastre spirituale, astfel încât includerea lui în structura dramatică a filmului național pare evidentă. Dar, odată cu trecerea timpului, viața cotidiană ia alte forme, în special, sub influența urbanizării și industrializării, a globalizării, televiziunii și Internet-ului, apoi a revoluției digitale, viața individului se modifică radical, încât locul tradițiilor și obiceiurilor milenare le ocupă cele aduse de spațiul virtual. Astfel, păstrarea tradițiilor în cele mai diverse forme, inclusiv, cea audiovizuală, prin imaginile filmice devine o reală legătură dintre generații cu universul spiritual național.

⁵ Tîpa V. Isprăvile lui Guguță în dimensiune cinematografică. Chișinău: Epigraf, 2014.

BIBLIOGRAFIE

- Chevalier J. și Gherbrant A. Dicționar de simboluri. Vol. III. București, 1995.
- Țipa V. Isprăvile lui Guguță în dimensiune cinematografică. Chișinău: Epigraf, 2014.
- Truică I. Poetica filmului de animație. Iași: Cronica, 2002.
- Vulcănescu R. Mitologie română. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1985.
- Вайсфальд И. Кино как вид искусства [Filmul ca gen al artei]. М.: Знание, 1983.
- Лотман Ю. О языке мультипликационных фильмов [Despre limbajul filmelor de animație. Semiotica culturii]. În: Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Вып. 10. Тарту, 1978.

II. CULTURA TRADIȚIONALĂ: ARHAISM ȘI ACTUALITATE

SECȚIUNEA II: LEGENDA SPICULUI DE GRÂU ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC ȘI ÎN CEL UNIVERSAL

Andrei PROHIN

Summary: The paper is dedicated to the legend of the wheatear (sometimes it refers to rye or corn), found among the Romanians and many other European nations (it has parallels in Asia as well). The main motif of the legend is that the wheatears once covered the whole straw, from the ground until its top. After people had sinned, long ago, only one wheatear remained on the top. The author of the article proposes a systematization of the Romanian variants of the legend. The Romanian versions illustrate two subject lines: (1) Adam and Eve had sinned, this is why only one wheatear was left; (2) the wheatear or bread had once been defiled. In the Romanian legends, one encounters several elements characteristic also for other nations' folklore, but they are presented in a different context. It is worth analysing the significances of each variant in the context of the Romanian traditional culture. Using the language of myth, the legend illustrates traditional regards on agricultural labours and their final product – bread.

Keywords: folklore, legends, wheatear, types, worldview.

Prezenta lucrare e consacrată unei legende populare românești, având paralele în folclorul universal. Motivul principal al legendei este că, odinioară, paiul de grâu ar fi fost încărcat cu spice de la pământ până în vârf. În urma unui păcat săvârșit de oamenii din vechime, a rămas un singur spic, cel din vârful paiului. Legenda are la bază credința într-o epocă fericită, din trecutul mitic, când pământeni duceau o viață îmbelșugată, mai ușoară ca cea de astăzi. Narațiunea trebuie să ne motiveze să respectăm grâul și pâinea, deoarece ele reprezintă daruri oferite de Dumnezeu tuturor ființelor vii (oameni, animale, păsări) pentru a supraviețui. Legenda reflectă câteva norme comportamentale curente (a nu arunca pâinea pe jos, a nu o călca în picioare, a oferi pâine săracului) și practici rituale (a hrăni câinele și pisica cu bucățele din prima pâine coaptă; invocarea, la semănat, ca Dumnezeu să dăruiască roadă tuturor, inclusiv câinelui și pisicii¹).

Legenda spicului de grâu (în unele variante, întâlnim secara sau porumbul) e atestată pe un areal geografic vast. Cu un secol în urmă, folcloristul german Johannes Bolte și filologul ceh Georg Polivka semnalau prezența legendei amintite la germani, francezi, italieni, greci, sloveni, sârbocroați, bulgari, slovaci, cehi, polonezi, ucraineni, bielușii, ruși, letoni și unguri². Narațiuni asemănătoare sunt atestate și în folclorul musulman, la mongoli, la torguții (comunitate mongolă) din China și la kirghizi³. Legenda a continuat să dăinuie în memoria vie și pe parcursul secolului XX. Drept dovadă sunt atestările acesteia, în urma cercetărilor de teren, la ucraineni și bielușii, în anii '80–'90 ai veacu

¹ «Народная Библия». Восточнославянские этимологические легенды. Составление и комментарии О. В. Беловой. М.: Издательство «Индрик», 2004, с. 441, 444, 494.

² Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung m.b.H., 1918, bd. 3, s. 417-419.

lui trecut⁴. Motivul împuținării spicelor de grâu se regăsește în clasificarea internațională a poveștilor populare Aarne-Thompson-Uther, la secțiunea „Povești religioase” (compartimentul „Dumnezeu pedepsește și răsplătește”, ATU 779G)⁵. E o mărturie despre largă sa circulație în diverse culturi. În edițiile din străinătate, pe care le-am consultat, nu am întâlnit referințe la variantele românești ale legendei spicului de grâu. Cu toate acestea, ele au fost înregistrate în mai multe provincii istorice românești (Banat, Bucovina, Muntenia, Transilvania). Nu cunoaștem deocamdată un studiu asupra acestei legende, în literatura de specialitate românească. Astfel, ne propunem, în continuare, să sistematizăm variantele românești ale legendei, care au fost publicate în câteva ediții de referință. Le vom compara cu variantele din folclorul altor popoare, încercând să determinăm elementele prin care se individualizează legendele românești. Această analiză ne va permite să înțelegem mai profund valențele simbolice atribuite cerealelor și muncilor agricole în gândirea tradițională.

La răscrucea secolelor XIX–XX, folcloriștii George Cătană, Elena Niculiță-Voronca și Constantin Rădulescu-Codin publicau câteva variante ale legendei spicului de grâu. Le putem grupa în două versiuni ale subiectului, clasificare propusă de etnologul Olga Belova (Institutul de Slavistică, Moscova): (1) paiul de grâu a rămas cu un singur spic în vârf drept pedeapsă pentru un păcat săvârșit de Adam și Eva (uneori sunt menționate generic păcatele oamenilor); (2) spicul sau pâinea a fost odinioară profanată, iar în consecință s-a împuținat numărul spicelor de pe pai⁶. Prima versiune a subiectului e reprezentată de o legendă bănățeană, publicată în 1894 de G. Cătană. Potrivit legendei, după izgonirea protopărinților din Paradis, Dumnezeu i-ar fi poruncit lui Adam să are o singură brazdă de pământ, pentru a-și câștiga hrana. Recolta obținută le-a fost suficientă lui Adam și Eva pentru doi ani, deoarece grâul avea „spice, de jos până sus; și erau spicele mari ca *tuleii* de cucuruz, încărcăți cu grăunțe mari și frumoase”⁷. Însă după ce Adam, la îndemnul diavolului, ar fi arat o mie de brazde, Dumnezeu a blestemat holda să aibă spini și scaieți, iar paiul de grâu să rămână „numai cu un spic deasupra; și acela să fie mic și plin de tăciune”⁸. De atunci, oricât de mult ar ara plugarul, cantitatea recoltei depinde doar de voia Domnului. Folcloristul Tudor Pamfile, care a republicat legenda culeasă de G. Cătană, menționa că aceasta se întâlnește „și prin alte părți din țara Ungurească”⁹. Mai cunoaștem o atestare a aceleiași legende din perioada interbelică, având un conținut aproape identic, dar cu precizarea că Domnul i-ar fi poruncit inițial lui Adam să are doar trei brazde¹⁰.

Două narațiuni similare întâlnim în antologiile de folclor maghiar de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Potrivit primei, vina lui Adam stă în faptul că a săpat mai mult pământ decât i-a îngăduit Creatorul: „și-a făcut un hârleț cu mâner lung ca să ajungă mai departe”, depășind astfel bucata de pământ, în formă de cerc, unde se afla inițial¹¹. Al doilea text maghiar provine din „Ținutul Secuilor”, deci din Transilvania. Posibil, acest fapt

³ Ibidem, p. 419-420.

⁴ «Народная Библия»..., c. 445 и след.

⁵ Multilingual Folk Tale Database. Aarne-Thompson-Uther Classification of Folk Tales. https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Content/ATU_Tales.htm#ATU0750 (vizitat 24.04.2020). Die Kornähre. https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Korn%C3%A4hre (vizitat 28.12.2019).

⁶ «Народная Библия»..., c. 444.

⁷ Cătană G. Poveștile Banatului. Gherla, 1894, vol. II, p. 11, apud Tudor Pamfile. Mitologia poporului român. București: Editura Vestala, 2006, p. 77.

⁸ Ibidem, p. 78.

⁹ Ibidem, p. 78.

¹⁰ Fecioru T. Poporul român și fenomenul religios. Studiu pe marginea producțiilor folclorice. București: Editura Librăriei Teologice, 1939, p. 140.

explică de ce este aproape identic cu legenda bănățeană, publicată de Cătană. Narațiunea secuiască (?) se deosebește doar prin precizarea că Dumnezeu, pentru a-l pedepsi pe Adam, a apucat cu mâna un pai, de la rădăcină, rupând spicele până aproape de vârf¹². Cercetătoarea O. Belova a publicat câteva zeci de atestări ale legendei despre împușinarea spicelor de grâu, din folclorul popoarelor slave, dar în niciuna nu am întâlnit referințe la faptul că Adam a arat prea multe brazde.

Din cea de-a doua versiune a subiectului legendei spicului de grâu face parte următoarea credință consemnată de Elena Niculiță-Voronca: „O femeie a făcut batjocură de pâine și Dumnezeu a văzut și, de mânie, a apucat popușoiul și grâul cu totul, să nu mai aibă oamenii ce mânca. Atunci Maica Domnului a sărit și a prins cu mâna de spic și de ciocălău și a zis: «Doamne, îndură-te, măcar atâta lasă, cât să fie pentru mătă și pentru câine!» Și cât a apucat atunci în mână, atâta a ramas popușoiul și spicul de mare; iar noi azi de pe partea cânelui și a mâtei trăim, de aceea se cuvine să-i hrănim bine”¹³. Folclorista nu indică din ce localitate a cules credința citată, menționând doar că este general cunoscută¹⁴. În relatare nu se precizează cum anume femeia „a făcut batjocură de pâine”. În schimb, în numeroase variante din folclorul slavilor (polonezi, bulgari, ucraineni), dar și la alte popoare (germani, greci, kirghizi), acest detaliu este explicit: o femeie ar fi șters copilul, utilizând spice, grăunțe, blinii, aluat, coajă de pâine; pâinea era călcată în picioare; făina a fost amestecată cu scărână¹⁵. Rezerva povestitorului român de a menționa asemenea detalii poate fi interpretată prin sfiala sau teama de a pângări grâul chiar și verbal, amintind acțiunea profanatoare. O atitudine similară aflăm, bunăoară, la un informator ucrainean care, în timp ce relatează legenda, menționa: „stăpâna a muiat [pâinea] în ceea ce nici nu se poate de spus” (s. Șcedrogor, r. Ratnov, reg. Volânia)¹⁶.

Continuând comparația cu varianta publicată de E. Niculiță-Voronca, vom preciza că și alte popoare (polonezi, cehi, germani) cred că anume Maica Domnului a salvat spicele de grâu, fiindu-i milă de câine și pisică¹⁷. Narațiunea românească se încheie cu prescripția de a hrăni bine câinele și pisica. Pentru comparație, în variantele slave întâlnim recomandări mai concrete, unele cu caracter ritual: celor două animale li se dă pâinea din prima recoltă, prima bucătică din fiecare fel de mâncare ș. a.¹⁸ Astfel, putem conchide că textul cules de E. Niculiță-Voronca cunoaște paralele în folclorul altor popoare și ilustrează o expunere prescurtată a legendei.

În folclorul românilor atestăm și alte explicații de ce grâul și-a pierdut o parte din spice. Constantin Rădulescu-Codin publica o legendă din Priboeni – Argeș, conform căreia, în timpul unei năvăliri, tătarii au incendiat holdele de grâu. Pârjolul ar fi ținut câteva luni, încât „era gata, gata să se facă toate holdele cenușă, și să nu mai rămâie nici de sămânță”¹⁹. Însă un câine s-a repezit în foc, a îmbucat un pai de grâu și l-a

¹¹ Dähnhardt O. *Natursagen. Eine Sammlung von naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Bd. I: Sagen zum Alten Testament. Leipzig und Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1907, s. 214.

¹² Binder E. *Les Pourquoi. Hongrie et Transylvanie*. În: *Revue des traditions populaires*. Paris, 1892. Tome VII, No. 8–9, p. 481. Oskar Döhnhardt, op. cit., bd. I, s. 214.

¹³ Niculiță-Voronca E. *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. Iași: Polirom, 1998, vol. I, p. 139.

¹⁴ Ibidem, p. 139.

¹⁵ «Народная Библия»..., c. 441-444, 477-479, 486, 490-492 și passim.; J. Bolte, G. Polivka, op. cit., bd. 3, s. 417-418. Die Kornähre. https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Korn%C3%A4hre (vizitat: 28.12.2019).

¹⁶ «Народная Библия»..., c. 446.

¹⁷ Ibidem, c. 441-442, 472. Bolte J., Polivka G., op. cit., bd. 3, s. 417.

¹⁸ «Народная Библия»..., c. 444.

adus oamenilor. Astfel, a fost salvată sămânța de grâu, dar „d-atunci paiul n-a mai fost încărcat cu boabe și cu spice pe de-a-ntregul, din pământ și până în vârf, ci a făcut și face spic numai în vârf, pentru că numai atât a putut apuca câinele în gură”²⁰. Motivul incendierii holdelor e cunoscut și altor popoare, dar este prezentat într-un context diferit. Într-o legendă bulgară, se spune că Dumnezeu ar fi incendiat holdele pentru a pedepsi o secerătoare. Înciudată pe munca istovitoare a câmpului, femeia ar fi blestemat în gând să ardă grâul²¹. La cehi, întâlnim credința că „zeii întunecați” au dat foc grâului, dar „zeița Živa a apucat un spic arzând; de atunci spicele sunt numai atât de mari precum spicul salvat”²².

O explicație diferită aflăm într-o legendă din Bârca-Dolj, potrivit căreia câinele ar fi vinovat pentru împutinarea spicelor. Dumnezeu i-ar fi dat grâul câinelui, iar acesta „mânca numai vârful, cât lua în gură... că vezi avea prea mult rod!” Atunci, Creatorul a lăsat numai spicul din vârful paiului²³. Povestitorul oferă astfel o interpretare negativă rolului câinelui în legendă, contrar numeroaselor variante care afirmă că, datorită acestui animal, a rămas grâu pe pământ. Totuși, legenda are în comun cu narațiunile citate anterior ideea că grâul încărcat de spice nu era prețuit, din cauza supra-abundenței, iar Dumnezeu a hotărât, în consecință, să împutineze spicele.

Într-o legendă transilvăneană (din Șoimuș-Mureș) se povestește că Noe, după terminarea Potopului și coborârea din arcă, se îndeletnicea cu aratul pământului. Dumnezeu i-a dăruit lui Noe roadă deosebit de îmbelșugată: „Rodul umplea paiul de la rădăcină până în vârf, că vezi bine, oamenii erau pe atunci mai de cinste și mai vrednici”²⁴. Atunci când pământeni s-au înrăit, Dumnezeu a hotărât să-i pedepsească, luându-le toate spicele. A lăsat numai un spic în vârf, fiindu-i milă de păsările cerului²⁵. Deși nu se menționează o acțiune de profanare a spicelor, legenda subînțelege că împutinarea lor se datorează păcatelor omenești, iar spicul rămas în vârful paiului este meritul necuvântătoarelor. Putem cita, pentru comparație, versiunea publicată de Frații Grimm, în care se afirmă că Domnul a lăsat spicul din vârf „de dragul găinilor nevinovate”²⁶. Mai presupunem că legenda din Șoimuș-Mureș ilustrează îmbinarea celor două versiuni de subiect ale legendelor despre spicul de grâu: păcatul primilor oameni (în cazul nostru, generațiile de după Noe) și salvarea unui spic cu ajutorul animalelor domestice (aici, păsările cerului).

În afară de legendele menționate mai sus, imaginea spicului, încărcat cu spice de la rădăcină până în vârf, o mai întâlnim în cadrul legendelor cu altă tematică sau al unor credințe populare. Faptul dovedește că mitul respectiv e un reper important din viziunea tradițională a lumii. Astfel, în legenda intitulată de Elena Niculiță-Voronca „De când s-au prins oamenii iar la sămânță”, se spune că „de demult n-a fost grâul și sacara ca amu; ci, la tot nodul era câte un spic, tot așa și popușoiul” (s. Mahala, reg. Cernăuți)²⁷. Potrivit unei credințe bucovinene referitoare la porumb, „când să fac în vârf pe spic grăunțe e semn că a fost anul mănos, însemnează mană. În Broscăuți, îndată ce văd un asemenea spic, îl arată ca amintire cum au fost păpușoi de demult, având ciocălăul de la

¹⁹ Legende populare românești. Ediție critică și studiu introductiv de T. Brill. București: Editura Minerva, 1981, vol. I, p. 410.

²⁰ Ibidem, p. 410.

²¹ «Народная Библия»..., c. 442.

²² Bolte J., Polivka G., op. cit., bd. 3, s. 418.

²³ Legende populare românești..., vol. I, p. 411.

²⁴ Ibidem, p. 411.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Brüder B. Kinder- und Haus-Märchen. 7. Aufl. Göttingen: Dieterich, 1857, bd. 2, s. 438.

rădăcină până sus”²⁸. Observăm, în cele două exemple citate, că roada îmbelșugată de odinioară se referă nu doar la grâu, dar și la alte culturi cerealiere (secara, porumbul) din care se obține pâinea și alte produse făinoase (mămăliga, terciurile). Putem considera acestea din urmă un echivalent al pâinii, deoarece în Europa antică și medievală, pâinea era un produs de lux, pe când terciurile constituiau o hrană mult mai accesibilă majorității populației²⁹. Ținând cont de utilizarea diferitor cereale pentru coacerea pâinii, O. Belova numește narațiunile respective *Легенды о хлебном колосе* [Legende despre spicul de grâne]³⁰, fără a preciza o specie concretă de cereale. De altfel, în textele folclorice publicate de cercetătoare (culese preponderent în Ucraina și Belarus) întâlnim menționate „spicul de grâne”, spicul de grâu, spicul de secară, porumbul, grăunțele, făina³¹, dar cel mai des sunt amintite generic spicul sau pâinea, fără alte concretizări. Putem conchide că gândirea populară a pus în valoare, în legende menționate, materia primă din care se obține pâinea. Dincolo de amănuntele care variază (spic, grăunțe, făină), narațiunile vizează, în ultimă instanță, pâinea, un dar divin care se cuvine cinstit ca atare. În aceeași ordine de idei, etnologul Varvara Buzilă remarcă faptul că, în limba română, noțiunea de *pâine* „desemnează nu numai produsul gata”, dar și spicul, bobul, făina, copturile preparate din grâu (azimă, turtă, colac etc.)³².

Din arealul tematic al legendelor despre împuținarea spicelor, fac parte și narațiunile privind micșorarea grăunțelor. George Cătană publica o asemenea poveste (*Grăunțele de grâu*), pe care ar fi auzit-o de la învățătorul Matei Milencovici din satul Foeni (în actualul județ Timiș). Se spune că niște copii ar fi găsit „un lucru mărișor, ca un ou de găină ce avea în mijloc o înfundătură și tare sămăna cu un grăunte de grâu”³³. Un trecător a cumpărat obiectul misterios, după care l-a vândut împăratului „cu un preț foarte mare”. Obiectul s-a dovedit a fi un grăunte de grâu. Încercând să înțeleagă de ce grăunțele e neobișnuit de mare, împăratul a chemat la curte, pe rând, trei dintre cei mai bătrâni țărani. Numai al treilea, cel mai în vârstă, a confirmat că, în tinerețe, văzuse grâu de asemenea dimensiuni. Răspunzând la întrebările împăratului, al doilea și al treilea bătrân menționează că, pe vremuri, „bucatele creșteau mai mari și erau mai cu spor”, „aveam cu toții pâine mai mult decât ne trebuia”³⁴. O altă dovadă că odinioară oamenii duceau o viață mai ușoară, este faptul că fiecare dintre cei trei bătrâni, cu cât e mai înaintat în vârstă, cu atât e mai sănătos. Primul, cel mai „tânăr”, este pe jumătate surd și se sprijină în două cârje; următorul, deși mai în vârstă, are o singură cârjă, vede mai bine și este mai vioi decât primul; al treilea bătrân, la ai săi 170 de ani, are „ochii limpezi”, „vorba deslușită”, merge fără cârje și urcă treptele palatului fără greutate³⁵. Cauza micșorării grăunțelor este explicată prin renunțarea oamenilor la viața simplă și neprihănită de odinioară. Iată cum zugrăvește al treilea bătrân acea vreme: „Pe timpul meu nici nu se foloseau banii. Tot omul se hrănea cu pâinea sa și la vreme de nevoie o împărțea cu vecinul său”³⁶. Datorită comentariilor respective, pe care unii cercetători le consideră a fi intervenții ale culegătorului³⁷, povestea capătă un pronunțat caracter moralizator. Cu toate acestea, interdependența dintre moralitatea umană și roadele pământului este

²⁷ Niculiță-Voronca Elena, op. cit., vol. I, p. 146.

²⁸ Ibidem, p. 149.

²⁹ Braudel Fernand. Structurile cotidianului. București: Editura Meridiane, 1984, vol. I, p. 152-153.

³⁰ «Народная Библия»..., с. 441.

³¹ Ibidem, p. 442-445, 448-449, 455-457, 472, 496.

³² Buzilă V. Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacrului. Chișinău: Știința, 1999, p. 11-12.

³³ Cătană G. Basmе, povești și balade. Timișoara: Editura Facla, 1984, p. 92.

³⁴ Ibidem, p. 93.

³⁵ Ibidem, p. 92-93.

³⁶ Ibidem, p. 93.

împărtășită și de gândirea mitică. „Conform mentalității tradiționale, conchide Varvara Buzilă, fiecărei colectivități umane îi revine o cantitate de pâine pe potrivă moralității sale. Atunci când societatea urmează legi contra naturii, contra omului (legende despre omorârea bătrânilor), ea pierde sămânța divină a grâului, fiind sortită pieirii sau, oricât de multă pâine și vin ar consuma (legende despre pieirea lumii), fără credință adevărată, ea va rămâne flămândă și setoasă”³⁸.

Cu câteva decenii înainte de George Cătană, reputatul folclorist rus Aleksandr N. Afanasiev publica, în 1859, o narațiune similară, culeasă în gubernia Arhanghelsk (lipsește alte informații mai exacte)³⁹. În legenda rusă e prezentă aceeași linie de subiect și aceleași personaje, ca și în povestea lui G. Cătană. Se deosebește doar prin câteva amănunte: grăuntele este „de secară (*житное зерно*)” (cuvântul *жито* mai poate desemna orzul sau, generic, grânele) și are dimensiunea unui ou de vrabie. Explicația de ce grăuntele s-au micșorat pe parcursul timpului e mai laconică: „Pentru că, a răspuns bătrânul, trăiam potrivit lui Dumnezeu: stăpâneam bunurile mele, nu mă lăcomeam la ale altuia”⁴⁰. O motivare asemănătoare citim și în povestea lui G. Cătană: „Fiecare își avea bunul său propriu, «munca» și nu lăcomea la averea străină”⁴¹. Nu am găsit deocamdată alte narațiuni populare, care ar prezenta paralele la textele publicate de A. N. Afanasiev și G. Cătană. Însă motivul micșorării grăunțelor mai apare în unele credințe populare. Astfel, la bieloruși se crede că, odinioară, grăuntele era cât bobul de mare sau cât hrișca⁴². În aceeași ordine de idei, se mai spune că, pe vremuri, cartoful era atât de mare, încât sămânța lui era păstrată în ulcioare⁴³.

În 1886, Lev Tolstoi prelucrează legenda culeasă de A. N. Afanasiev, intitulând-o *Зерно с куриное яйцо* [Un grăunte cât oul de găină]⁴⁴. Textul lui G. Cătană este aproape identic cu povestirea lui Tolstoi. Mai multe pasaje ale lui G. Cătană par a fi traduse din limba rusă, cu unele adaosuri de ordin stilistic. A se compara, bunăoară, următoarele fragmente:

Povestea lui Lev Tolstoi	Povestea lui Gheorghe Cătană
Нашли раз ребята в овраге штучку с куриное яйцо, с дорожкой посредине и похоже на зерно. Увидал у ребят штучку проезжий, купил за пятак, повез в город, продал царю за редкость.	A fost odată, nu tocmai mult de atunci, că se jucau niște copii pe o colină și coborând la vale, aflară acolo un lucru mărișor, ca un ou de găină ce avea în mijloc o înfundătură și tare sămăna cu un grăunte de grâu. Un om ce trecea pe acolo, văzu lucrul acela la copii cum se jucau cu el, dându-l d-a rostogoala și părându-i un lucru de preț, îl cumpără de la copii cu o coroană, îl duse la oraș și îl vându chiar împăratului cu un preț foarte mare.
В мое время, — говорит, — и вздумать никто не мог такого греха, чтобы хлеб продавать, покупать. А про деньги и не знали: хлеба у всех своего вволю было.	Pe vremea mea nimeni nu cumpăra nici nu vindea pâine, de bani nu știa nimeni nimic, aveam cu toții pâine mai mult decât ne trebuia.
Мое поле было — земля Божья. Где вспахал, там и поле. Земля вольная была. Своей землю не звали. Своим только труды свои называли.	Holda mea, răspunse moșul, era pământul lui Dumnezeu. Unde eram, acolo era holda mea. Pământul era liber, iar de pământ propriu nimeni nu știa. Propriu al său numea omul numai munca sa.

Nu am găsit deocamdată amănunte privind istoria apariției poveștii lui George Cătană. Presupunem că folcloristul bănățean ori informatorul său (învățătorul Matei Milencovici) a avut în față povestirea lui Tolstoi, din care a omis unele formulări, dar și a completat-o puțin. Între deosebirile dintre cele două narațiuni se numără faptul că Tolstoi scrie despre bobul de secară, iar Cătană – despre cel de grâu. Față de varianta lui Tolstoi, cea publicată de G. Cătană se încheie printr-o mai amplă condamnare a moravurilor contemporane: „Banul stăpânește toate și pentru asta toate s-au schimbat pe fața pământului”; „fala în mâncare și băutură, fala în haine și mai ales băuturile, pe care le-a iscodit diavolul, îi omoară omului trupul înainte de vreme și-l bagă în mormânt”⁴⁵. Dacă L. Tolstoi își încheie povestirea laconic, asemenea unei pilde („В старину не так жили: в старину жили по-Божьи; своим владали, чужим не корыстовались”⁴⁶), atunci finalul narațiunii lui George Cătană amintește o poveste populară: „Împăratul se minună mult de cumișia moșului, îl dăruie cu bani și-l sloboze. Iar când avea la curtea sa vreo judecată mare, totdeauna chema împăratul pe cei trei bătrâni, care știau mai mult cât toate cărțile învățaților de pe vremea aceea”⁴⁷.

În culegerile de folclor românesc pe care le-am consultat nu am întâlnit o altă narațiune despre micșorarea boabelor de grâu. Credem totuși că acest mitem nu a fost străin românilor. În legenda despre Adam care a arat prea multe brazde, amintită mai sus, se spune că, pe vremuri, spicul avea „grăunțe mari și frumoase”. După ce Dumnezeu i-a pedepsit pe protopărinți, spicul a devenit „mic și plin de tăciune”⁴⁸. Se subânțelege că, astăzi, spicul nu mai are grăunțe atât de mășcate, precum odinioară, iar uneori, în loc de grăunțe, conține tăciune.

În încheierea studiului nostru, conchidem că versiunile românești ale legendei spicului de grâu ilustrează două linii de subiect, caracteristice legendelor de acest tip. În narațiunile românești, aflăm elemente întâlnite, de asemenea, în folclorul altor popoare. Totuși, contextul și maniera în care sunt prezentate aceste elemente individualizează textele folclorice românești. Firește, este nevoie să valorificăm mai multe creații pentru a argumenta cum se manifestă în ele specificul etnic românesc. Semnificațiile fiecărei variante a legendei merită a fi analizate în contextul culturii tradiționale. Folosind limbajul mitului, legendele respective ilustrează repere din viziunile tradiționale asupra mun-cilor agricole și ale finalității lor – pâinea. Cercetarea reprezentărilor și semnificațiilor simbolice asociate acestui aliment esențial pentru popoarele agricole, inclusiv pentru români, este indispensabilă pentru a înțelege mai multe coordonate majore ale culturii populare. În acest sens, etnologul Ofelia Văduva scria: „Pâinea a organizat munca și, în genere, viața societății tradiționale, stimulând producerea numeroaselor valori materiale și spirituale circumscrise activităților de realizare a ei”⁴⁹.

BIBLIOGRAFIE

1. Binder E. Les Pourquoi. Hongrie et Transylvanie. În: *Revue des traditions populaires*. Paris, 1892. Tome VII, No. 8-9, p. 479-489.
2. Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. 3. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung m.b.H., 1918.

⁴⁴ Ibidem, p. 94.

⁴⁵ Толстой Л. Н., ук. соч., с. 356.

⁴⁶ Cătană G. Basme, povești și balade..., p. 94.

⁴⁷ Pamfile T., op. cit., p. 78.

⁴⁸ Văduva O. Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești. București: Editura Enciclopedică, 1996, p. 452, apud V. Buzilă, op. cit., p. 28.

3. Braudel F. Structurile cotidianului. Traducere și postfață de Adrian Riza. Vol. I. București: Editura Meridiane, 1984.
4. Grimm B. Kinder- und Haus-Märchen. 7. Aufl. Bd. 2. Göttingen: Dieterich, 1857.
5. Buzilă V. Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacralului. Chișinău: Știința, 1999.
6. Cătană G. Basme, povești și balade. Ediție îngrijită de D. Comloșan, V. Șerban. Timișoara: Editura Facla, 1984.
7. Dähnhardt O. Natursagen. Eine Sammlung von naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. I: Sagen zum Alten Testament. Leipzig und Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1907.
8. Fecioru T. Poporul român și fenomenul religios. Studiu pe marginea producțiilor folclorice. București: Editura Librăriei Teologice, 1939.
9. Die Kornähre. https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Korn%C3%A4hre (vizitat 28.12.2019).
10. Legende populare românești. Ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill. Prefață de Ion Dodu Bălan. Vol. I. București: Editura Minerva, 1981.
11. Multilingual Folk Tale Database. Aarne-Thompson-Uther Classification of Folk Tales. https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Content/ATU_Tales.htm#ATU0750 (vizitat 24.04.2020).
12. Niculiță-Voronca E. Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Studiu introductiv de Lucia Berdan. Vol. I. Iași: Polirom, 1998.
13. Pamfile T. Mitologia poporului român. Ediție îngrijită și prefațată de I. Opreșan. București: Editura Vestala, 2006.
14. «Народная Библия». Восточнославянские этимологические легенды. Составление и комментарии О. В. Беловой. Москва: Издательство «Индрик», 2004.
15. Народные русские легенды, собранные А. Н. Афанасьевым. М.: в типографии В. Грачева и Комп., 1859.
16. Толстой Л. Н. Собрание сочинений. Том X. М.: Художественная литература, 1982.

PREVESTIREA ȘI APARIȚIA CIUMEI: INTERFERENȚE ISTORICE ȘI ETNOCULTURALE

Valentin ARAPU

Summary: In human history, we can find many examples of predictions of plague epidemics through the prism of popular beliefs, an interpretation of natural cataclysms and a movement of the stars. Of major importance in this regard, were the apocalyptic visions, inspired from the visionary writings of the Apostle John by invoking the mission of the Four Horsemen of the Apocalypse which symbolized the Parthian Archer, War, Hunger, and Plague / Death. On a symbolic dimension, the Plague comes on a yellow horse, pale green, symbolizes disease and death, and in the Romanian popular beliefs persistent magical practices of removing a plague with a horse's head. The causes of the outbreak of the plague are explained by the people in the dependence on the historical epochs of the concrete in which they were living, giving priority to the causes of heavenly nature, the plague being perceived as a punishment sent to the people by divinity for the sins committed, disobedience and deviation of the sacred canons.

Keywords: Plague, Apocalypse, foresight, symptomatic, expulsion of the plague.

Profeții apocaliptice

În istoria umanității din perspectiva creștină au fost dezbătute postulatele biblice dedicate celor patru călăreți sau cavaleri ai *Apocalipsei*. Ultima carte a Noului Testament a fost scrisă de apostolul Ioan (cel mai probabil sub influența sa) în anii 95–100. Ioan vizionarul, fiind „părtaș la suferința” cititorilor săi, relevă și un aspect politic, cel al imperialismului roman. Totuși, fiind compus sub domnia lui Domițian¹, „Apocalipsul nu este ancorat în realitatea imediată”. *Apocalipsul lui Ioan* este o operă de actualitate în care sunt sesizate „curențele profunde din sânul sensibilității religioase a epocii”².

Hristos i-a poruncit lui Ioan să scrie „către șapte biserici din Asia” după care Ioan a fost dus în ceruri unde s-a întâlnit cu Dumnezeu, înconjurat de cete de îngeri. Dumnezeu ținea în mână cartea cu șapte peceti pe care i-a dat-o Mielului jertfit. Mielul a rupt pe rând cele șapte peceti, fiecare în parte semnificând unele noi apariții. Primele patru peceti au făcut să apară călăreții: 1) **Arcașul part** (spaima romanilor) – „Când a rupt Mielul cea dintâi din cele șapte peceti” <...> „M-am uitat și iată că s-a arătat un cal alb. Cel care stătea pe el avea un arc; i s-a dat o coroană și a pornit biruitor și ca să biruiască”³; **Războiul** – „Când a rupt Mielul a doua pecete” <...> „s-a arătat un alt cal, un cal roșu. Cel care stătea pe el a primit puterea să ia pacea de pe pământ, pentru ca oamenii să se înjunghie unii pe alții și i s-a dat o sabie mare”⁴; **Foametea** – „Când a rupt Mielul pecetea a treia” <...> „s-a arătat un cal negru. Cel care stătea pe el avea în mână un cântar. Și în mijlocul celor patru creaturi vii, am auzit un glas care zicea: „O măsură de grâu pentru un dinar. Trei măsuri de orz pentru un dinar ! Dar să nu atingi uleiul și vinul”⁵; **Ciuma / Moartea** – „Când a rupt mielul pecetea a patra” <...> „s-a arătat un cal gălbui. Cel care stătea pe el se numea Moartea și împreună cu el venea după el Locuința Morților”⁶.

¹ Domițian / Titus Flavius Domitianus (51–96) – împărat roman (81–96). A condus în mod autocrat, fiind o personalitate orgolioasă și violentă. Domițian avut relații încordate cu senatul și aristocrația senatorială, căzând victimă unei conjurații de palat, organizată de Pathenius, comandantul gărzii palatului (Matei H. C. Lumea antică: Mic dicționar biografic. Chișinău: Universitas, 1993, p. 98-99).

² Ibidem, p. 374.

³ Apocalipsa, 6, 1-2.

⁴ Apocalipsa, 6, 3-4.

⁵ Apocalipsa, 6, 5.

⁶ Apocalipsa, 6, 8.

*Cavalerii Apocalipsei*⁷ prezintă o „imagine înspăimântătoare sau ironică a unei cavalerii”⁸. În *Apocalipsa lui Ioan* se menționează că celor patru cavaleri „Li s'a dat putere peste a patra parte a pământului, ca să ucidă cu sabia, cu foamete, cu molimă și Ț cu fiarele pământului”⁹. Într-o altă traducere din greacă este specificat în modul următor „ca să ucidă cu sabia, cu foamete, cu epidemii și cu animale sălbatice de pe pământ”¹⁰.

În dependență de multiple variante ale traducerii Bibliei, cel de-al patrulea călăreț, asociat cu Moartea / Ciuma, vine pe un cal gălbui (cal *galbin* / *galben*), sau pe un cal verde. În versiunea de traducere a lui Gala Galaction apare transpunerea prin *cal galben-vânăt*. „În tălmăcirea lui Valeriu Anania (din 2001) aflăm un cal *șarg*, cu explicația din notă: „Gălbui, verde palid, simbol al molimei și al morții”¹¹. În traducerea lui Emil Pascal a *Noului Testament* catolic editat la Paris în 1992 este folosit termenul de *cal verziu*¹². Claudiu Dumea relevă că cel de-al patrulea călăreț Moartea vine pe un cal galben-verzui¹³.

În credințele populare ale românilor ciuma era asociată de cele mai dese ori cu „o femeie îmbrăcată în alb”¹⁴; cu „o femeie ce îmblă cu capul gol și cu mici codițe”¹⁵; cu o femeie cu chip îngrozitor: „cap ca de om, coarne ca de bou și coadă ca de șarpe”, în vârful cozii are un ghimpe cu care înghimpe oamenii, contaminându-i de ciumă”¹⁶. Totodată, exista și o asociere dintre imaginea călărețului apocaliptic cu numirea masculină a molimei sub forma de *Cium* sau *Ciuman*¹⁷.

Simbolul calului *șarg*, adică „gălbui, verde palid, simbol al molimei și al morții” care prevestește și aduce Ciuma persistă în medicina populară, în special în partea ei magică. Practicile magice din localitatea Brosceni (județul Suceava) stipulau următoarele acțiuni: „Se descântă, de trei ori descântători, *usturoiu* la Sf. Andrei și cu acest usturoiu se face cruce pe pept de la umăr la șoldul opus și invers. Apoi se caută o *tidvă*¹⁸ de cal și se pune într'însa de toate celea, mă rog de toate. Și se aleg trei veri primari și se afumă satul de trei ori împrejur, tot se pune câte puțin pe jăraticul din hârca de cal din semințurile și toate celea strânse, ca să ajungă la afumat de trei ori. La urmă capul de cal și cu ce a mai rămas în el se îngropă pe hotar”¹⁹.

⁷ Apocalipsa, 6, 2-8.

⁸ Toma R. F. Dicționar comentat de cuvinte și expresii de origine biblică. București: Editura Universitară, 2011, p. 29.

⁹ Apocalipsa, 6, 8. În: Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Societatea Biblică, 1990, p. 1012.

¹⁰ Apocalipsa, 6, 8. În: Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos, 2004, St. Michel Print, p. 492.

¹¹ Munteanu C. Despre expresia *cal verzi* pe pereți (o încercare etimologică). În: Limba română. Chișinău, 2013. Anul XXIII. Nr. 1-4, p. 156.

¹² Ibidem; În comentariile lui Alois Bulai și Anton Budău se stipulează următoarele: „Culoarea verde a calului ar indica exuberanța vieții pământești pe care autorul nu o disprețuiește, dar care nu durează” (Noul Testament. Traducere, introducere și note: pr. Alois Bulai Ț pr. Anton Budău. Iași: Sapientia, 2002, p. 594).

¹³ Dumea Cl. Pagini dificile ale Noului Testament. Iași: Sapientia, 2011, p. 50.

¹⁴ Pamfile T. Mitologie românească. I. Dușmani și prieteni ai omului (Din viața poporului român. Culegeri și studii, XXIX). București: Librăria Socec & Comp.; Leipzig: Otto Harrassowitz, București, 1916, p. 318-319.

¹⁵ Șezătoarea. În: Revistă pentru literatură și tradițiuni populare, director Artur Gorovei, VIII. Fălticeni, 1892, p. 102.

¹⁶ Pamfile T., op. cit., p. 319.

¹⁷ Întâlnirea dintre voinicul Vâlcu cu Ciumul 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 voinic 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, podoabe, calul și armele, dar Ciumul nu l-a cruȚat, luându-i sufletul (T. Pamfile, op. cit., p. 323, 326).

¹⁸ Tidvă – cap.

¹⁹ Leon N. Istoria naturală medicală a poporului român. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”,

Cauzele Ciumei

Cauzele izbucnirii focarelor și ulterior a epidemiilor de ciumă au fost explicate în mod diferit pe parcursul istoriei. În tradiția iudaică molima era considerată drept o pedeapsă dumnezeiască, „precum acea pentru răpirea chivotului legii de către filistini” după care au apărut „bubele rele”, adică buboanele caracteristice unei anumite forme ale pestei. Chivotul legii a stat șapte luni la filistini, aceștia fiind bântuiți de ciumă. Molima s-a retras abia după ce răpitorii au întors chivotul dimpreună cu daruri bogate în formă de „cinci buboane de aur și cinci șoareci de aur”²⁰. Grecii antici considerau că singura cauză a epidemiilor constituie „miasmele”, adică „emanațiile fetide ale corpului bolnavului”²¹.

În epoca lui Iustinian (527–565) oștenii din armata lui Velisarios convinși că atât ciurma cât și foamea care o urma din urmă se datorează sorții în care se află „căci, firește, cel mai mare dintre rele pare a fi acela de ați prelungi viața în împrejurări pe care nu le mai poți suferi”²². Pe fundalul decăderii Imperiului Roman de Vest, bolile infecțioase incurabile, implicit epidemiile de ciumă, erau percepute drept o armă a justiției divine, curmând atât viețile bogaților, cât și a săracilor fără a face careva diferențe. Prăbușirea psihică ia afectat mai mult pe cei ce duceau o viață confortabilă comparativ cu „oamenii obișnuiți cu greutățile”²³.

În general se credea că epidemia de ciumă se datorează conjuncției nefavorabile a planetelor, calamităților naturale (cutremure de pământ, inundații, invazii de lăcuste), fenomenelor astrale (comete, eclipse de soare, conjuncția planetelor), anomaliilor meteorologice, perioadelor nefavorabile mai îndelungate marcate de secetă, de foamete²⁴. Teofan Mărturisitorul, descriind „epidemia cea mare” din Bizanț care s-a declanșat în luna octombrie, constată că ceva mai înainte, la 16 august „a avut loc un cutremur mare în Constantinopol și au căzut biserici, și case, și zidul, mai ales cel dinspre Poarta de Aur. A căzut și lancea pe care o ținea statuia ce se afla în forumul Sfântului Constantin și mâna dreaptă a statuii din Xerolophos. Mulți au murit și a fost spaimă mare”²⁵.

Ciuma trimisă oamenilor drept pedeapsă a lui Dumnezeu este invocată de Giovanni Boccaccio în *Decameronul* său. Umanistul italian descrie că „în cinstita și măreața cetate a Florenței, mai mândră ca oricare alta dintre cetățile Italiei, s-a încuibat ciuma cea ucigătoare, care prin mijlocirea stelelor sau poate datorită faptelor noastre mișelești, trimisă fiind spre îndreptare asupra muritorilor de către dreapta urgie a Celui de Sus”²⁶. Într-o cronică medievală se menționa că în Germania „oamenii nu știau ce să mai creadă și ce leac ar fi fost de folos împotriva ei, ci mai mulți credeau că era minune și răzbunare a lui Dumnezeu pentru păcatele lumii, astfel încât începură atunci să facă mare pocăință în felurite chipuri și cu evlavie mare”²⁷.

La sfârșitul secolului al XIX-lea G. Vasiliu consemna că de cele mai multe ori ciuma era adusă în Europa din Orient: Egipt, Persia, Siria²⁸. Ciuma alimenta fobiile și super-

1903, p. 124-125.

²⁰ Vătămanu N., Brătescu G. O istorie a medicinei. București: Editura Albatros, 1975, p. 66.

²¹ Drimba O. Istoria culturii și civilizației. Vol. VI. București: Editura Saeculum I. O., Editura Vestala, 1998, p. 359.

²² Procopius din Caesarea. Războiul cu goții. București: Editura Academiei, 1963, p. 85.

²³ Cartwright F. F., Biddis M. Bolile și istoria. București: Editura ALL, 2008, p. 27-28.

²⁴ Drimba O. op. cit., p. 358; Grigoruță S. Boli, epidemii și asistență medicală în Moldova (1700–1831). Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2017, p. 58.

²⁵ Sfântul Teofan Mărturisitorul. Cronografia. Traducere din limba greacă, studiu introductiv și note de Mihail Țipău, Carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. București: Editura Basilica, 2012, p. 231.

²⁶ Boccaccio G. Decameronul. Chișinău: Literatura artistică, 1990, p. 18.

²⁷ Cocărlă P. Istoria Bisericii creștine (Antichitate și Evul Mediu). Chișinău: Cartdidact, 2018, p. 383.

²⁸ Vasiliu G. Epidemii istorice. În: Vatra. Foaie ilustrată pentru familie. Anul I. Nr. 14. București, 1894,

științele europenilor, astfel, în secolul al XIV-lea oamenii „credeau că ciuma este pricinuită de apa din fântâni, otrăvită de Ovrei”. În consecință, mai întâi în Elveția, iar mai apoi în toată Europa „a început o goană împotriva Ovreilor”. Evreii erau persecutați, arși de vii, tăiați cu topoarele, torturați ca să mărturisească „cum fac de aduc ciuma”²⁹. În timpul „Morții Negre” (1347–1351) „mânia tuturor, mari și mici, se dezlănțui împotriva lor [a evreilor, N. A.] și fură cu toții arși și dați morții în piețele unde se adunau flagelanții, prin hotărârea seniorilor și a împărtășitorilor dreptății din acele locuri”³⁰. Evreii, percepuți ca străini din cauza religiei și a modului lor de viață, erau considerați în epocă „agenți ai răului”, fiind astfel identificați drept țapi ispășitori pentru catastrofele naturale³¹.

Identificarea vinovaților de apariția bolilor în persoana alogenilor, a străinilor persistă în sursele etnologice, în special în descânțece. De exemplu, într-un șir de texte ale descântecelor „de bubă” este prezentată o clasificare a bubelor după criteriul sau/și apartenența etnică a celor infectați, a purtătorilor unei anumite boli: *Bubă nemțească*, / *Bubă țigănească*, / *Bubă ungurească*, / *Bubă sârbească*, / *Bubă latinească*, / *Bubă prusească*, / *Bubă rusească*, / *Bubă jidovească*! <...> *Bubă nemțească*, <...> *Bubă tălinească*, / *Bubă franțuzească*, <...> *Bubă ovreească*, / *Bubă turcească*³². Raportându-ne la epidemiile de ciumă, în percepția locuitorilor Țărilor Române era fermă convingerea că molima era adusă de ruși și de turci, în timpul războiului ruso-turc din anii 1769–1774, la Galați pesta fiind răspândită „de corăbii turcești venite de la Constantinopol”, la Brăila ciuma fiind numită „boala Turcilor”³³.

Învinuți de apariția cumei au fost nu numai evreii, dar și reprezentanții anumitor profesii. De exemplu la Paris au fost condamnați la moarte măcelarii, fiind considerați responsabili de mizeria de pe străzi care la rândul său favoriza răspândirii pestei în oraș³⁴. Identificarea măcelarilor în calitate de responsabili pentru apariția cumei era determinată și de unele norme ale dreptului canonic care stipulau un număr mare de activități ce apăreau drept „infamante în raport cu misiunea pastorală”. Existau mai multe liste care cuprindeau astfel de activități compromițătoare, demne de blam: histrion și menestrel, prostituție, proxenetism, cămătăria și „toate ocupațiile care, în exercitarea lor, presupuneau contactul cu sânge, carne de animale, corpuri moarte”. Unele norme canonice și cutume citau printre „ponegriți”, pe „hangii, făcători de farmece și vrăjitori, ca și pe gunoierii municipali (însărcinați printre altele cu spălarea latrinelor)”³⁵. În statutele breslelor din Germania era respectată „infamia profesională”, adică cei ce doreau să facă parte din corporației urmau să facă dovadă unui trecut „onorabil” al părinților. În corporațiile de meserii erau excluși din start copiii persoanelor care au practicat o meserie „infamă” – hingher, călău, paznic municipal, gunoier, gropar, măcelar sau simplu sacrificator, servitor la băile publice, bărbier, prostituată, proxenet, menestrel, dan-

p. 439.

²⁹ Ibidem, p. 440; Epidemii istorice (urmare). În: Foaia diecesană. Organ al Eparhiei gr. or. rom. a Caransebeșului. Anul IX. Nr. 41. Caransebeș, 9/21 octombrie 1894, p. 5.

³⁰ Cocârlă P., op. cit., p. 383.

³¹ Bouquet J.-J. Istoria Elveției. București: Corint, 2001, p. 43.

³² Hodoș E. Descânțece. Sibiu: Editura Asociației / Tipografia Arhidiecezană, 1912, p. 49, 51, 53.

³³ Constantinescu I. Evenimentul meteorologic, agricultura și societatea românească în „Secolul Fanariot”. În: Studii și materiale de istorie medie. Evul mediu românesc. O nouă abordare. Vol. XI. București: Editura Academiei Române, 1992, p. 36; Amărieuței M.-C. Grigore al III-lea Alexandru Ghica. Cronica unui principe din secolul al XVIII-lea. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2017, p. 121; T. Pamfile, op. cit., p. 319.

³⁴ Bernstein S., Milza P. Istoria Europei. State și identități europene (secolul XIV – 1815). Vol. III. Iași: Institutul European, 1998, p. 13.

³⁵ Geremek B. Marginalul. În: Jacques Le Goff (coordinator). Omul medieval. Iași: Polirom, 1999, p. 334.

sator pe sârmă și bufon, țesător, călcător de postav, cioban³⁶. Astfel, printre activitățile „nedemne”, „necurate” se regăsesc multe profesii, practicantii cărora contribuiau la igienizarea locuitorilor și la salubritatea urbelor, respectiv, stigmatizarea și marginalizarea persoanelor care practicau aceste meserii „infame” a dus după sine la o agravare a situației sanitare și epidemiologice în orașe, mai ales în perioada unor epidemii, inclusiv a celor de ciumă.

În continuarea explicațiilor sale privind apariția ciumei, G. Vasiliu invocă factorul religios. Astfel, „cauza nașterii ciumei” este localizată în Arabia prin organizarea pelerinajelor anuale ale mahomedanilor la Mecca și Medina. Autorul susține că sacrificarea a sute de mii de oi, intestinele cărora sunt lăsate să putrezească sub cerul liber, duc la apariția a unor „miasme înfiorătoare”, iar mirosul greu se simte la o distanță de 80 de km. G. Vasiliu afirmă că „ciuma s-a lătit prin aceste miasme, și e fapt istoric, că după apariția lui Mahomed ciuma a luat înfiorătoarele proporții”³⁷. Totodată, autorul recunoaște că în timpul pelerinajelor amintite, autoritățile acordă 40.000 de piaștri pentru salubritatea locurilor de sacrificare a animalelor, dar din cauza corupției, „banii intră în pungile slujbașilor”³⁸.

Factorul religios este sesizat de G. Vasiliu și în cazul „caravanei morților” de la Eufrat. Anume aici se află moscheea „Nedșef [An Najaf – N. A.], în care e îngropat Ali, al patrulea calif”³⁹, respectiv, șiiții își duc defuncții pentru înmormântare în cimitirul din preajmă, astfel se adună „20-30 mii de cadavre, multe ținute câte o lună neîngropate”. În acest mediu insalubru, „în mijlocul acestor miasme” marcate de o „putoare teribilă”, izbucnește ciuma, murind mii de pelerini⁴⁰.

Explicând cauzele apariției ciumei, totuși, G. Vasiliu nu este axat doar pe factorul religios, cel islamic. Autorul trece în revistă cele mai dezastruoase epidemii de ciumă care s-au dezlănțuit până la apariția creștinismului și a islamului, implicit menționează „Ciuma ateniană” descrisă de Thucydides, „Lingoarea macedoneană” adusă din Persia de oștenii lui Alexandru cel Mare⁴¹.

În epoca medievală molimele au fost mai numeroase decât oricând „datorită relexor condiții sanitare din înghesuitele orașe ale Occidentului, mizeriei, promiscuității, vagabondajului și deselor războaie”⁴². Ciuma era generată de lipsa igienei, ne aerisirea locuințelor, aruncarea gunoaielor pe străzi, fapt care atrăgea șobolanii, „agenți de propagare a epidemiei”, subalimentarea unei părți însemnate a populației⁴³. Din cauza foametei și a subnutriției, oamenii au devenit vulnerabili în fața epidemiilor⁴⁴.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Vasiliu G., op. cit., p. 440.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Califatul lui Ali / 'Alî (656–661) a însemnat o perioadă de creștere și de prefacere marcată de cuceriri militare triumfătoare și de dezlănțuirea unor crize interne. În 1661 Califul Ali a fost victima unui atentat în marea moschee din Kûfa. În jurul mormântului lui Ali s-a dezvoltat orașul sfânt An Najaf. De asupra mormântului lui Ali musulmanii șiiți au construit o moschee cu cupole aurite în care nu pot intra reprezentanții altor religii. Moscheea închinată lui Ali este considerată ca al treilea loc sfânt al islamului după Mecca și Medina. Imamul Ali a fost ginerele și adeptul preferat al profetului Mohammed. Ali este primul imam al șiiților și al patrulea calif al musulmanilor. Potrivit tradiției șiiților alături de Ali sunt îngropați Adam și Noe. (Sourdel D., Sourdel-Thomine J. *Civilizația islamului clasic*. Vol. I. București: Editura Meridiane, 1975, p. 49-52).

⁴⁰ Vasiliu G., op. cit., p. 440.

⁴¹ Ibidem, p. 439.

⁴² Vătămanu N., Brătescu G., op. cit., p. 182.

⁴³ Bernstein S., Milza P., op. cit., p. 13.

⁴⁴ Ibidem, p. 12.

Manifestările simptomatice

Victimele ciumei bubonice erau cuprinse brusc de o febră mare, a doua zi apăreau ganglionii inflamați (*buboanele*) în regiunea axilară sau la gât. Bolnavii cădeau în comă sau aveau deliruri violente (se simțeau amenințați de fantome, auzeau voci cavernoase, prevestindu-le moartea). La unii bolnavi buboanele se spărgeau, pe trup apăreau răni care se gangrenau, amplificându-le chinurile și suferința. Ca regulă, oamenii mureau în a cincea zi de la contaminare, dar la unii bolnavi suferințele puteau dura până la două săptămâni. Medicii timpului au observat că exista și o interdependență dintre mortalitatea oamenilor de ciumă și regimul termic dintr-o anumită perioadă a anului, adică o creștere și descreștere sezonieră a numărului celor morți. „Ciuma lui Iustinian” atingea cea mai mare mortalitate spre sfârșitul verii, iar „plaga lui Ciprian” din anul 590 a provocat cel mai mare număr de victime în iarnă⁴⁵.

Autorul bizantin Evagrius Scolasticul⁴⁶ descrie simptomele celor bolnavi de ciumă bubonică, boala manifestându-se în mod diferit; unii aveau dureri la cap, ochii înroșiți, fața umflată, durerile trecând în regiunea gâtului după care omul murea; alții sufereau de diaree; alți bolnavi acuzau o tumoare în zona inghinală, însoțită de o febră avansată după care mureau în ziua a doua sau a treia fără a se considera bolnavi, păstrându-și forța trupească; o altă categorie de infectați cădeau în delir după care decedau; un-eori pe corp apăreau buboaie negre purulente care cauzau moartea bolnavilor; unele persoane erau infectate de pestă în mod repetat, se vindeau ca mai apoi să se mai infecteze și să moară de molimă⁴⁷.

Evagrius Scolasticul constata că modalitățile de molipsire de ciumă erau multiple și diferite: unii mureau doar din cauza că comunicau și se alimentau cu cei bolnavi de molimă; alții decedau de la atingerea infectaților; alții luau boala după vizitarea caselor bântuite de ciumă sau după prezența în piețele publice; unii, fugind din orașele infectate, rămâneau imuni la boală, dar o transmiteau celor sănătoși; erau și dintre acei care în pofida faptului că au trăit printre bolnavi și s-au atins de ei, de cei decedați, rămâneau neafecțați de pestă; alții, dimpotrivă, pierzându-și copiii și pe cei apropiați, își doreau moartea, contactând în mod premeditat cu bolnavii, dar pesta nu-i atinge, acționând contrar voinței lor⁴⁸.

Ineficiența măsurilor sanitare și epidemiologice în combaterea „Morții Negre” este semnalată de Giovanni Boccaccio care constata cu regret că împotriva molimei „se dovediră neputincioase și înțelepciunea, și prevederea omenească, mulțumită cărora orașul fusese curățat de toată spurcăciunea prin slujbași anume rânduiți cu asta”, respectiv, pentru tratarea buboaielor „nici sfaturile doctorilor și nici puterea vreunui leac nu ajutau și nu păreau să fie bune la ceva. Dimpotrivă, ori fiindcă firea bolii nu suferea, ori fiindcă, în neștiința lor, acei care tămăduiau (și al căror număr, în afară de cei care aveau carte, sporise foarte mult și cu femei și cu bărbați care habar nu aveau de știința cea doftoricească) nu izbutiseră să afle din ce purcede boala și ca atare nu știau să-i deie leacul cuvenit, nu numai că erau puțini acei care se vindeau, ci dimpotrivă, aproape toți mureau până în a treia zi de la ivirea semnelor de care pomeneam mai sus,

⁴⁵ Cartwright F. F., Biddis M., op. cit., p. 27.

⁴⁶ A scris Istoria ecleziastică în 6 cărți în care descrie principalele evenimente ale istoriei Bizanțului de la Conciliul din Efes (431) până în anul 594 (Удальцова З. В. К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евagriя. În: Византийский Временник. Том 30 (55). М., 1969, с. 63-72).

⁴⁷ Схоластик Евagriй. Церковная история. Книга 4, глава 29. În: https://azbyka.ru/otechnik/Evagrii_Sholastik/cerkovnaya_istoriya/ [vizitat: 09.02.2020].

⁴⁸ Схоластик Евagriй, указ. соч. Книга 4, глава 29.

care mai curând, care mai târziu și cei mai mulți fără fierbințeli sau alte neajunsuri”⁴⁹.

Într-o cronică germană se menționează că: „În acest timp bântuia prin lume o moarte obștească și atotcuprinzătoare, datorată unei boli, numită bubon sau molimă, care la unii apărea la brațul stâng, la alții la vintrea, aducând moartea după trei zile, iar când lovea pe o stradă sau într-o casă, o luau unii de la alții, de aceea puțini se mai încumetau să-i ajute sau să-i viziteze pe bolnavi; de-abia se mai puteau oamenii spovedi, căci cu greu se găsea un preot care să vrea s-o facă, și nimeni nu îndrăznea să-i îmbrace sau să-i atingă pe bolnavi”⁵⁰. Oamenii bolnavi făceau parte din categoria persoanelor marginalizate în societate. Medievalii aveau o repulsie resimțită față de infirmi și bolnavi, statutul de „bolnav” însemnând adesea izolare de societate. În conștiința colectivă era prezentă datoria de milostenie față de bolnavi și infirmi, dar ea totodată se manifesta prin sentimentul „de frică, de silă, ba chiar și de dispreț pe care îl trezeau”⁵¹.

O stare similară de marginalizare și dispreț față de bolnavii de ciumă este semnalată de către Ion Ghica în Muntenia anilor 1797–1799: „cioclii se urcau într-un car cu boi și porneau pe hoții din casă în casă; ei luau bolnavi și morți pe spinare și îi trânteau în car claie peste grămadă, și plecau cu carul plin spre Dudești sau spre Cioplea, unde erau ordiile ciumaților, unde erau aruncați vii în câmp, fără așternut, pe pământul ud și înghețat”. Umilința și batjocura la care erau supuși ia făcut pe ciumați să se revolte, omorând 19 ciocli⁵².

Tratarea și izgonirea ciumei

În Roma antică ciuma era îndepărtată „prin virtutea salutară a unui cui”. În tradiția populară din secolul al IV-lea î.e.n. s-a păstrat memoria unei epidemii de ciumă care ar fi bântuit în orașul etern trei ani la rând, curmând viețile oamenilor de rând și a demnitarilor de rang înalt. În pofida ofrandelor aduse zeilor și a ceremoniilor oficiale, ciuma a continuat să curme viețile oamenilor. La solicitarea unor bătrâni a fost reproducă o practică veche de combatere a molimei prin baterea unui piron într-un zid. Senatul a împuternicit un magistrat să îndeplinească ritul solemn în urma căruia ciuma a dispărut. În consecință, în fiecare an la data de 13 septembrie, magistrații romani, inclusiv consulii, înfingeau cuiul cu solemnitate în zidul salvator, iar practiciile date ia fost atribuit caracter de lege⁵³.

În Bizanț, în timpul ciumei bubonice medicii erau neputincioși în pronosticarea evoluției bolii, nu exista un remediu medical împotriva pestei. Totuși, anumite măsuri de protecție, facilitau activitatea medicilor la îngrijirea ciumaților. În acest context, Procopius din Caesareea constata următoarele: „contrar așteptărilor, doctorii și ajutoarele lor, care aveau grijă de cei bolnavi și evacuaui morții, nu păreau să cadă victime teribilei maladii într-o măsură mai mare decât persoanele care se fereau de contaminare”⁵⁴.

În timpul „Morții Negre” medicina a fost luată pe nepregătite, astfel inhalările și operațiile chirurgicale superficiale sau dovedit a fi „neputincioase în fața bolii”⁵⁵. Totodată, unii medici formulau explicații naturale ale epidemiei de ciumă. Medicul Gentile de Fo-

⁴⁹ Boccaccio G., op. cit., p. 18-19.

⁵⁰ Cocărlă P., op. cit., p. 383; Comby J. Să citim istoria Bisericii. De la origini până în secolul al XV-lea. Vol. I. București: Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1999, p. 161.

⁵¹ Geremek B., op. cit., p. 338.

⁵² Felix I. Istoria igienei în România în secolul al XIX-lea și starea ei la începutul secolului al XX-lea. Partea I. București: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1901, p. 294.

⁵³ Chelcea I. Izgonirea vrăjitoarească a ciumei în satele din Ardeal. În: Natura. Revistă pentru răspândirea științei. Anul XXVI. Nr. 7. București, 15 iulie 1937, p. 297-298.

⁵⁴ Cartwright F. F., Biddis M., op. cit., p. 27.

⁵⁵ Bernstein S., Milza P., op. cit., p. 13.

ligno⁵⁶ considera că pesta este generată de o „sămânță”, de resturile infectate ale bolnavilor. Ciuma se răspândea prin contagiune indirectă (prin șobolani, purici și ploșnițe) și de la om la om. Gentile de Foligno făcea diferența dintre pesta pulmonară și ciuma bubonică. Recomandările sale pentru tratarea pestei erau mai mult fanteziste, astfel era indicată abținerea de a consuma carne grasă, condimente și ulei de măsline; zăgrăvirea unor cruci negre pe fațada casei; obturarea ferestrelor casei bolnavului⁵⁷.

Medicii recomandau evitarea locurilor umede; fumigația cu lemne aromatice; abținerea de la băile calde (deschid prea mult porii pielii); abținerea de la supraefortul fizic. Pentru a trata bolnavii de pestă, medicii prescriau *teriaca*⁵⁸, pulberea de smarald; în scopuri curative era indicată flebotomia, purgative pentru a elimina toxinele din organism, cauterizarea buboaielor pestei și aplicarea de unguente sicative puternice. Importanț este și faptul că doftorii au început să recunoască cu precizie simptomele ciumei, punând diagnosticul necesar și recurgând la izolarea obligatorie a bolnavilor⁵⁹.

Remediile medicinei populare românești în tratarea ciumei, descrisă drept bube care se făceau la încheieturi și subțorii, prevedeau multiple tratamente naturiste însoțite de formule magice. Bubele urmau a fi oblojite cu „urzici fierte cu frunze și cu rădăcină și zeama se bea”. De ciumă se afumă cu *ciumăfaiul*. *Ciumăfaie* sau *ciumăfaiu* este o plantă erbacee medicinală din familia solanaceelor. Este toxică cu miros neplăcut, are flori albe cu fructul capsulă otrăvitor cât nucile de mari, cu țepi moi și semințe negre. În popor i se mai spune *ciumar*, *ciuma fetei*, *ciumerniță*, *ciumoaică*⁶⁰. Buboaietele se mai oblojeau cu „sfeclă rasă și prăjită”, dar foarte rar se întâmpla ca în urma măsurilor întreprinse cineva să scape de moarte⁶¹.

Concluzii

În istoria umanității au fost constatate multiple exemple ale prevestirii epidemiilor de ciumă prin prisma credințelor populare, a interpretării cataclismelor naturale și a mișcării astrelor. O importanță majoră în acest sens o aveau viziunile apocaliptice inspirate din scrierile vizionare ale Apostolului Ioan prin invocarea misiunii celor patru călăreți / cavaleri ai Apocalipsei care simbolizau Arcașul part, Războiul, Foametea și Ciuma / Moartea. Pe dimensiunea simbolică, Ciuma vine pe un cal gălbui, verde palid, simbol al molimei și al morții, iar în credințele populare românești persistau practici magice de izgonire a ciumei cu ajutorul unui cap de cal. Cauzele izbucnirii ciumei erau explicate de oameni în dependență de epocile concrete istorice în care au trăit, prioritare fiind cele de natură cerească, molima fiind percepută drept o pedeapsă trimisă oamenilor de divinitate pentru păcatele comise, neascultare și abatere de la canoanele sacre.

⁵⁶ Gentile de Foligno (a.m. 1348) – medic italian, a profesat medicina la Bologna, Perugia, Siena și Padova. A fost printre primii medici europeni care au practicat disecția asupra ființelor umane.

⁵⁷ Drimba O., op. cit., p. 358-359.

⁵⁸ Teriacul venețian – remediu 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 ciumei.

⁵⁹ Drimba O., op. cit., p. 359.

⁶⁰ Diclescu C. Elemente grecești în limba română. Editura Institutului de Arte Grafice „Ardealul”, 1924–1926, p. 485-486. În: <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A14726/pdf> [vizitat 12.03.2020].

⁶¹ Leon N., op. cit., p. 124-125.

BIBLIOGRAFIE

- Amărieuței M.-C. Grigore al III-lea Alexandru Ghica. Cronica unui principe din secolul al XVIII-lea. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” (UAIC), 2017. 403 p.
- Baslez M.-F. Persecuțiile în Antichitate. Victime. Eroi. Martiri. București: Editura Artemis, 2009. 416 p.
- Bernstein S., Milza P. Istoria Europei. State și identități europene (secolul XIV – 1815). Vol. III. Iași: Institutul European, 1998. 414 p.
- Boccaccio G. Decameronul. Chișinău: Literatura artistică, 1990. 560 p.
- Bouquet J.-J. Istoria Elveției. București: Corint, 2001. 183 p.
- Candrea I.-A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Iași: Polirom 1999. 475 p.
- Cartwright F. F., Biddis M. Bolile și istoria. București: Editura ALL, 2008. 311 p.
- Chelcea I. Izgonirea vrăjitoarească a ciumei în satele din Ardeal. În: Natura. Revistă pentru răspândirea științei. Anul XXVI. Nr. 7. București, 15 iulie 1937, p. 297-303.
- Cocârlă P. Istoria Bisericii creștine (Antichitate și Evul Mediu). Chișinău: Cartdidact, 2018. 408 p.
- Comby J. Să citim istoria Bisericii. De la origini până în secolul al XV-lea. Vol. I. București: Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1999. 170 p.
- Constantinescu I. Evenimentul meteorologic, agricultura și societatea românească în „Secolul Fanariot”. În: Studii și materiale de istorie medie. Evul mediu românesc. O nouă abordare”. Vol. XI. București: Editura Academiei Române, 1992, p. 21-62.
- Diculescu C. Elemente grecești în limba română. Editura Institutului de Arte Grafice „Ardealul”, 1924–1926, p. 394-516. În: <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A14726/pdf> [vizitat 12.03.2020].
- Drimba O. Istoria culturii și civilizației. Vol. VI. București: Editura Saeculum I. O., Editura Vestala, 1998. 399 p.
- Dumea Cl. Pagini dificile ale Noului Testament. Iași: Sapiientia, 2011. 387 p.
- Hodoș E. Descănțece. Sibiu: Editura Asociațiunii / Tipografia Arhidiecezană, 1912. 73 p.
- Geremek B. Marginalul. În: J. Le Goff (coordinator). Omul medieval. Iași: Polirom, 1999, p. 317-343.
- Grigoruță S. Boli, epidemii și asistență medicală în Moldova (1700–1831). Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2017. 318 p.
- Felix I. Istoria igienei în România în secolul al XIX-lea și starea ei la începutul secolului al XX-lea. Partea I. București: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1901. 372 p.
- Leon N. Istoria naturală medicală a poporului român. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1903. 161 p.
- Matei H. C. Lumea antică: Mic dicționar biografic. Chișinău: Universitas, 1993. 272 p.
- Munteanu C. Despre expresia „cai verzi pe pereți” (o încercare etimologică). În: „Limba română”. Anul XXIII, nr. 1–4. Chișinău, 2013, p. 152-161.
- Pamfile T. Mitologie românească. Vol. I. Dușmani și prieteni ai omului (Din viața poporului român. Culegeri și studii, XXIX). București: Librăriile Socec & Comp.; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1916. 406 p.
- Procopius din Caesarea Războiul cu goții. București: Editura Academiei, 1963. 305 p.
- Sfântul Teofan Mărturisitorul. Cronografia. Traducere din limba greacă, studiu introductiv și note de Mihail Țipău. Carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. București: Editura Basilica, 2012. 503 p.

Sourdel D., Sourdel-Thomine J. Civilizația islamului clasic. Vol. I. București: Editura Meridiane, 1975. 286 p.

Toma R. F. Dicționar comentat de cuvinte și expresii de origine biblică. București: Editura Universitară, 2011. 269 p.

Vasiliu G. Epidemii istorice. În: Vatra. Foaie ilustrată pentru familie. Anul I. Nr. 14. București, 1894, p. 439-440.

Vătămanu N., Brătescu G. O istorie a medicinei. București: Editura Albatros, 1975. 350 p.

Евагрий Схоластик. Церковная история. Книга 4, глава 29. În: https://azbyka.ru/otechnik/Evagrij_Sholastik/cerkovnaya_istoriya/ [vizitat 09.02.2020].

Удальцова З. В. К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия. În: Византийский Временник. Том 30 (55). М., 1969, с. 63-72.

ГОСТЕПРИИМСТВО КАК ОДНА ИЗ СОСТАВЛЯЮЩИХ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ И СФЕРЫ ТУРИЗМА (НА ПРИМЕРЕ ГАГАУЗСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ПРАЗДНИКОВ ХЕДЕРЛЕЗ И КАСИМ)

Елизавета КВИЛИНKOVA

Summary: In this article, the concept of «hospitality» is considered as one of the significant components of the sphere of cultural tourism. The purpose of this article is to study hospitality as one of the components of the national holiday culture and tourism industry using the example of the Gagauz national holidays Hederlez and Kasim. It is noted that these holidays, celebrated in the cities of Chadyr-Lunga and Comrat, allow not only to maintain a certain balance in the development of the regions of Gagauzia and their branding, but also are part of the national tourist routes. It is shown that in the course of cooperation of Moldavian travel agencies with the Department of Culture and Tourism of Gagauzia, various tourist routes were developed (Wine Festival, horse racing «Altyn At», etc.), through which the Gagauz demonstrate their hospitality. It is concluded that the holidays Hederlez and Kasim play a large role in the preservation and development of folk culture, in the system of public education, in the formation of ethnocultural competence, as well as in the manifestation of the tradition of hospitality.

Keywords: hospitality, tourism, holidays, Hederlez, Kasim.

Понятие «гостеприимство» можно рассматривать в узком и широком смысле. Оно имеет множество значений, что видно из его содержания, представленного в различных словарях. Так, в Толковом словаре Ушакова «гостеприимство» трактуется как «радушие по отношению к гостям, любезный прием гостей»¹. Некоторая конкретизация данного понятия дана в Словаре синонимов: «гостеприимность, радушие, хлебосольство; радушный прием, хлеб-соль»². В Российском гуманитарном энциклопедическом словаре понятие «гостеприимство» приводится в двух значениях: 1) универсальная традиция повседневно-бытовой культуры, предписывающая обязательность радушия и заботы о госте; 2) социальный институт, обеспечивающий гостю прием и заботу³.

В современный период понятие «гостеприимство» тесно связано со сферой предпринимательства – туризмом и гостиничным бизнесом. С развитием данного сектора экономики оно стало использоваться в США, а затем и в европейских странах в широком контексте – «индустрия гостеприимства». Под данным определением понимается «область предпринимательства, состоящая из предприятий сферы обслуживания, которые принимают за основу принцип щедрости и радушия к клиентам. <...> К ней относятся организации, занимающиеся общественным питанием, гостиничным бизнесом, а также торгово-развлекательным сектором»⁴.

В настоящей статье понятие «гостеприимство» рассматривается как важная составляющая национальной культуры и как один из значимых компонентов культурно-познавательного туризма. Это своего рода механизм, позволяющий осуществлять продвижение национальных культурных ценностей, а также способ-

¹ Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/781982> (дата обращения – 22.07.2019).

² Гостеприимство. В: Словарь синонимов. https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/32293/гостеприимство (дата обращения – 25.07.2017).

³ Российский гуманитарный энциклопедический словарь. В: https://humanities_dictionary.academic.ru/7020/Гостеприимство (дата обращения – 22.07.2019).

⁴ Гостеприимство. В: <https://fb.ru/article/315655/gostepriimstvo---eto-menedjment-gostepriimstva-osnovnyie-ponyatiya-i-opredeleniya> (дата обращения – 25.07.2017).

ствующий формированию межнациональной толерантности.

Согласно прогнозам Всемирной туристской организации (ЮНВТО), в современный период в качестве одного из наиболее перспективных сегментов рынка, растущих опережающими темпами, выступает культурно-познавательный туризм⁵. Его развитие значительно актуализирует вопросы, связанные с сохранением культурного наследия и популяризацией традиционной национальной кухни.

Целью данной статьи является рассмотрение гостеприимства как одной из составляющих национальной культуры и сферы туризма на примере национальных праздников Хедерлез и Кáсым, которые аккумулируют в себе древнейшие традиции и обычаи гагаузского народа. В народном календаре указанные праздники занимают особое место, так как делят год на две половины, символизируя собой переломное время: Хедерлез – начало лета и Кáсым – начало зимы. Они фиксировали двухциклический календарь и подчеркивали значимость в культуре и этногенезе гагаузов скотоводческой деятельности⁶. Именно через эти праздники в Гагаузии стал осуществляться процесс мобилизации этничности и этнокультурного воспитания современной молодежи. В настоящее время они приобрели статус не только национально значимых праздников в Гагаузии, но и стали составной частью национального культурно-познавательного туризма. Кратко остановимся на их содержании, чтобы ответить на вопрос о том, почему указанные праздники являются не только важными для сохранения и развития национальной культуры, но и стали привлекательными для многочисленных гостей, в том числе из-за рубежа.

Празднование **Хедерлез** в Гагаузии ежегодно проходит в г. Чадыр-Лунга, начиная с 1993 г. Его символом являются конноспортивные состязания – скачки *Altın at* («Золотой конь»), которые проводятся на базе конефермы «Ат-Пролин». Устраивая скачки и проводя другие конкурсы, организаторы не только стремятся сохранить народные обычаи и подчеркнуть характерный для гагаузов приоритет животноводческой деятельности в традиционных видах хозяйствования, но и сделать праздник ярким и привлекательным для всех гостей.

Выделим следующие формы гостеприимства, представленные в празднике Хедерлез:

Во-первых, конноспортивные состязания – это, прежде всего, красивое зрелище, насладиться которым приглашают гостей и туристов из разных стран. Важно то, что в них могут принять участие все желающие, у кого имеется для этого подходящая лошадь. По условиям соревнований, в номинации «Приз башкана» (главная награда) участвуют только лошади частных владельцев⁷. Состязаются лучшие наездники из различных мест – Гагаузии и других регионов Молдовы, а также Украины.

Состязания включают в себя разные номинации. По традиции вначале проходят показательные выступления по выездке лошадей, после чего наступает черед тяжеловозов. Каждый из них, по условиям соревнования, должен протащить трактор весом в 3 тонны за наиболее короткое время. Непосредственно скачки начинаются, как правило, с заезда лошадей-двухлеток, затем трехлеток. Молодые скакуны должны преодолеть дистанцию, не сбиваясь с хода. От скакунов-четы-

⁵ Современное состояние, тенденции и проблемы развития культурно-познавательного туризма. Ижевск, 2008.

⁶ Квилинкова Е. Н. (см.: Литература).

⁷ Продолжением программы празднования «Хедерлез» стали конные скачки в Чадыр-Лунге. 08.05.2009. В: <http://www.gagauzia.md/newsview.php?l=ru&idc=390&id=632> (дата обращения – 25.07.2010).

рехлеток требуется преодолеть установленную дистанцию (1600 – 800 м) за более короткое время. Участники состязаются либо в седле, либо в колясках, а за Приз башкана – только в седле. По результатам владельца коня-победителя руководство Гагаузии награждает ценным памятным подарком – ковром ручной работы⁸.

В состязаниях участвуют представители различных этносов, проживающих как в Молдове, так и в соседнем государстве – Украине. Традиционно в скачках выступают и спортсмены республиканской школы конного спорта из Кишинева.

Во-вторых, гостеприимство обеспечивается через такую значимую составляющую праздника, как соревновательность: любой из зрителей может принять участие в различных традиционных видах состязаний. Так, сразу же после скачек организуются конкурсы («Лучший удар кнутом», «Перекидывание мешка с соломой», «Лучшие тяжеловозы среди зрителей» и др.), победители которых также награждаются призами. В последней номинации соревнуются команды, состоящие из 5 человек. Они тянут повозку с зерном весом 500 кг. Согласно правилам конкурса, выигрывают те, кто быстрее всех придет к финишу⁹. Это значит, что каждый пришедший на праздник является не только зрителем, или объектом, но и непосредственным участником празднества, то есть субъектом. Подобные мероприятия во всей полноте позволяют гостям почувствовать гостеприимство хозяев.

Всегда много желающих участвовать в конкурсе на «Лучший удар кнутом», которые демонстрируют свое искусство в данном виде состязаний. Гостей нередко поражает то, что в этом конкурсе принимают участие и девушки¹⁰, что, видимо, ярче подчеркивает особенность этнической культуры гагаузов. В содержании таких празднований и устраиваемых на них турниров ярко отражаются народные традиции и дух, что является не только привлекательным для гостей и туристов, но и чрезвычайно познавательным.

В-третьих, гостеприимство немыслимо без угощения гостей национальными блюдами, без подарков и сувениров. Поэтому данному вопросу организаторы праздника также придают большое значение. На устраиваемых ярмарках все желающие могут не только отведать традиционные блюда гагаузов, но и познакомиться с их хозяйственной деятельностью, традиционными видами ремесел. После скачек и турниров в центральном парке г. Чадыр-Лунга традиционно проходит выставка народных умельцев – «Кладовая ремесел»¹¹. На выставке-продаже народных ремесел гости могут приобрести себе на память национальные сувениры.

В-четвертых, рассмотрение национальных празднований и культурно-познавательного туризма как форм гостеприимства позволяет говорить о том, что они являются хорошей возможностью популяризации культуры собственного этноса и

⁸ Гагаузы отмечают свой главный праздник. 08.05.2009. В: <http://milli-firka.org> <...> (дата обращения – 25.07.2018); В Чадыр-Лунге «Хедерлез» отметили скачками. 07.05.2013. В: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=7724> (дата обращения – 25.07.2018); В Гагаузии отмечают один из главных национальных праздников Хедерлез. 06.05.2016. В: <https://press.try.md/item.php?id=158849> (дата обращения – 21.07.2018).

⁹ Гагаузия отпраздновала Хедерлез. 06.05.2010. В: <http://www.gagauzia.md/libview.php?l=ru&idc=390&id=1338> (дата обращения – 25.07.2017); Традиционные конные скачки прошли на ипподроме в Чадыр-Лунге. 07.05.2014. В: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=12214> (дата обращения – 25.07.2016); По случаю праздника Хедерлез в Чадыр-Лунге прошли конные скачки. 07.05.2012. В: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=3706> (дата обращения – 25.07.2018).

¹⁰ Хедерлез–2016: скачки на длинную дистанцию. 13.05.2016. Подг. материал С. Деревщикова. 13.05.2016. В: <http://www.vedomosti.md/news/hederlez-2016-skachki-na-dlinnuyu-distanciyu> (дата обращения – 22.07.2016).

¹¹ В Гагаузии отмечают один из главных национальных праздников Хедерлез. 06.05.2016. В: <https://press.try.md/item.php?id=158849> (дата обращения – 21.07.2018).

его народных обычаев. Яркое и оригинальное празднование гагаузами праздника Хедерлез со скачками, составляющее их этнокультурную специфику, стало основанием для его включения в 2016 г. целым рядом туристических компаний Молдовы в национальные туристические маршруты.

Этими предложениями турагентства «преследуют цель популяризации этноса и обычаев гагаузского народа, который сам по себе очень интересен»¹². Сведения о значимости праздника Хедерлез можно найти на молдавских сайтах. Они особо отмечают, что «проводящийся в Гагаузии праздник в очередной раз объединил различные регионы Молдовы и этносы»¹³. Посмотреть на скачки приехали любители конных состязаний как из самой столицы – г. Кишинева, так и из различных районов республики – Чимишлийского, Тараклийского, Комратского, Бессарабского, Кагульского и др.

В-пятых, в традиционной культуре понятие «гостеприимство» включает в себя обязательность совместных празднований с родственниками (в узком и широком смысле слова) значимых дат и событий. Именно эту функцию, но в масштабах всего этноса, выполняет праздник Хедерлез. В 2017 г. руководство Гагаузии приурочило к нему IV Всемирный конгресс гагаузов, для участия в котором традиционно приглашаются гагаузы со всего мира. Таким образом, этот праздник способствует сохранению гагаузского национального духа и мобилизации этнической идентичности.

Праздник Хедерлез выступает в качестве дополнительного ресурса для развития гагаузскости, поскольку способствует формированию самосознания гагаузов как составной части тюркского мира. Образно говоря, Хедерлез является своеобразным мостом для связи с другими тюркскими этносами и государствами. В результате данной формы контактов и гостеприимства с ними были установлены тесные связи и подписаны соглашения, благодаря которым широко распространяется информация о гагаузах и их культуре.

В-шестых, для организаторов празднований гостеприимство – это не только радушие хозяев по отношению к гостям, но и возможность продемонстрировать свою толерантность. Программа праздника заранее размещается в интернет-ресурсах. Этим руководство Гагаузии подчеркивает, что празднования в автономии открыты для всех желающих. Кроме гагаузских и молдавских артистов и художественных групп для участия в них приглашаются зарубежные творческие коллективы, которые представляют традиции своих народов.

Благодаря участию в празднике творческих коллективов из Гагаузии гости приобщаются к гагаузским народным танцам, песням и культуре, тем самым осуществляется процесс формирования в обществе этнокультурной компетентности. Традиционным в Гагаузии является участие в празднованиях как молдавских артистов и коллективов, так и зарубежных (из Турции, Украины, Беларуси, России (Татарстана) и др.). Выступления многочисленных фольклорных ансамблей создают праздничную атмосферу, которая позволяет хозяевам не только демонстрировать свою толерантность, но и формировать ее.

Другим значимым национальным праздником в Гагаузии является **Кáсым**. Его содержание и форма подверглись значительной трансформации, благодаря чему

¹² В национальную туристическую программу включены скачки «Алтын Ат» в Гагаузии. 2016. В: <http://www.allmoldova.com/ru/news/v-natsional-nuii-turistichieskuii-proghrammu-vkliuchieny-skachki-altyn-at-v-gaghauii> (дата обращения – 23.07.2017).

¹³ В Чадыр-Лунге прошли традиционные скачки на кубок башкана. В: <http://www.allmoldova.com/ru/news/v-chadyr-lunghie-proshli-traditsionnye-skachki-na-kubok-bashkana> (дата обращения – 25.05.2018).

он быстро включился в сферу культурно-познавательного туризма. Так, в 2007 г. решением руководства автономии к празднику Касым был приурочен Гагаузский фестиваль вина – *Gagauz Şarap Yortusu*. В результате этого он из праздника скотоводческой направленности превратился в сельскохозяйственный. Несмотря на то, что такая форма празднования одного из рубежных праздников двухциклического скотоводческого календаря является полной новацией, тем не менее, на наш взгляд, он гармонично вписался в современный контекст. Это стало возможным ввиду расширения функциональной значимости праздника Касым и прикрепления к нему Гагаузского фестиваля вина. Тем самым акцент был сделан на такой важной области хозяйственной деятельности гагаузов, как виноделие, благодаря чему он выступает важным объектом в карте винного туризма. Известно, что вино у гагаузов, как и в других винодельческих странах и регионах, является важной составляющей этикета гостеприимства.

Фестиваль вина в Гагаузии, ежегодно проводящийся в Комрате, включает в себя обширные и разнообразные праздничные мероприятия. В нем традиционные национальные элементы переплетаются с современными, в том числе с такими, как флешмоб – *Sana Gagauziya* («Тебе, Гагаузия»). В 2017 г. в нем участвовало много детей из различных творческих коллективов Гагаузии, одетых в красочные национальные костюмы. Чтобы поддержать самобытный дух праздника, руководители региона тоже пришли на фестиваль в национальных костюмах¹⁴.

После официальной части традиционно подводятся итоги конкурса на «Лучшее вино» и на «Лучшее винодельческое предприятие». Победителей жюри награждает дипломами и ценными подарками. Чтобы в полной мере ощутить особенности вина, характерные для южного региона Молдовы в целом и для Гагаузии в частности, на национальных подворьях проводится его дегустация. Кроме того, каждое подворье, представляющее определенный населенный пункт Гагаузии, подготавливает и показывает собственную театрализованную постановку, отражающую национальный быт и традиции, характерные для данного села¹⁵.

Знакомству с культурой гагаузов способствует также и традиционно организуемая на Фестивале вина ярмарка под названием *Kasim sergisi*, на которой можно посмотреть и приобрести произведения народного прикладного искусства – сувениры. На выставке-ярмарке широко представлены различные виды народных промыслов. Таким образом, гости фестиваля могут не только продегустировать вина и блюда гагаузской кухни, но и познакомиться с бытом и традициями гагаузов, а также с работой народных мастеров.

В предлагающихся гостям мастер-классах широко представлена виноградарская тематика. Там рассказывают о технологии изготовления вина из сорта *зайбер* и прямо на площади демонстрируют традиционные способы отжима винограда (с помощью *тяски* – пресса для отжима винограда, а также с использованием лошадей), показывают процесс изготовления бочек, обучают плетению из лозы и др.¹⁶

Неотъемлемой частью такого рода празднований являются народные танцы, а гвоздем программы выступает танец *kol-kola* – в форме большой дружной хоры,

¹⁴ В Гагаузии провели Фестиваль вина. 2017. В: https://ru.publika.md/v-gagauzii-proveli-festival-vina_2139426.html (дата обращения – 25.09.2018).

¹⁵ В Гагаузии провели Фестиваль вина. В: https://ru.publika.md/v-gagauzii-proveli-festival-vina_2139426.html (дата обращения – 25.09.2018).

¹⁶ День вина в Гагаузии. 07.11.2016. В: <https://www.kp.md/daily/26603/3619694/> (дата обращения – 25.07.2017); Фестиваль вина в Гагаузии: гагаузы Молдовы отметили праздник Касым. 06.11.2017. В: <http://topor.od.ua/festivaly-vina-v-gagauzii-gagauz-moldov-otmetili-prazdnik-kasim/> (дата обращения – 25.11.2017).

собирающий представителей разных национальностей в общий круг. На современный лад его иногда называют «танец дружбы». Традиционно фестиваль завершается концертом известных молдавских и гагаузских исполнителей песен и танцев.

Сам характер праздника, а также сведения о нем в интернете, способствуют формированию общего пространства, воспитанию чувства взаимоуважения к традициям всех народов Молдовы. В связи этим отметим, что с каждым годом количество гостей и участников фестиваля увеличивается, расширяя спектр важных экономических и культурных международных связей Гагаузии. Положительная динамика Фестиваля вина в контексте индустрии гостеприимства заключается и в том, что организаторы стали приурочивать к нему инвестфорумы.

Благодаря тому, что Гагаузии удалось привнести в Фестиваль вина свою специфику, он из формата праздника, отражающего область винного туризма, расширился до форм культурно-познавательного туризма. Прежде всего, особенность гагаузского фестиваля проявляется в характере празднования, в традиционно организуемых этноподворьях, выполняющих функции сохранения и развития культурного наследия гагаузов и других проживающих в автономии этносов. Через них, в том числе, осуществляется процесс пропаганды этнокультурного разнообразия в Молдове и формирования единого культурного пространства.

Так, в последние годы на фестивале, наряду с гагаузскими национальными подворьями, представлены также подворья, отражающие культуру и быт иноэтнического населения Гагаузии – болгар, русских и украинцев¹⁷. За счет этнического разнообразия Фестиваль вина в Гагаузии в определенной степени приобрел характер этнокультурного фестиваля, что представляется интересным и актуальным в современный период. В этом и заключается одна из его особенностей. Тем самым через праздник Касым и Фестиваль вина организаторам удается не только познакомить гостей с вином, кухней и традициями проживающих там этносов, но и наглядно показать жизнь в полиэтническом регионе.

Несмотря на довольно короткий срок празднования Касыма в качестве национально значимого праздника (по сравнению с Хедерлез), он уже успел завоевать успех как у самих гагаузов и жителей других регионов Молдовы, так и у многочисленных гостей, которые приезжают в Гагаузию из различных стран. Очевидно, что проводимый в Гагаузии Фестиваль вина делает ярче бренд Молдовы как страны солнца, винограда, вина, как страны, населенной различными этносами. Вино Молдовы – это продукт национальной гордости. Для виноделов юга страны проводящийся в Гагаузии Фестиваль вина дает возможность открыть для себя дополнительные рынки сбыта своей продукции. Оказываемое гостям гостеприимство выступает важным фактором, способствующим более динамичному и успешному развитию региона.

Подчеркнем, что идея проведения Фестиваля вина в Гагаузии, приуроченного к национальному празднику Касым, является отличной с точки зрения экономической привлекательности региона, а также для возрождения народных традиций и воспитания в молодом поколении гагаузов чувства гордости за свою малую Родину. Кроме того, зрелищность данного праздника, его масштабность и гагаузское гостеприимство позволяют акцентировать внимание на южном регионе страны и делать его более привлекательным как в экономическом, так и в культурном отношении. Благодаря тому, что основные культурные мероприятия на Хедерлез

¹⁷ Каким будет фестиваль вина в Гагаузии. 2018. В: <http://gagauznews.md/29597/kakim-budet-festival-vina-v-gagauzii.html> (дата обращения – 25.07.2018).

проводятся в Чадыр-Лунге, а на Касым – в Комрате, сохраняется определенный баланс в развитии регионов Гагаузии, их брендинговании, а также включенности в национальные туры. В ходе сотрудничества молдавских туристических агентств с Управлением культуры и туризма Гагаузии был разработан ряд туристических маршрутов: Фестиваль вина, скачки «Алтын Ат», этнографический музей, художественная галерея и другие интересные места региона¹⁸.

Очевидно, что в настоящее время функции народной культуры, в том числе традиций, стремительно меняются. Чтобы традиции не утрачивали своих функций и существенно не сужались, жизненно необходимым является привнесение в их форму и содержание определенных изменений. Именно это и было сделано руководством автономии при формировании современного содержания гагаузских народных праздников.

Продолжая развивать и пропагандировать свои национальные праздники, Гагаузия стала более узнаваемой. Несомненно, Хедерлез и Касым стали визитной карточкой автономии. Прилагаемые руководством Гагаузии усилия, с одной стороны, оказывают положительное воздействие на сознание всех поколений гагаузов, у которых воспитывается уважение к собственным традициям и гордость за свой народ. Повышается интерес гагаузской молодежи к народному религиозно-праздничному календарю. С другой стороны, они способствуют росту уважения со стороны представителей других этносов по отношению к гагаузам, бережно хранящим наследие предков. Кроме того, гагаузы, стремясь показать представителям других этносов свое духовное наследие, глубже начинают вникать в историю и традиции собственного народа, задумываются над способами его сохранения и поддержки.

Такого рода масштабные праздники с приглашением в Гагаузию всех желающих способствуют формированию у гостей положительного гетеростереотипа относительно гагаузов, что представляется очень важным. Интерес к Гагаузии и гагаузским национальным праздникам, который в последние годы проявляется как со стороны различных экономических агентов, руководства Молдовы и других государств, так и со стороны обычных людей, свидетельствует о том, что Гагаузия стала не только интересным, но и привлекательным во всех отношениях регионом. И в этом важную роль играет гостеприимство и развитие культурно-познавательного туризма. В индустрии туризма и гостеприимства специалисты видят комплексобразующую отрасль, основанную на интегрированном использовании экономического, культурного и природного потенциала территории¹⁹.

Значимость праздников Хедерлез и Касым заключается и в том, что они культивируют в народе Молдовы толерантность, добрососедство, ощущение общей Родины и призваны продвигать этнокультурное разнообразие. Об этом высказывались многие официальные гости таких празднований (Президент Молдовы И. Н. Додон, Посол Румынии в Республике Молдова Даниел Ионицэ и др.)²⁰.

В этом отношении можно однозначно сказать, что праздники Хедерлез и Ка-

¹⁸ В национальную туристическую программу включены скачки «Алтын Ат» в Гагаузии. 2016. В: <http://www.allmoldova.com/ru/news/v-natsional-nuiu-turistichieskuu-proghrammu-vkliuchieny-skachki-altyn-at-v-gaghauzii> (дата обращения – 23.07.2017).

¹⁹ Современное состояние, тенденции и проблемы развития культурно-познавательного туризма. Ижевск, 2008.

²⁰ В Гагаузии провели Фестиваль вина. 2017. В: https://ru.publika.md/v-gaghauzii-proveli-festival-vina_2139426.html (дата обращения – 25.09.2018); Игорь Додон посетил праздник вина в Гагаузии. В: <http://bloknot-moldova.md/news/igor-dodon-posetil-festival-vina-v-gaghauzii-1034017> (дата обращения – 22.07.2019).

сым, являющиеся неотъемлемой частью современной национальной праздничной культуры гагаузов, играют большую роль в сохранении и развитии народной культуры, в системе народного воспитания, в формировании этнокультурной компетентности, а также в вопросе манифестации гостеприимства. Они проводятся не только с целью ознакомления гостей с гагаузскими традициями, вином и кухней, но и для того, чтобы сделать гагаузов ближе другим этносам Молдовы, чтобы объединить всех участников празднования, независимо от этнической принадлежности и территории проживания. В реализации указанных целей и задач важное место необходимо отводить культурно-познавательному туризму, которому в современный период следует уделять особое внимание.

ЛИТЕРАТУРА

В Гагаузии отмечают один из главных национальных праздников Хедерлез. 06.05.2016. В: <https://press.try.md/item.php?id=158849> (дата обращения – 21.07.2018).

В Гагаузии провели Фестиваль вина. 2017. В: https://ru.publika.md/v-gagauzii-proveli-festival-vina_2139426.html (дата обращения – 25.09.2018).

В Компате прошел День вина. 2016. В: <http://mybusiness.md/ru/press-relizy/item/5271-v-komrate-proshel-den-vina-2016> (дата обращения – 25.10.2018).

В национальную туристическую программу включены скачки «Алтын Ат» в Гагаузии. 2016. В: <http://www.allmoldova.com/ru/news/v-natsional-nuii-turistichieskuii-proghrammu-vkliuchieny-skachki-altyn-at-v-gaghauzii> (дата обращения – 23.07.2017).

В Чадыр-Лунге «Хедерлез» отметили скачками. 7.05.2013. В: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=7724> (дата обращения – 25.07.2018).

В Чадыр-Лунге прошли традиционные скачки на Кубок башкана. В: <http://www.allmoldova.com/ru/news/v-chadyr-lunghie-proshli-traditsionnyie-skachki-na-kubok-bashkana> (дата обращения – 25.05.2018).

Гагаузия отпраздновала Хедерлез. 06.05.2010. В: <http://www.gagauzia.md/libview.php?l=ru&idc=390&id=1338> (дата обращения – 25.07.2017).

Гостеприимство. В: Словарь синонимов. https://dic.academic.ru/dic.nsf/_synonims/32293/гостеприимство (дата обращения – 25.07.2017).

Гостеприимство. В: <https://fb.ru/article/315655/gostepriimstvo---eto-menedjment-gostepriimstva-osnovnyie-ponyatiya-i-opredeleniya> (дата обращения – 25.07.2017).

День вина в Гагаузии. 07.11.2016. В: <https://www.kp.md/daily/26603/3619694/> (дата обращения – 25.07.2017).

Игорь Додон посетил праздник вина в Гагаузии. 04.11.2018. В: <http://bloknot-moldova.md/news/igor-dodon-posetil-festival-vina-v-gagauzii-1034017> (дата обращения – 22.07.2019).

Каким будет фестиваль вина в Гагаузии. 2018. В: <http://gagauznews.md/29597/kakim-budet-festival-vina-v-gagauzii.html> (дата обращения – 25.07.2018).

Квилинкова Е. Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев–Благоевград: Tip. Centrală, 2012. 600 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău: Pontos, 2002. 184 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен).

Кишинев: Tipogr. Centrală, 2016. 732 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chișinău: Pontos, 2005. 308 с.

Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010. 390 с.

Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев: Tip. Centrală, 2014. 472 с.

Квилинкова Е. Н. Курбан у гагаузов (Архаическая современность). Кишинев: Tipogr. Centrală, 2015. 488 с.

Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат–София: Tip. Centrală, 2013. 872 с.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Business-Elita, 2007. 840 с.

Квилинкова Е. Н. Хаджылык у гагаузов как религиозный и этнокультурный феномен: от прошлого к настоящему. Кишинев: Tipogr. Centrală, 2017. 424 с.

По случаю праздника Хедерлез в Чадыр-Лунге прошли конные скачки. 7.05.2012. В: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=3706> (дата обращения – 25.07.2018).

Празднование «Хедерлез» и конные скачки, 2017. В: <https://locals.md/2017/prazdnovanie-hederlez-i-konnyie-skachki/> (дата обращения – 22.07.2016).

Продолжением программы празднования «Хедерлез» стали конные скачки в Чадыр-Лунге. 08.05.2009. В: <http://www.gagauzia.md/newsview.php?l=ru&idc=390&id=632> (дата обращения – 25.07.2010).

Российский гуманитарный энциклопедический словарь. В: https://humanities_dictionary.academic.ru/7020/Гостеприимство (дата обращения – 22.07.2019).

Современное состояние, тенденции и проблемы развития культурно-познавательного туризма. В: Отчет о научно-исследовательской работе. Концепция «Развитие культурно-познавательного туризма в удмуртской республике (2010–2015 гг.)». Ижевск, 2008. <https://uchebana5.ru/cont/1225738-p3.html> (дата обращения – 22.07.2019).

Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. В: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/781982> (дата обращения – 22.07.2019).

Традиционные конные скачки прошли на ипподроме в Чадыр-Лунге. 7.05.2014. В: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=12214> (дата обращения – 25.07.2016).

Фестиваль вина в Гагаузии: гагаузы Молдовы отметили праздник Касым. 06.11.2017. В: <http://topor.od.ua/festivaly-vina-v-gagauzii-gagauz-moldov-otmetili-prazdnik-kasm/> (дата обращения – 25.11.2017).

Хедерлез–2016: скачки на длинную дистанцию. Подг. материал С. Деревщикова. 13.05.2016. В: <http://www.vedomosti.md/news/hederlez-2016-skachki-na-dlinnuyu-distanciyyu> (дата обращения – 22.07.2016).

CREAȚII ARTISTICE POPULARE RITUALE. ELEMENTE SPECIFICE CEREMONIALULUI DE NUNTĂ ÎN ZONA DORNELOR

Dorina PAICU

Summary: The charm, authenticity and picturesque character of the traditional wedding literary creations in Bucovina reveal a unique, ample manifestation of the local creative spirit and its endurance throughout generations. The wedding ceremony in Poiana Stampei, rich in props and symbols is constructed through deeply meaningful texts, anchored in ancient wisdom that generates timeless values. It should also be noted the remarkable use of literary genres and subgenres. The folklore elements become obvious in the wedding ceremony text particularly in orations, greetings, toasts, departure (or sorrow) songs, rejoicing songs, ballads, Shouts (a performance similar to slam poetry, specific to traditional Romanian weddings), dances and marches, and a variety of other spectacular artistic manifestations. As part of a larger coming-of-age ritual, the wedding ceremony is made of three main parts: the engagement, the wedding and the post-wedding activities. In this study, I have focused on extracted from the wedding: The Basil, The Forgiveness, The Bridal Veil Dance, The Shirt Dance, The Tying of the In-Laws and the God-Parents and The Flowers Changing. These texts were chosen due to their extensive symbolism, representations, stylistic richness and unique themes, to highlight the multitude of meanings encompassed in the authentic, popular literary text.

Keywords: folklore, ritual creations, ceremony, wedding, symbols.

Credințele, datinile și obiceiurile se integrează elementelor cu deosebită valoare ale culturii spirituale populare, fiind cele care definesc, alături de multe altele, particularitățile etnice ale unui popor. De asemenea, ele imprimă colectivității norme de conduită în viața socială și de familie, ilustrează profunzimea filosofiei populare și reflectă concepția de viață proprie locuitorilor zonei de proveniență.

Primul moment ar fi nunta și în acest sens am luat în considerare două redări de excepție ale părerilor unor specialiști, care au văzut acest eveniment în profunzimea conotațiilor sale:

„Cine vrea să cunoască românii la veselie, trebuie să-i vadă la nuntă, unde oameinii de toate vârstele, adunați sub luminoasa cupolă a celui mai fericit eveniment din viața omului, își desfac barierele sufletului și se manifestă dionisiac în dragostea lor de viață. Românii sunt suflete deschise. Tocmai în momentele lor de exuberanță sunt gata să îmbrățișeze, fără să calce granițele demnității, pe oricine”.

„Nunta românească, așa cum se desfășoară ea, constituie o manifestare etnografică și artistică străbătută de adânci simboluri și cu un rost bine definit în viața colectivității. Din cele mai vechi timpuri, cei mulți au căutat să dea acestui moment culminant din viața cuiva cinstea și prestigiul cuvenit. Suita de obiceiuri care constituie multiplele fațete ale ceremoniei nunții cât și categoriile literare folclorice respective, formând toate un ansamblu plin de coerență și suflu uman, reprezintă un elogiu adus vieții și moralității inalterabile, necesare oricând traiului în familie”¹.

Farmecul, autenticitatea și pitorescul obiceiurilor și creațiilor literare folclorice legate de nunta românească în general și cea din zona Bucovinei în special relevă o manifestare plină de amploare și de inedit a spiritului creator al bucovineanului și statornicia lui cu bogate implicații în peisajul spiritual transmis de înaintași.

Momentele sale s-au îmbogățit permanent, într-o continuă desăvârșire, categoriile

¹ Nunta la români. Antologie din poezia ceremonialului nunții. Din Prefață de M. Beniuc. Ediție îngrijită de I. Moanță, Ilustrații de C. Dipșe. București: Editura Minerva, 1977.

folclorice s-au înmulțit și diversificat, tiparul străvechi având, totuși, o uimitoare persistență, în timp ce semnificația creațiilor a devenit tot mai profundă.

Ceremonialul de nuntă din zona folclorică Dorna, bogat în fast și în semnificații, conține, pe parcursul desfășurării sale, texte de o profunzime nebănuită, ancorate într-o înțelepciune ancestrală, generatoare de valori perene, dincolo de timpuri și vremi. Se folosesc genuri, specii și modalități artistice de exprimare de o mare varietate și de un specific remarcabil.

Folclorul apare în obiceiurile legate de căsătorie sub formă de orații, de urări, de închinări la daruri și la pahar, de cântece de jale, de cântece de bucurie, de balade, de strigături, de dansuri și marșuri, de cortegii solemne și de acte ceremoniale care se săvârșesc cu mult fast spectaculos; referitor la ceremonialul de trecere, întreaga desfășurare a obiceiurilor în legătură cu căsătoria cuprindea trei etape principale: logodna, nunta și obiceiurile de după nuntă, uneori și răstimpul până la nașterea primului copil.

Am luat în considerare, din textele culese, cele referitoare strict la momentul nunții propriu-zise, cuprinzând: **Busuiocul, Iertăciunea, Jocul bațului, Jocul cămășii, Legatul socrilor și al nașilor, Schimbarea florilor.**

Poezia orației începe cu *luatul miresei*, prilej cu care se expune conflictul între cele două tabere. Ca la orice nuntă, adversarii încearcă să se intimideze prin vorbe batjocoritoare, se ironizează reciproc în stil popular într-un mod savuros, pentru a stârni hazul ascultătorilor. Urmează apoi prezentarea alaiului nupțial în formă fabuloasă, de alai de vânătoare sau oștire. Desfășurarea alaiului este descrisă în culori vii, sugestive, pentru a da amploare poeziei. De la atmosfera fabuloasă a alaiului de nuntă se trece, aproape pe nesimțite, la prezentarea plină de umor a tratativelor. Mireasa apare ca o căprioară, sprintenă și plină de grație sau de multe ori ca o floare rară care ar trebui, de această dată, răsădită în altă grădină, imagine ce simbolizează efectiv părăsirea casei părintești și plecarea la casa mirelui-vânător:

– *Bună ziua la dumneavoastră,/ Boieri de cinste și de-omenie,/ Pe toți Dumnezeu să vă ție!*

– *Mulțămim domniilor voastre/ Sfetnici mari, împărătești!/ Dar ce-mblați/ Ce căutați?/ Bine sama să ne dați!*

– *Noi ce-mblăm,/ Ce căutăm,/ Ori încotro ne-nturnăm/ Bine sama că ne dăm./ Al nostru tânăr împărat/ De dimineață s-a sculat/, Pe obraz că s-a spălat/, La icoane s-a-nchinat/, Lui Dumnezeu s-a rugat./ Mândre haine a-mbrăcat/, Pe cal negru-a-n-călicat/, Mândră oaste-a rădicat:/ Tot boieri bătrâni/ Și feciori tineri/ Și-au plecat/ La vânat/, Și au vânat:/ Câmpii cu florile/, Luncile cu frunzele/, Văile/ Cu apele/, Văi adânci/ Cu ape reci/, Satele/ Cu fetele/, Și codri cu fiarele (...)/ Iar colea către sară/ Dau peste-o urmă de fiară.../ Să fie urmă de fiară/, O fi o căprioară/, Ori poate de zânișoară?/ Unii au zis/, că-i floare aleasă/ Să fie de azi mireasă/ Cu-mpăratul la o masă./ Alții că-i floare de rai/ Să fie întru mulți ani/ Cu-mpăratul de bun trai.../ Ce stați aici strânși și adunați/, Dumneavoastră, iubiți frați?/ Stați cu gurile căscate/ Și cu măciuci ridicate.../ Nu ni-i frică de cei cu măciuci ridicate/ (...) Deci, ori zâna ne-arătați/, Ori de nu, bine nu-mblați/, Că noi n-am băut țuică/ Să ne fie cuvântul de nimică/, Ci-am băut buți de vin/ Să ne fie cuvântul deplin².*

Deoarece în Bucovina, evident și la Poiana Stampei, ceremonia propriu-zisă era organizată de mire, *lehăul* (așa este numit vornicul, sau starostele, în Bucovina, zona folclorică Vatra Dornei, subzona Poiana Stampei n.a.) adresează invitația în numele

² Popescu I. A. Studii de folclor și artă populară. București: Editura Minerva, 1970, p. 234.

acestui, sensibilizând auditoriul prin formulele adresate, care certifică rolul important pe care îl deține în întregul ritual:

Mirele nostru vestit/ Azi prin mine v-a poftit/ Să faceți o cale/ Și-o urare/ Până la curtea dumisale./ La un scaun de odihnă/ Și-un pahar de băutură/ Și mai multă voie bună./ Că și el de multe ori/ Vă va sta în ajutor./ Eu sunt sol împărătesc./ La curtea lui vă poftesc./ Și dacă nu mi-ți asculta./ Cușma din cap mi-oi lua./ Până la pământ m-oi pleca./ De dumneavoastră m-oi ruga/ Să faceți bine să veniți/ Dar să nu bănuți.

După ce nuntașii s-au adunat pentru ceremonie, lehaul își continuă misiunea cu urări speciale adresate, pe rând, nuntașilor, miresei și marelui, care se doresc a fi un mijloc de a asigura coeziunea grupului, unirea lui sub semnul liniștii, păcii, frumosului și veseliei:

– *Bună vremea, bună vremea/ La D-voastră, cinstiți nuntași./ Bine v-am găsit sănătoși și voioși/ Și noi vă poftim/ Să ne faceți cale și drum/ Până la acea floare frumoasă/ Ce șade-n capul mesei.*

– *Bună vremea, bună vremea/ Și la D-ta, jupâneasă mireasă./ Să-ți fie de bine și să-ți trimită Dumnezeu noroc...*

– *Bună vremea și dumitale, jupâne mire/ Și să-ți trimită Dumnezeu noroc./ Căci jupâneasa mireasă/ E voioasă și frumoasă/ Și-i foarte bucuroasă./ De d-ta când a auzit/ Tare bine i-a părut/ Și-ndată la drum a pornit.*

În momentul intrării „după masă”, pe o melodie specifică, se strigă orația specifică *Busuiocului*, unul din cele mai reprezentative creații populare din zonă, timp în care toți nuntașii se țin de mână. Este un text pe care lehaul îl rostește atribuindu-i-l, prin substituție, marelui, și în care acesta imploră, simbolic, mila Domnului, regretând în mod ironic pasul făcut. Cununia este văzută ca un pas regretabil, fără putința de a mai redresa lucrurile, deoarece nu există cale de întoarcere:

Și-am zis verde busuioc./ Să dea Dumnezeu noroc./ Alelui și slavă ție./ Mila Ta, Doamne, să fie/ (...). Nimeni-n lume nu se-nșală/ Ca feciorul când se-nsoară/ Că-și mai ia pe cap o boală.../ Când îi colea la vreo joi/ Duce-ar amaru-napoi./ Duce-l-ar, dar nu se poate/ Că-i jurat până la moarte.../ Cununia nu-i pe-o zi/ Îi pe veci cât îi trăi³.

Legatul socrilor mare și mic și al nașilor implică, la propriu „legarea” în diagonală a capului familiei cu un ștergar lung, țesut în casă, în timp ce socrul mare, privilegiat, este „legat” cu două ștergare, ritual care se desfășoară după un tipar vechi, ancestral, lehaul adaptând tot timpul textele la situația materială a celor implicați, evidențiindu-le frumusețea fizică și cea morală, pentru a reveni, cu un text asemănător, în vederea „paharului dulce”, respectiv la adunatul darului pentru miri. Celor implicați li se adresează mesaje care vizează îndatoririle lor pe parcursul ceremonialului nunții, cu extrapolare în viața ulterioară, complet schimbată prin noul statut al celor proaspăt căsătoriți:

– *Foiliță de cicoare/ Socru mic (respectiv socru mare)/ Ce-ai făcut văd că nu-ți place./ Eu nimica n-am ce-ți face./ De ți-ar fi venit prin minte/ Cu vreo lună mai-nainte./ Socrule, te leg pe tine/ Și-ai să vezi că ți-o sta bine./ Și dacă-i păți ceva/ Vino și te-oi dezlega.*

O altă urare, în timp ce se leagă socrul mare, subliniază statutul special pe care îl are acesta, fiindcă se diferențiază de ceilalți nuntași prin cele două ștergare primite.

³ Centrul Cultural „Bucovina”, Centrul pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale. Ghidul iubitorilor de folclor. Responsabil de proiect: C. Brăteanu & Dr. C. Cristescu. Partea a III-a: Mijloace de împlinire a iubirii de folclor. Paicu D. Folclor literar din Poiana Stampei în viziune integrată. Suceava: Editura Lidana, 2012, p. 147.

Este important ca tatăl mirelui să ofere o zestre substanțială, deoarece va influența modul în care va evolua ulterior relația tinerilor cu părinții:

– *Poftim, cinstite socru mare/ Că ce s-a făcut nu-i de desfăcut,/ Dar să dai boi o pereche/ Și-apoi să te scarpini la ureche/ Zestre bună și trei vaci/ Să strângi din umeri și să taci,/ Că dacă-i tăcea/ Niciun bucluc nu-i avea/ Și tinerii bine te-or ținea/ Cu vin bun dinDorohoi/ De care cinstim și noi,/ De bei numai un pahar/ Îți pare ceva amar,/ Dar de bei vreo câteva/ Pe loc îți vine -a juca,/ Căci așa-i de tare/ De și căciula din cap îți sare./ Munți înalți și luminoși/ Bine v-am găsit sănătoși!/ Poftim, cinstite socru, de primește/ O ploscă cu vin,/ Două ștergare de in/ Să-ți fie voia deplin.// Troscotel de lângă vale/ Crescut noaptea pe răcoare/ Neatins de brumă tare/ Să trăiești întru mulți ani/ Și să mai fii socru mare.*

Vătăjelul închină plosca cu ștergarele legate-n cruciș și-i spune:

Poftim o ploscuță de vin/ Două ștergare de bumbac, nu de in/ Voia să-ți fie deplin.

Soacrelor le sunt adresate urări speciale, una dintre ele elogiind frumusețea și buna creștere a miresei, cealaltă (pentru soacra mare) avertizând în privința fragilității acesteia, și insistând pe acordarea unei atenții speciale:

– *Soacră mică, să trăiești/ Altă fată să mai crești.../ Că pe asta n-o mai ai/ De-acuma nouă ne-o dai.../ Ai crescut-o ca pe-o floare/ Cum nimenea nu mai are...*

– *Și mata, soacră mare/ Tare ești fudulă/ Că în casă/ Ți-ai luat noră frumoasă,/ Dar să ai grijă de ea/ Că e tare tinerea,/ Să-ți fie de dansa milă/ Până-a prinde rădăcină.*

Urmează o urare deosebită adresată nașilor, care au o îndatorire specială, fiind părinții spirituali ai mirilor, simbolizând legătura lor nouă, sacră, cu divinitatea, prin consfințirea unirii conjugale. Aceștia sunt rugați să aibă grijă de miri și să deschidă petrecerea propriu-zisă, care stă sub semnul belșugului în bucate și băuturi:

– *Iubiți nuni și prea cinstiți/ Vă rugăm ca să trăiți/ Mulți ani buni și fericiți,/ De tineri să vă-ngrijiți.../ Îs trimis a mă ruga/ Nașule, de dumneata.../ Și de nașa mare/ Să faceți bine să poftiți/ Că poate bine nimeriți./ Nimeriți la băuturi/ Și la masa cu fripturi...*

Un text de o rară frumusețe, acum dispărut din ceremonialul de nuntă din Zona Dornelor (și de la Poiana Stampei), este cel care însoțește *jocul balțului* (voalul miresei n.a.), moment care urma imediat după legatul socrilor și al nașilor. Lehăul, ținând în mână plosca (recipient rotund, din lemn, pentru țuică sau vin n.a.) pe care este așezat balțul, rostește un text lung, cu o tematică complexă, ce redă câteva momente importante din viața miresei care renunță la tot ceea ce a reprezentat până acum micul ei univers, atât de idealizat încât, prin pierderea acestuia și plecarea spre necunoscut se creează ruptura de inocență, de ceea ce a fost siguranță și refugiu. Oferim spre exemplificare câteva fragmente din această creație amplă. Cântecele de despărțire debutează cu lacrimile miresei care are toate motivele din lume să regrete lipsa de griji și farmecul vieții pe care a dus-o la casa părintească, înconjurată de rudele care au iubit-o:

(...) *Poți, dragă, să lăcrimezi/ După binele ce-l pierzi/ Care până tu-i trăi/ Mai mult bine nu-i găsi. (...) // Ia-ți, mireasă, ziua bună,/ De la tată, de la mamă,/ De la frați, de la surori,/ De la grădina cu flori,/ De la fir de busuic,/ De la feciorii din joc.*

Modalitatea prin care mireasa își ia rămas bun de la părinți îmbracă forma unei tristeți sfâșietoare:

Sărută-ți, părinții tăi,/ Că te despărțești de ei./ Dă-le, dragă, o sărutare/ Ca să nu te uite tare/ Și te roagă de iertare.// Dragă, de când te-au făcut/ Poate că le-i fi greșit./ Și-i sărută, dragă, dulce/ Că te despărțești, te-i duce.

Urmează un tablou emoționant care evocă viața fetelor care se căsătoresc, foarte puține dintre ele având cu adevărat noroc, paralela care se realizează între cele

două tipare de viață-cea de fată și cea de femeie măritată- punctând dezavantajele clare ale celui de-al doilea, fără ca, de fapt, cineva să ia atitudine. Măritișul se prezintă drept un cumul de pericole și dezavantaje, însă toate fetele par a fi obligate să treacă prin asta, fără a avea posibilitatea de a lua atitudine, deși situația este prezentată în toată cruda ei nuditate:

Cântați, fete și horiți/ Până sunteți la părinți.../ După ce vi-ți mărita/ Horile nu le-ți juca(...)/ Măritatu nu-i pe-o noapte,/ Măritatu-i pân la moarte./ Măritatu nu-i noroc/ Bărbatu-i pară și foc (...)

Copilă de doi părinți/ La ce focu te măriți?/ Te grăbești la măritat/ Ca floarea la scuturat./ Floarea mai înfloare-odată/ Dar tu nu îi mai fi fată...

Satul românesc, cu valorile sale etice și morale, nu admitea vreo abatere de la regulile sale stricte iar viața unei fete trebuia să își urmeze cursul firesc, acesta stabilind în mod categoric să se mărite și să aducă pe lume copii, precum predecesoarele sale, de sute de ani. Simbolul acesta sacru al cununiei „până la moarte” este așezat compozițional în mijlocul orației, cu scopul de a-l releva drept element esențial în întreaga desfășurare a ceremonialului de nuntă:

Cununia nu-i pe-o noapte,/ Cununia-i pân la moarte./ Să trăiți cu sănătate/ Și s-aveți în lume toate./ Să trăiți, Domnul vă ție/ Și la anu-o cumătrie/ Că de-acelea-mi plac și mie.

Urarea specială rostită apoi doar pentru mireasă este emoționantă prin comparația realizată cu cele mai frumoase și mai sfinte simboluri existente în patrimoniul material și spiritual al zonei.

Busuiocul este văzut și aici ca o plantă cu virtuți magice, iar struțul cu care este comparată mireasa semnifică frumusețe, delicatețe, miros divin, floarea de busuioc fiind nelipsită de ceremoniile religioase și așezată în casa fiecărui creștin bucovinean la locul cel mai de cinste-lângă icoana Maicii Domnului. Mireasa-primăvară vine să aducă elogiul menirii pe care o are în cuplu; este tânără, frumoasă, precum florile anotimpului reînvierii naturii și va da naștere vieții precum o face, în fiecare an, și anotimpul cu care este comparată, atât de sugestiv. Sacralitatea care impregnează întreaga urare înzestrează mireasa cu puteri depline, virtuți apotropaice, prin menționarea unor sfinți din patrimoniul ortodoxiei, meniți să-i acopere viața ulterioară cu nenumărate binecuvântări, maestrul ceremonialului fiind conștient de importanța pe care o are femeia în cuplu, de calmul și blândețea pe care le poate aduce, de înțelepciunea și harurile care o pot însoți.

Simbolul crucii ca semn al apărării în fața tuturor relelor posibile și prezența atotcuprinzătoare, mai presus de ceea ce ar putea fi slăbiciune omenească, a lui Iisus, conferă sacralitate și sfințenie celei care va fi certificarea armoniei în cuplu:

Să trăiești cinstită mireasă,/ Toată viața cu dulceață./ Cu un struț de busuioc/ Cu bucurie și noroc./ Ca primăvara cea încântătoare/ Cu flori mândre, mirositoare./ Să fii isteată și blândă/ Ca David din țara sfântă/ Ca Iosif cel prea frumos./ Ca Iacob cel norocos./ Să te bucuri, ca Elisei prorocul/ Când i-a lăsat Sfântul Ilie jocul/ Ca sfinții Constantin și Elena/ Când au aflat Sfânta Cruce/ A Domnului nostru Iisus Hristos/ Ce ni-i la toți creștinii de folos.

Pentru a-și „proba” hărnicia și priceperea, mireasa îi pregătește mirelui o cămașă oferită în dar, care trebuie să nu aibă egal în frumusețe, de multe ori necesitând o ingeniozitate și o imaginație deosebite, pentru ca îmbrăcămintea să fie unică, atât ca material de confecționare, cât și ca ornamentație. Indirect, sunt evidențiate și calitățile mirelui, care are o înfățișare de excepție, ceea ce explică dificultatea procurării unor veșminte pe măsură. Pentru a face rost de un material special, viitoarea mireasă

să a călătorit la Cernăuți și, mai ales, peste hotare, la Țarigrad, drum care a fost plin de peripeții, necesitând numeroase sacrificii pentru a obține marfa cea mai de preț:

Cinstita mireasă.../ Îndată la drum a pornit (...)/ La târgul cu multe curți,/ Negoaște scumpe să găsească/ Cu-a dumitale față să se potrivească./ Dar cât de mult a umblat/ Haine după a dumitale stat n-a aflat.../ Ș-a pornit la Țarigrad (...)/ Cămașă scumpă-a cumpărat./ O cămașă de in/ Să-ți fie voia deplin,/ Și-un brâu în trei culori/ Ca să-l ai de sărbători./ Câte-un galben cotu a plătit/ Și pentru dumneata s-a cheltuit...

Textul are valențe umoristice, descriind într-un tablou vesel, marcat de ironie și spirit de aventură, încercările prin care trece suita plecată „la Țarigrad”, de la plecare până la întoarcerea acasă. După ce mireasa a cheltuit foarte mult pentru a achiziționa bunurile dorite, flăcăii care o însoțeau au pierdut o parte din lucruri în Dunăre, dar le-au recuperat, recondiționat și, în final, au reușit să scape cu fața curată din această încercare:

Pe Dunăre am pornit.../ Cum eram chefuiți, ne-am alunecat/ Și podelele corăbiei s-au spart,/ Și podoabele cumpărate/ În apă le-am scăpat.../ (Să nu credeți că-s minciuni,/ Ci toate-s minciuni și cu adevărat/ Petrecute aici, la noi în sat.)/ Dar noi, văzând că nu-i a glumă/ Că mireasa ne sugrumă,/ Ne-am ales vreo cinci/ Din cei mai voinici.../ În Dunăre ne-am băgat/ Și ce-am putut am apucat.../ De apă le-am scurs/ Și aici am ajuns/ Pe mâini le-am luat/ Și dumitale ți le-am închinat...

Mirele este atenționat că este vorba de o cămașă specială, aproape descântată cu plante cu proprietăți magice, pentru a fi pe veci legat de casă, fără puțința de a mai fi atent la vreo altă femeie, ilustrând, simbolic, o „legare” a viitorului cap de casă și de familie, prin puterea dragostei și a sacrificiului de care a dat dovadă tânăra mireasă:

Numai să iei sama bine.../ Că...ți-au pus flori de tei.../ Și ți-au pus cetini de brad/ Să nu mai umbli noaptea prin sat. (...)/ Ai o cămașă frumoasă/ Ca să te ții de casă.

Lehăul închină mirelui plosca cu cămașa, mirele cinstește din ploscă și ia cămașa, finalizându-se un alt moment (în care se oferă acest obiect de vestimentație), numit în ceremonialul nunții chiar *jocul cămășii*.

Unul din momentele cele mai importante ale ceremonialului de nuntă este cel al *iertăciunii*, când tinerii, îngenunchați pe un „plocuț” (covor din lână din zestrea miresei – n. a.) își iau rămas bun de la părinți, cerându-le binecuvântarea, pentru a porni sub auspicii favorabile în noua situație de viață. Textul este de o rară bogăție tematică, simbolistică și filosofică, însumând concepte rezultate dintr-o înțelepciune milenară, rod al unor experiențe de viață unice, generatoare de valori autentice transmise, prin viu grai, peste veacuri, urmașilor. Orația are trei părți componente, structurându-se în trei secvențe distincte: *prima*, conținând formulele introductive, cu prezentarea situației nou create, respectiv debutul închegării unei noi familii; *a doua* – argumentarea cererii, susținută de o adevărată incursiune în istoria omenirii, rememorând momentul *Facerii lumii* de către atotputernicul Dumnezeu, cu apariția primilor oameni, Adam și Eva; *a treia* – solicitarea propriu-zisă a iertării și a binecuvântărilor necesare întemeierii viitorului cămin.

Prima secvență debutează cu un discurs demn de o adevărată *Captatio benevolentio*⁴, lehăul adresându-se ceremonios părinților, cu scopul de a le atrage atenția asupra importanței momentului:

Și dvs., dragi părinți/ Care de la Dumnezeu Sfântul sunteți rânduiți/ Bine seamă

⁴ Paicu D. Din înțelepciunea strămoșilor. Miniculegere de texte literare și muzicale folclorice de la Poiana Stampei. Suceava: Editura Mușatinii, 2018, p. 42.

să luați/ Și cuvântul din urmă să-l ascultați,/ Căci acestor fii ai dumneavoastră/ Le-a venit vremea să se despartă/ De mamă, de tată/ Și să meargă la a lor casă...

Această rânduială este veche de când lumea și, în acest sens, maestrul de ceremonii rememorează, pentru toți participanții la nuntă, momentele în care Dumnezeu a creat universul, trecând în revistă, într-o impresionantă cunoaștere ritualică, fiecare zi a *Facerii*, construind un text atât de bogat în construcții simbolice și metaforice, încât devine o adevărată alegorie a primordialității în care se întrepătrund elemente creștine, filosofice, alături de cele din lumea palpabilă, realitatea imediată, ridicată la rang de mod de existență ideal:

Că numai Dumnezeu e cel negreșit/ Care toate-n lume le-a orânduit:/ Luni a făcut lumina/ Numai cu mâna,/ Marți a făcut pământul/ Numai cu cuvântul.

Momentul în care Dumnezeu l-a creat pe primul om, Adam, și pe soția sa, Eva, este marcat de o încărcătură simbolică impresionantă, menită să sensibilizeze auditoriul prin frumusețea metaforelor revelatorii și să reînvie conștiința apartenenței la o comunitate creștină, aflată sub semnul unor valori de o frumusețe inegalabilă:

...Dumnezeu l-a făcut pe om/ După chipul și asemănarea sa,/ Luând trupul din pământ,/ Sufletul din Duhul Sfânt,/ Oasele din piatră,/ Sângele din Marea Roșie,/ Frumusețea din soare,/ Ochii, din stele, mintea, din cer,/ Graiul, de la Iisus,/ Inima, din mijlocul pământului (...) // Dumnezeu s-a gândit/ Că nu-i bine să fie omul singur pe pământ;/ Pe Adam l-a adormit/ Și-i-a luat o coastă/ Din care a făcut pe strămoașa noastră, Eva/ După chipul și asemănarea sa...

În ultima parte a iertăciunii, leahul cere părinților iertare în numele mirilor, insistând pe rememorarea clipelor când ei înșiși au fost în această postură, deoarece nu există o căsnicie durabilă fără ca cei ce le-au dat tinerilor viață să-i binecuvânteze:

...acești fii ai dumneavoastră/ Care stau în genuncheați/ Și se roagă să-i ierțați/ Și să-i binecuvânteți,/ Căci binecuvântările părinților/ Întăresc temeliiile caselor copiilor (...)/ Iar acum, pentru urare,/ De la socrul cel mare/ Un bacșiș frumos/ Să vă fie de folos./ Iar de la tânăra mireasă/ O batistă de mătase/ Să ne ștergem gura de vin/ Și să zicem cu toții: Amin.

Ca și în toate cântecele ceremoniale, și aici încheierea o constituie urarea personalizată și solicitarea oferirii de daruri pe care o face leahul, care ține cont de statutul social al nuntașului sau de importanța lui în desfășurarea ceremonialului nunții (socru mare/mic, naș, rudă, nuntaș obișnuit). Dacă în *cântecele de despărțire* ale mirelui și miresei predomină elementul liric, în *orație* se observă că preponderent este elementul dramatic, fiind nevoie de adevărate mărturii de virtuozitate din partea leahului.

În modelul ceremonialului de trecere, iertăciunile reprezintă sfârșitul secvenței întâi a despărțirii. Mireasa își lua rămas bun de la rudele ei, se desprindea de tot ceea ce însemna viața alături de părinți, pentru a trece, în secvențele următoare, printr-o serie de acte ceremoniale, cum sunt *dezbălțatul* și *schimbatul florilor* (care are ca protagoniști alți doi tineri, de obicei logodiți), în noua familie. Tot în același moment leahul spunea o închinăciune pentru părinții miresei, apoi o urare pentru tinerii căsătoriți și pentru toți participanții la nuntă.

Au fost doar câteva abordări ale unor texte originale, culese din folclorul autentic al Țării Dornelor, menite să certifice puterea creatoare a oamenilor care au locuit aceste meleaguri, mulți dintre ei creatori de geniu, pierduți în anonimatul timpului, dar care au lăsat, întru eternă revenire, valori autentice urmașilor.

În concluzie, se remarcă faptul că nunta poate fi definită ca solemnitatea unei culmi din ciclul vieții umane, a încadrării omului în colectivitate, pe tema ei fiind creat

un repertoriu artistico-oratoric foarte bogat. „Este momentul când prin dragoste și încredere se așază temelia viitoarei familii”⁵.

Considerată unanim ca un spectacol de reală frumusețe, nunta la români, în Bucovina în cercetarea efectuată, cu întregul ei cortegiu de obiceiuri sărbătorești, și-a fixat demult în conștiința neamului valori estetice nepieritoare. În forma ei clasică, nunta la români este o amplă manifestare folclorică, sărbătorească prin evenimentul pe care îl reflectă, valorilor sale artistice de formă adăugându-li-se valori estetice și etice, de conținut, fiindcă din fazele și momentele obiceiului de odinioară, s-au creat actele și scenele petrecerii spectaculoase de mai târziu, iar conflictul real, de ordin social și familial (care exista de multe ori), a devenit conflictul dramatic al acestui spectacol. Spectacolul, în întregul lui, cuprinde trei sau patru acte (cu mai multe sau mai puține tablouri, în funcție de zestrea folclorică a locului respectiv): logodna sau încredințarea, pregătirea nunții, nunta propriu-zisă⁶.

Într-o formulă succintă, aspectele concluzive identificate pe baza investigațiilor pot urmări două direcții: a) de conținut și b) de manifestare spectaculară.

În direcția conținutului (a mesajului transmis) se observă tendințe de păstrare a fondului autentic al spectacolului nunții tradiționale, concomitent cu tendința de înnoire, a acestor fapte, în timp ce în direcția manifestării spectaculare se observă amplificarea scenică a unor momente din spectacolul nunții, care are un plus de efect asupra participanților, în special în orația de pețit, orația de masă, iertăciune. Rădăcina comună, viguroasă, rămâne, evident, structura tradițională a nunții românești, adânc înțipărită în sufletul poporului ca o mărturie a inepuizabilelor sale zăcămintе spirituale.

Pentru cercetător, este un prilej mereu nou de întâlnire cu fenomene folclorice de o frumusețe nebănuită, cu faptul folcloric „în funcțiune”, cu posibilitatea incredibilă de a participa (încă) la o manifestare ce relevă virtuțile nebănuite, talentul incredibil al poetului popular, de a descoperi genuri și specii diferite ale literaturii populare cu caracter ritual.

BIBLIOGRAFIE

Centrul Cultural „Bucovina”. Centrul pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale. Ghidul iubitorilor de folclor. Responsabil de proiect: Călin Brăteanu & Dr. C. Cristescu. Suceava: Editura Lidana, 2012, p. 147.

Meițoiu I. Folclorul și educația estetică a maselor. București: CTPCA, 1968, p. 206.

Nunta la români. Antologie din poezia ceremonialului nunții. Din Prefață de M. Beniuc. Ediție îngrijită de I. Moanță, ilustrații de C. Dipșe. București: Editura Minerva, 1977.

Paicu D. Din înțelepciunea strămoșilor. Miniculegere de texte literare și muzicale folclorice de la Poiana Stampei. Suceava: Editura Mușatinii, 2018, p. 42.

Popescu I. A. Studii de folclor și artă populară. București: Editura Minerva, 1970, p. 234.

Țăranu P. Memoria Dornelor. Chișinău: F.E.P. Tipografia Centrală, 1995, p. 22.

⁵ Țăranu P. Memoria Dornelor. Chișinău: F.E.P. Tipografia Centrală, 1995, p. 22.

⁶ Meițoiu I. Folclorul și educația estetică a maselor. București: CTPCA, 1968, p. 206.

ЗИМНИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ УКРАИНЦЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИИ

Екатерина КОЖУХАРЬ

Summary: The winter agrarian and calendar holidays of the Ukrainians of the Republic of Moldova are distinguished by their extraordinary conservatism and vitality. However, under the influence of historical, socio-political, economic, climatic and other factors, they naturally evolve. In terms of the pace and nature of transformations, these processes are less dynamic than in the metropolis. In conditions of a foreign ethnic environment, active intercultural influences in the area of the East Roman-East Slavic borderland, archaic, often unique, and sometimes long lost in Ukraine rites and traditions of the winter calendar cycle have been preserved. Their preservation is promoted by persistent ethnic memory, the ethnocultural policy pursued by the state; educational work of research centers, educational institutions, the media, Ukrainian ethnocultural organizations, ethnographic groups at rural and city clubs, and houses of culture.

Keywords: Ukrainians of the Republic of Moldova, winter calendar holidays, the preservation and evolution of tradition.

*Світ безначальний, а перетворення вічне.
Григорій Сковорода*

Цивилизационное развитие человечества сопряжено с непрерывными закономерными изменениями во всех сферах жизнедеятельности, и традиционная культура, реагируя на социально-экономические, научно-технические, политические и иные факторы, совокупно влияющие на ее развитие, безусловно, отражает эти преобразования. «Народный календарь – одно из наиболее устойчивых явлений культуры. И хотя в доиндустриальные эпохи изменения и в хозяйстве, и в быту протекали медленно и, следовательно, календарные обряды и обычаи выстраивались в устойчивую традицию, все же в них прослеживаются исторические напластования»¹. С принятием христианства появился церковный календарь, и церковные праздники частично совпали со старыми языческими, а частично вытеснили их, по этой причине традиционные верования и обряды содержат элементы дохристианского и христианского мотивов².

Исследуя молдавские новогодние традиции, Ю. Попович на примере обряда с плугом и волами проследил, как обряд со временем менялся, «теряя свою магическую силу» и, превращаясь в развлечение, продолжал превозносить «трудовую деятельность человека»³. На основе структурного анализа этого обряда ученый пришел к выводу, что процессы трансформации начались в середине XIX в. Он обратил внимание на то, что меняется не только реквизит, значительному «расчленению» подвергается и сам обряд⁴. П. Чубинский, который один из первых организовал сбор материалов по украинской традиционной культуре на обширной территории, в том числе и в Бессарабии, еще в 1872 г. «посчитал нужным заме-

¹ Иванова Ю. Этнокультурные особенности календарной обрядности народов Юго-Восточной Европы. В: Балканские исследования. Вып. 9. Вопросы социальной, политической и культурной истории Юго-Восточной Европы. М.: Наука, 1984, с. 394.

² Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд в Галичині: Пер. з чеськ. Р. Кирчіва. В: Жовтень, 1978, № 12, с. 119.

³ Попович Ю. Молдавские новогодние праздники (XIX – начало XX века). Кишинев: Штиинца, 1974, с. 42.

⁴ Там же, с. 46.

тить следующее»: «В настоящее время, когда в народе уже вошло много новых приемов жизни и понятий, старина эта теряет свою легальную повсеместную и неизменную силу. Некоторые обычаи и обряды в иных местах совсем утрачиваются, в других хотя и сохраняются, но народ уже перестает придавать им значение необходимости; они для него остаются только какою-то художественною обстановкой жизни. Многие поверья, хотя и передаются из уст в уста, но перестали быть предметом искреннего верования...»⁵.

Еще более стремительным изменениям подверглась традиционно-обрядовая сфера в XX в. с его социальными потрясениями и катаклизмами – разрушительными революциями, войнами, экономическими спадами и подъемами, развитием научно-технического прогресса и т. д., что все вместе кардинальным образом отразилось на традиционном укладе и культуре⁶. Известный исследователь украинских календарных обрядов А. Курочкин подчеркивает, что «в течение XX–XXI ст. не только существенно обновился перечень праздничных дат, но также подверглись значительным изменениям содержание и форма старых традиционных праздников»⁷(Здесь и далее – перевод с украинского Е. Кожухарь). Опираясь на «эмпирическую базу» П. Чубинского как «точку отсчета», он проследил этнокультурную динамику обычаев и обрядов рождественско-новогоднего цикла и выявил две группы традиций: 1) *отжившие*, то есть те, которые «сегодня вышли из обихода, забыты либо сохраняются только в памяти пожилых людей», и 2) *актуальные*, которые сохранились до настоящего времени, хотя и претерпели определенные трансформации⁸. К отжившим он однозначно отнес обряды и поверья, «связанные с аграрной и, шире, сельскохозяйственной магией», а именно: перевязывание фруктовых деревьев соломенными жгутами – *перевеіслами* и обмазывание деревьев тестом, обряды с плугом и упряжью, обряд *квоктаіння*, заговоры-обращения к силам природы, в частности к Морозу, которые были призваны обеспечить успех в хозяйственной деятельности. Канули в Лету и поверья о том, что в рождественскую либо новогоднюю ночь разговаривают волю, что именно в день святой Мелании нужно приучать «к езде и работе молодых коней, быков» и т. д.⁹ К отжившим, по мнению исследователя, относится также большинство из зафиксированных П. Чубинским очистительных и апотропеических обрядов: прижигание на Голодную кутью детям волос, «чтоб не боялись волка», использование помоев по-

⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 3. Народный дневник. Предисловие. СПб., 1872, с. 1-2.

⁶ См.: Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. Київ: Унісерв, 2000. 191 с.; Гоцалюк А. Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців карпатського регіону (друга половина XX – початок XXI ст.). Автореф. дис. ... канд. іст. наук: спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури». Київ, 2007. 20 с.; Кожоляно Г. Етнографія Буковини. Книга друга. Духовна культура. Чернівці: Прут, 2007; Кожоляно О. Календарні свята та обряди українців Буковини. Семантика і символіка. Чернівці: Друк Арт, 1914; Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність. Київ, 1978. 274 с.; Курочкін О. Різдвяно-новорічні свята з історичної дистанції у 140 років (шляхами експедиції Павла Чубинського). В: Народна творчість та етнологія, 2009, № 9, с. 26-31; Малоока Л. Історична еволюція масових свят українців. Автореф. дис. ... канд. іст. наук: спец. 17.00.01 Теорія та історія культури. Київ, 2005. 19 с.

⁷ Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність. Київ. 1978. 274 с.; Курочкін О. Різдвяно-новорічні свята з історичної дистанції у 140 років (шляхами експедиції Павла Чубинського). В: Народна творчість та етнологія, 2009, № 9, с. 28.

⁸ Курочкін О. Різдвяно-новорічні свята з історичної дистанції у 140 років (шляхами експедиції Павла Чубинського). В: Народна творчість та етнологія, 2009, № 9, с. 28.

⁹ Там же.

сле свят-вечерней трапезы в качестве лекарств от сглаза – *уроіків*, использование пепла после сжигания воробьев в день св. Мелании для сохранности будущего урожая конопли и др.¹⁰ Существенные изменения коснулись и социо-нормативной сферы. Для подавляющего большинства современного населения Украины, по утверждению А. Курочкина, «церковные святцы уже не являются определяющим ориентиром производственной и развлекательной жизнедеятельности», «мало кто придерживается церковных предписаний относительно употребления алкоголя, очень часто, как свидетельствует статистика, браки заключают и во время поста»¹¹, тогда как «в XIX в., по наблюдениям П. Чубинского, до Богоявления народ удерживался от всяческих увеселений, поскольку вода еще не освящена»¹². Ушли в забвение и многие запреты, связанные с верой в неминуемость наказания за работу в праздничные дни – речь идет о записанном П. Чубинским представлении о превращении в оборотней¹³.

Ко второй группе обычаев и обрядов, описанных П. Чубинским и сохранивших до настоящего времени актуальность и необычайную жизнестойкость, относятся различные формы рождественско-новогодних поздравительных обходов, которые, по Курочкину, «сегодня выполняют не магическую, а важную поздравительную, коммуникативную и развлекательную функцию – помогают жителям „ограбленного“ и „разрушенного“ украинского села не утратить душевный оптимизм,стоять в агрессивной, антигуманной среде»¹⁴.

А каким образом эволюционировали праздники зимнего календарного цикла в традиционной культуре украинцев Республики Молдова? Ответ на этот вопрос и составляет цель нашего исследования. Его источниковой базой являются полевые записи, осуществленные автором в 44-х украинских и украинско-молдавских селах всех регионов республики на протяжении 1994–2019 гг., а также доступные нам научные, архивные и краеведческие материалы.

Отметим, что зимняя календарная обрядность украинского населения Молдовы до настоящего времени остается малоисследованной и системно не описанной. Ценные сведения о зимних праздниках украинского населения края содержатся в публикациях священников В. Завойчинского¹⁵ и Г. Романчука¹⁶, а также в известном труде П. Нестеровского¹⁷. Во второй половине XX в. уникальные фольклорные тексты – неотъемлемый компонент зимних праздников украинцев Глодянского и частично Рышканского р-нов – записал В. Д. Панько. Собранные им колядки, щедровки, засеванки, песни о Маланке опубликованы в первых сборниках украинского фольклора и некоторых других изданиях¹⁸. Нельзя обойти вни-

¹⁰ Там же, с. 29.

¹¹ Там же.

¹² Чубинський П. Мудрість віків. Кн. 2. Київ, 1995, с. 56.

¹³ Там же, с. 8.

¹⁴ Курочкін О. Різдвяно-новорічні свята з історичної дистанції у 140 років (шляхами експедиції Павла Чубинського). В: Народна творчість та етнологія, 2009, № 9, с. 29.

¹⁵ Завойчинський В. Селение Ленковцы Хотинского уезда: историко-статистическое описание. Религиозное состояние и суеверья. В: Кишиневские епархиальные ведомости, 1880, № 24, с. 1128-1136.

¹⁶ Свящ. Григорий Романчук. Историко-статистические сведения о с. Пригородке Хотинского уезда. В: Кишиневские епархиальные ведомости, 1892, № 14-15.

¹⁷ Нестеровский П. Бессарабские русины: историко-этнографический очерк. Варшава: Сатурн, 1905.

¹⁸ В землі наші корні. Історія, традиції і фольклор сіл Дану, Николаєвка і Каменкуца Глодянского району. Ісследования і матеріали. Кишинев, 1997; Панько В. Песенний фольклор українців Севера Республіки Молдова. Календарна і обрядова поезія. Кишинев, 2009; Попович К.

манием и исследования, касающиеся украинско-молдавских и шире – восточно-романо-восточнославянских взаимовлияний в календарной обрядности, которые активно разрабатывались начиная со второй половины XX в. Г. Бостаном, А. Курочкиным, Г. Кожолянко, К. Поповичем, Ю. Поповичем и др.¹⁹

В 2005–2009 гг. этнологам и фольклористам Института народоведения Львовского отделения НАНУ удалось собрать богатый материал из обширного ареала северного региона республики, при опоре на который О. Харчишин и Н. Пастух пришли к выводу о том, что «украинский фольклор на этом этническом пограничье до сих пор сохранился в глубоко архаических пластах обрядовой традиции»²⁰. О. Харчишин исследовала региональную специфику обрядового комплекса «Маланка» буковинско-бессарабского типа, характерного для севера Молдовы; историю записей, структуру, семантику, диапазон мотивов поэтических текстов так называемых маланковых песен²¹. Заметим, что сам комплекс, особенности его бытования в различных регионах страны, типологию, уникальные локальные варианты, трансформации и другие аспекты «Маланки» в украинских селах республики изучены нами и освещены в научной литературе наиболее полно²².

В последние годы мы активно исследовали Рождественский цикл, в частности рождественские обходы, ритуальные блюда Святого вечера (Сочельника) и их символику, поминальные мотивы этого вечера и др.²³ Интересно в этом смысле и

Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови. Кишинів: Бізнес еліта, 2007; Співає Стурзовка: Збірка українського та молдавського фольклору села Стурзовка Глодяньського району Молдови. Кишинів: Tipografia Academiei de Științe, 1995.

¹⁹ Бостан Г. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора. Кишинев: Штиинца, 1985. 186 с.; Попович К. Аграрно-народний календар і його обрядовість. Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови. Кишинів: Бізнес-еліта, 2007, с. 29-44. Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. Кишинев: Штиинца, 1974. 184 с. и др.

²⁰ Харчишин О. Колядки українців Молдови в системі української усно-народної традиції. В: Одеські етнографічні читання. Традиційна культура діаспори. Одеса, 2012, с. 91.

²¹ Харчишин О. Маланкові пісні українців півночі Молдови: поетичний аспект (переосмислення мотивів). В: Народознавчі зошити. 2014. № 3 (117), с. 514-528.

²² Кожухар К., Кожухар В. Трансформація новорічного обрядового комплексу «Маланка» в північному регіоні Республіки Молдова (на прикладі села Тецкани Бричанського району). В: Народна творчість та етнологія. Київ, 2016, № 2 (360), с. 51-66; Кожухар К., Кожухар В. «Нісеніто» і «Трикрай» як регіональні варіанти новорічного обрядового комплексу «Маланка» (за матеріалами теренових обстежень). В: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Simpozionul științific internațional: În memoria lui Constantin Popovici = Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. «Українсько-молдовськє етнокультурні зв'язки». Culegere de articole științifice. Aut.-ed.: Cojohari V., Cojohari E. Vol. 2: Probleme actuale de istorie, limbă și cultură a ucrainenilor din Republica Moldova = Актуальні питання історії, мови та культури українців Республіки Молдова. Chișinău: Elan Poligraf, 2016, с. 101-133; Кожухар К., Кожухар В. Українська «Маланка» в Республіці Молдова: особливості побутування на початку XXI століття. В: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Simpozion științific internațional. Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene = Ukrainian-moldovan ethnocultural relations = Украинсько-молдовськє етнокультурне зв'язки = Украинско-молдавские этнокультурные связи: Simpozion științific internațional în memoria lui academicianul Constantin Popovici. Red. resp.: E. Cojohari, V. Cojohari. Chișinău: StratumPlus, 2017, с. 91–117; Кожухар К., Кожухар В. Регіональні і локальні вияви української «Маланки» в Республіці Молдова. В: Море мови. Збірка конкурсних матеріалів. Упор. Ю. А. Роботін, В. Т. Джуран, Т. І. Фонарюк. Чернівці: Технодрук, 2019, с. 111-127; Кожухар К. Особенности ритуального комплекса «Маланка» у украинцев юга Республики Молдова. В: Международная научно-практическая конференция «Наука, образование, культура». Сборник статей. Т. IV. История и философия. Культура и искусство. Комрат, 2020, с. 398-405.

²³ Cojohari E. Christmas Eve traditions and rites among Ukrainians of Republic of Moldova. În: Conferința științifică internațională „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare”. Programul și rezumatele comunicărilor. Ediția a IX-a. Chișinău, 2017, p. 87; Кожухар Е. Рождественско-новогодние обходы в традиционной культуре украинцев Республики Молдова. В: Simpozionul Național de Studii Culturale.

исследование Н. Гаврилюк, посвященное традиционной календарной обрядности населения левобережного Поднестровья, в том числе зимним обычаям и обрядам. Однако автор рассматривает их, как и календарную обрядность в целом, «в комплексе, без разделения на этносы и этнические группы»²⁴.

Важным источником исследования является опубликованный в 2019 г. Институтом искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского Национальной академии наук Украины фундаментальный труд «Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики»²⁵. Отдельный раздел составили записи, осуществленные сотрудниками сектора «Этнология украинцев» Института культурного наследия в Единецком, Каларашском, Криулянском, Окницком, Оргеевском, Рышканском, Сорокском и Тараклийском районах²⁶. Президент НАНУ академик Б. Патон назвал это издание уникальным на том основании, что оно «впервые в национальной народоведческой науке освещает этнокультурное наследие украинцев зарубежья»²⁷. Особое внимание он обратил на то, что изданные материалы, охватывающие «длительный хронологический промежуток – от событий начала XX ст., сохранившихся в фольклорной памяти рассказчиков, до настоящего времени», «доказывают высокий уровень сохранности украинских традиций в условиях иноэтнического окружения»; «оригинальный иллюстративный материал книги показывает историческую преемственность украинской культурной традиции, региональную самобытность и разнообразие, наглядно подтверждает тезис об этногенетическом единстве на территориально отдаленных широтах»; «материалы книги ярко свидетельствуют о высоких цивилизационных, этических и эстетических проявлениях творческого духа украинства, неимоверное разнообразие украинской культуры и ее выдающихся явлений»²⁸.

Поскольку рамки статьи не позволяют проанализировать и проследить эволюцию и трансформации зимних календарных праздников украинского населения Республики Молдова во всех деталях и с необходимой глубиной анализа, ограничимся предварительными замечаниями.

Отсчет зимних праздников в украинском народном календаре принято вести

Ediția I dedicat zilelor europene ale patrimoniului cultural. Chișinău, 2019, p. 58-59; Cojuhari E. Baking in the Christmas customs of the Ukrainians of Moldova. In: Conferința științifică internațională Patrimoniul Cultural: Cercetare, Valorificare, Promovare. Ediția a XI-a: De la cunoaștere spre salvagardare și conservare. Chișinău, 29–31 octombrie 2019. Chișinău, 2019, p. 99; Кожухарь Е. Святвечерние обряды с кутьей в традиционной культуре украинцев Республики Молдова. În: Conferința științifică internațională «Patrimoniul cultural de ieri – implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine» Chișinău, 23–24 septembrie 2019. Chișinău, 2019, p. 100; Кожухарь Е. Культ предков в «святвечерней» трапезе украинцев Республики Молдова (предварительные замечания). В: Comunități Etnice și Diaspora în timp și spațiu. Chișinău, 2019, p. 66-68.

²⁴ Гаврилюк Н. Традиционная календарная обрядность населения левобережного Поднестровья. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук по спец. 07.00.07 – этнография, этнология и антропология. СПб., 2015, с. 3.

²⁵ Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики». Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. 676 с.

²⁶ Республіка Молдова. В: Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики. Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. 676 с.

²⁷ Патон Б. Наукові здобутки. Суспільні і гуманітарні науки. В: До підсумків року. Київ: Видавничий дім «Академпериодика», с. 15. <http://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2019/12/200429162217137-9828.pdf>

²⁸ Там же.

с 4 декабря – праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы – *Введеніє / Трета Причиста / Третья Причиста*. Считалось, что в этот день «вводится лето в зиму». 7 декабря праздновали *Катерини* (Катерины), 13 декабря – *Андрея*, 14 – *Наума*, 17 – *Варвари* (Варвары), 18 – *Сави* (Саввы), 19 – *Миколая зимнього* (Святого Николая), 22 – *Ганни Зачатіє* (День святой Анны), 25 – *Спиридона*. Как видим, декабрь насыщен праздниками. Не менее богат и январь: 1 января – *Новий год* (Новый год по новому стилю), 2 – *Гната* (День святого Игнатия), 6 – *Сьватий вечір* (канун Рождества, Сочельник), 7 – *Різдво Христове / Рожиство* (Рождество), 13 – *Маланка, Щедрий вечір*, 14 – *Новий год* (только представители старшего поколения) / *Новий год по-старому / Василя*, 18 – *Голодна кутя / Другий Сьватий вечір* (Голодная кутья, Второй Святой вечер), 19 – *Йордан / Йордан / Водохрещі, Водохрестя* (Крещение), 20 – *Івана* (Иоанна Крестителя).

Украинцы Молдовы на современном этапе отмечают далеко не все из перечисленных праздников, разграничивая их на *сьвата*, когда, по церковным канонам, запрещается работать, и *присьватки*, когда работа не считается грехом. До настоящего времени многие местные украинцы придерживаются запретов шить, рубить, стирать на Третью пречистую, в День святой Анны, святого Андрея, в праздники рождественского цикла и в Бабин день. В с. Мусаит Тараклийского р-на на *Ганни Зачатіє* соблюдался особо строгий запрет на работу, поскольку, согласно поверью, нарушение такового влекло за собой нападение волков на овец и людей: «*Мама ни давали нам робити нічого, потому шо овички мали всі ми. І мама кричить, ругаїця, щоб ми нічого ни робили, бо це [свято захисту] от звірів. Єслі будиш робить на цей день, на Ганни зачатії, вовки будуть нападуть на візці і нападуть на людей. Собиралися баби, мами всі ті до мами мойої. Так празднують, густують. А так робити – вони нічого ни робили*»²⁹.

Любимыми декабрьскими праздниками молодежи были *Катерини* и *Андрея*. На Катерины, который считался девичьим праздником, девушки собирались на посиделки – *вечорниці* – и до прихода юношей готовили традиционные блюда (в с. Голяны Единецкого р-на – *картофляник*, в с. Мусаит Тараклийского р-на – *борщ*, в с. Паланка Каларашского р-на жарили семена подсолнечника и т. д.) и гадали «на судьбу», а с приходом *парубків* начиналось веселье с шутками и песнями. Гадания были нескольких видов. Например, в с. Мусаит гадали по изготовленным из отрубей *балабушкам*, которые выкладывали на доску возле пса – чью лепешку собака съест первой, та девушка первой выйдет замуж. Такие гадания назывались «*ставить знаки*»: «*А потомички бируть і роблять знаки. Роблять із висівок, з усього балабушки і ставлять на доску, і там кладуть коло собаки. Яку вперед собака вкраде, та піде вперед заміж*»³⁰. Использовали также и обувь – бросали через дом туфлю и по направлению ее носка определяли, откуда будет жених: «*Кидали тухлі чирис хату. Кидає каждая. От кинула одна, кинула друга тухоль свій, кинула третя. Покидали. Ідуть, дивляця – куди стуїть він, той тухоль, куди носком стуїть. Буде стуять туди носком – туди вона заміж піде. Це так кички вони такі придмети [прикмети] робили. Та, друга, каже: „А він став рімно. На месті“. Значить, ни вийде*»³¹. В настоящее время можно наблюдать исключи-

²⁹ Республіка Молдова. В: Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики. Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019, с. 147.

³⁰ Там же, с. 146.

³¹ Там же.

тельно реминисценции обрядов в виде театрализованных представлений и воспроизведения отдельных сценок самодельными фольклорными коллективами.

День святого Андрея большинство украинцев Республики Молдова, как и представителей других этносов, сегодня воспринимают как большой христианский праздник в честь святого Андрея Первозванного. Помимо посещения церковной службы, в каждой семье, где есть мужчины, нареченные именем Андрей, принято отмечать их именины. В народной традиции в этот день молодежь организовывала *Андріївські вечорниці*, истоки которых имеют глубокие языческие корни, связанные с дохристианским праздником Калиты.

Согласно собранным нами полевым материалам, на традиционные *Андріївські вечорниці* с зажигательными танцами, песнями, шутками сельская молодежь собиралась едва ли не до середины 60-х гг. XX в. Ядро зафиксированных локальных разновидностей молодежных гуляний составляют следующие обрядовые действия: 1) выпекание ритуальной лепешки – *коржа-Калити*, символизирующего солнце, и забавы с ним: украшенный лентами *корж* девушки подвешивали к потолочной балке и всячески мешали юношам откусить от него кусок; 2) разнообразные гадания девушек на суженого: с помощью ритуальных лепешек из отрубей – *балабушек*, утвари, обуви, веток плодовых деревьев, колея в заборе, животных и др.; 3) *парубоцькі бешкети* – юношеские проказы, чаще всего это снятие калиток либо ворот у незамужних девушек как символическое устранение препятствий к браку с избранницей.

К ярко выраженным локальным вариантам относятся *Андріївські вечорниці* в с. Мусаит Тараклийского р-на, где до середины 60-х гг. изготавливали чучело в виде антропоморфной фигуры, нареченной также Андреем, и хоронили его с «соблюдением» сельских погребальных традиций: нарядив соответственно, изготовленную в человеческий рост куклу помещали в гроб из стеблей подсолнечника и провожали в последний путь с плачем и причитаниями – *голосінням*. Похоронное шествие продвигалось через все село к реке, куда и бросали соломенное чучело. После этого организовывали «жок» – *джьок*, затем все возвращались в дом и опять гуляли.

В настоящее время традиция *Андріївських вечорниць* поддерживается на уровне различных культурно-просветительских и образовательных проектов, которые весьма популярны в учебных заведениях с изучением украинского языка, в сельских и городских Домах культуры и клубах. Но «проказы» юношей неискоренимы.

В День Николая Чудотворца во многих украинских селах края отмечают храмовый праздник – *Микоїли Зуїмнього / Миколаїя*. Несмотря на то, что это время поста, готовят богатый скоромный стол. Причем это не веяние времени, а стойкая традиция, которую не могут искоренить представители церкви на протяжении многих десятилетий³². В некоторых селах для детей готовили специальные подарки от святого и клали их в ботиночки либо чулочки, или же под подушку. Однако эта традиция носила узколокальный характер. В настоящее время она приобрела значительно большую популярность. К ней приобщились дети, изучая курс «Истории, культуры и традиций украинского народа». К празднику ребята разучивают стихи о святом Николае, молитвы, а родители готовят им подарки: конфеты, печенье, фрукты. В учебных заведениях организуют утренники для дошкольников и учащихся младших классов. Украинские этнокультурные организации устраивают уже ставшие традиционными праздники для детей.

³² Записано автором в с. Голяны Единецкого р-на от Фондофан Галины Анатольевны, 1972 г. р.

Наиболее почитаемым и самым большим праздником в календаре молдавских украинцев сегодня, как и прежде, является Рождество – *Rîzdvo / Рожиство*. *Святки* отличаются большим разнообразием обрядов, в которых переплелись элементы солярного культа и культа предков, магия, всевозможные запреты и инициальные действия. Групповые (коллективные) и индивидуальные обходы, обмен дарами, ряженые призваны были умиловить природные и сверхъестественные силы, чтобы добиться успехов в хозяйственной деятельности, укрепить здоровье и достичь благополучия. Хотя и наблюдается постепенное угасание традиций, во многих селах, как и в былые времена, украинцы Молдовы совершают ритуальные обходы с целью обмена дарами (*ходят з вечерою, з поманою*), посещают могилы предков, ходят со *звїздой*, *колядують*; *гейкають*, *ходять з плужком* (символическим), *маланкують*, или ходят з *Маланкою*, с *Козою*, *щедрують*, засевают – *посївають*. Незыблемы традиции Святого вечера с ритуальной кутьей и другими традиционными для каждого локуса блюдами, соответствующей символикой, поминовением предков рода и т. д. (здесь и далее см. упомянутые работы Е. Кожухарь и В. Кожухаря). Чрезвычайно живучи поверья, связанные с первым посетителем (на Святой вечер, день святого Игнатия и др.). Особую жизнестойкость демонстрирует новогодний ритуальный комплекс «Маланка», использование иорданской и сретенской «святой» воды.

Некоторые обычаи потеряли свою актуальность и остались только в памяти носителей традиций, например, обходы крестьянских подворий с церковными песнопениями накануне Рождества, обходы собственного жилища с кутьей, подбрасывание куты к потолку, зазывание сил природы на Святой вечер, выпекание калачей, бубликов, другой ритуальной выпечки для угощения участников упомянутых обходов, «подкуривание» крестиков на сволоках дома на Голодную кутью, рисование крестов на доме и помещениях для скота на Крещение, выпиливание креста из льда на *Йордаїнь* и установка его над полыньей, где происходит обряд освящения воды; вера в чудодейственную силу небесных светил: «*На Йордань <...> Мати каже: „Шо бачите у вікні?“ – „Засвітилася зірничка“.* – *„Там золото закопане. Помоліться Богу, не забувайте ту зірничку“*»³³ и др.

В некоторых селах доныне практикуют обряды *квоктаїння*, использования в «лечебных целях» воды после мытья посуды на Святой вечер, запрещается выносить мусор из дома от Рождества до Нового года по старому стилю (Василия), чтобы впоследствии «защитить» фруктовые деревья, и т. д.

Многие обычаи и ритуалы претерпели существенные трансформации и продолжают жизнь в новых формах и содержании (*Андріївські вечорниці*, *Нісеніто* как разновидность обряда «Маланка» и др.).

Устоявшимися можно считать новогодние традиции с елкой, хороводами, детскими карнавалами и утренниками, поздравительными открытками (активно заменяющимися в последние годы электронными), новогодними подарками и сюрпризами, телевизионными и радиообращениями политических и государственных деятелей и т. д. Придание в нашей стране Рождеству статуса государственного праздника (причем как по Григорианскому, так и по Юлианскому календарям) открыло, как и в Украине, «широкую дорогу для полной реабилитации всего арсенала народных художественно-эстетических и фольклорно-этнографических

³³ Республіка Молдова. В: Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики. Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019, с. 153.

традицій»³⁴. Большую популярность приобрели национальные и региональные фестивали и марафоны рождественских и новогодних традиций: «Colindă! Colindă!», «Колядка в дар», «Різдвяні зустрічі», «Malanca la Palanca» и мн. др. В церквях и соборах Молдовы, на радио и телевидении звучат украинские народные и авторские колядки и щедровки, журналисты и исследователи в рубрике «Народный календарь» радиожурнала «Renaștere-Vîdrodження» ТелеРадио-Молдова знакомят жителей страны с украинскими традициями зимнего цикла, учащиеся начальной школы и гимназии приобщаются к родным истокам на уроках «Истории, культуры и традиций украинского народа».

Несмотря на то, что зимние аграрно-календарные праздники украинцев Республики Молдова отличаются необыкновенной консервативностью и жизнеспособностью, они под влиянием исторических, социально-политических, экономических, природно-климатических и других факторов закономерно эволюционируют. По темпу и характеру изменений процессы эти менее динамичны, чем в метрополии. В условиях иноэтничного окружения, активных межкультурных взаимовлияний в ареале восточноромано-восточнославянского пограничья сохранились архаичные, часто уникальные, а иногда и давно утерянные в Украине обряды и традиции зимнего календарного цикла. Их сохранению способствует стойкая этническая память, проводимая государством этнокультурная политика; образовательно-просветительская работа научно-исследовательских центров, учебных заведений, СМИ, украинских этнокультурных организаций, этнографических коллективов при сельских и городских клубах и домах культуры.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. Київ: Унісерв, 2000. 191 с.

Бостан Г. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора. Кишинев: Штиинца, 1985. 186 с.

Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд в Галичині: Пер. з чеськ. Р. Кирчіва. В: Жовтень, 1978, № 12, с. 117-132.

В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глодянского района. Исследования и материалы. Авт. и сост.: К. Ф. Попович (гл. редактор), Я. П. Мироненко (муз. ред.), Е. С. Чернега (Кожухарь) (лит. ред.), В. Г. Кожухарь, В. Д. Панько. Кишинев: Штиинца, 1997.

Гаврилюк Н. Традиционная календарная обрядность населения левобережного Поднестровья. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук по спец. 07.00.07 – этнография, этнология и антропология. СПб., 2015. 23 с.

Гоцалюк А. Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців карпатського регіону (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.). Автореф. дис. ... канд. іст. наук: спец. 17.00.01 „Теорія та історія культури”. Київ, 2007. 20 с.

Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики. Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. 676 с.

Завойчинский В. Селение Ленковцы Хотинского уезда: историко-статистическое описание. Религиозное состояние и суеверья. В: Кишиневские епархиальные

³⁴ Курочкін О. Різдвяно-новорічні свята з історичної дистанції у 140 років (шляхами експедиції Павла Чубинського). В: Народна творчість та етнологія, 2009, № 9, с. 29.

ведомости, 1880, № 24, с. 1128-1136.

Иванова Ю. Следы соляного культа. В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. Редкол.: И. Н. Гроздова, Ю. В. Иванова, С. Я. Серов, С. А. Токарев (отв. ред.); АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1983, с. 105-115.

Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. Книга друга. Духовна культура. Чернівці: Прут, 2007.

Кожолянюк О. Календарні свята та обряди українців Буковини. Семантика і символика. Чернівці: Друк Арт, 1914.

Кожухар К., Кожухар В. «Нісеніто» і «Трикрай» як регіональні варіанти новорічного обрядового комплексу «Маланка» (за матеріалами теренових обстежень). В: Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Simpozion științific internațional în memoria academicianul Constantin Popovici Relațiile etnoculturale moldoucrainene. Aut.-red. E. Cojuhari, V. Cojuhari. Vol. 2. Актуальні питання історії, мови та культури українців Республіки Молдова. Кишинів: Б. и., 2016 (Tipogr. „Elan Poligraf”), 2016, с. 101-133.

Кожухар К., Кожухар В. Трансформація новорічного обрядового комплексу «Маланка» в північному регіоні Республіки Молдова (на прикладі с. Тецкани Бричанського району). В: Народна творчість та етнологія. Київ, 2016, № 2, с. 51-65.

Кожухар К., Кожухар В. Українська «Маланка» в Республіці Молдова: особливості побутування на початку XXI століття. В: Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Simpozion științific internațional. Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene = Ucrainian-moldovan ethnocultural relations = Украинско-молдавские этнокультурные связи: Simpozion științific internațional în memoria academicianul Constantin Popovici. Red. resp.: E. Cojuhari, V. Cojuhari. Chișinău: Stratum Plus, 2017, с. 91-117.

Кожухар К., Кожухар В. Регіональні і локальні вияви української «Маланки» в Республіці Молдова. В: Море мови. Збірка конкурсних матеріалів. Упор. Ю. А. Работін, В. Т. Джуран. Т. I. Фонарюк. Чернівці: Технодрук, 2019, с. 111-127.

Кожухар Е. Культ предков в «святвечерней» трапезе украинцев Республики Молдова (предварительные замечания). В: Comunității Etnice și Diaspora în timp și spațiu. Chișinău, 2019, p. 66-68.

Кожухар Е. Рождественско-новогодние обходы в традиционной культуре украинцев Республики Молдова. În: Simpozionul Național de Studii Culturale. Ediția I dedicată zilelor europene ale patrimoniului cultural. Chișinău, 2019, p. 58-59.

Кожухар Е. Святвечерние обряды с кутьей в традиционной культуре украинцев Республики Молдова. În: Conferința științifică internațională «Patrimoniul cultural de ieri – implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine». Chișinău, 23–24 septembrie 2019. Chișinău, 2019, p. 100.

Кожухар Е. Особенности ритуального комплекса «Маланка» у украинцев юга Республики Молдова. В: Международная научно-практическая конференция «Наука, образование, культура». Сборник статей. Т. IV. История и философия Культура и искусство. Комрат, 2020, с. 398-405.

Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. Київ: Наукова думка, 1978.

Курочкін О. Різдвяно-новорічні свята з історичної дистанції у 140 років (шляхами експедиції Павла Чубинського). В: Народна творчість та етнологія, 2009, № 9, с. 26-31.

Малоока Л. В. Історична еволюція масових свят українців. Афтореф. дис. ...

канд. істор. наук: спец. 17.00.01 Теорія та історія культури. Київ, 2005. 19 с.

Нестеровский П. Бессарабские русины: историко-этнографический очерк. Варшава: Типография «Сатурн», 1905.

Панько В. Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия. Кишинев, 2009.

Патон Б. Наукові здобутки. Суспільні і гуманітарні науки. В: До підсумків року. Київ: Видавничий дім «Академперіодика», с. 15. <http://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2019/12/200429162217137-9828.pdf>

Попович К. Аграрно-народний календар і його обрядовість. Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови. Кишинів: Бізнес-еліта, 2007, с. 29-44.

Попович К. Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови. Кишинів, 2007.

Попович Ю. Молдавские новогодние праздники (XIX – начало XX века). Кишинев: Штиинца, 1974. 184 с.

Попович Ю. В. Календарная обрядность молдаван. Кишинев, 1977.

Республіка Молдова. В: Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціо-нормативні практики. Голов. ред. Г. Скрипник]; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. 676 с.

Свящ. Романчук, Григорий. Историко-статистические сведения о с. Пригородке Хотинского уезда. В: Кишиневские епархиальные ведомости, 1892, № 14–15.

Співає Стурзовка: Збірка українського та молдавського фольклору села Стурзовка Глодяньського району Молдови. Ред. кол.: К. Ф. Попович, Я. П. Мироненко, К. С. Чернега (Кожухар). Укладачі: К. Ф. Попович, К. С. Чернега (Кожухар), Я. П. Мироненко, В. Д. Панько та ін. Вступ. ст. К. Ф. Попович. Кишинів: Tipografia Academiei de Științe, 1995.

Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 3. Народный дневник. Предисловие. СПб., 1872.

Харчишин О. Колядки українців Молдови в системі української усно-народної традиції. В: Одеські етнографічні читання. Традиційна культура діаспори. Одеса, 2012, с. 442-449.

Харчишин О. Маланкові пісні українців півночі Молдови: поетичний аспект (переосмислення мотивів). В: Народознавчі зошити, 2014, № 3(117), с. 514-528.

Чубинський П. Мудрість віків. Кн. 2. Київ, 1995, с. 56.

Cojuhari E. Baking in the Christmas customs of the Ukrainians of Moldova. În: Conferința științifică internațională Patrimoniul Cultural: Cercetare, Valorificare, Promovare. Ediția a XI-a: De la cunoaștere spre salvagardare și conservare. Chișinău, 29–31 octombrie 2019. Chișinău, 2019, p. 99.

Cojuhari E. Christmas Eve traditions and rites among Ukrainians of Republic of Moldova. În: Conferința științifică internațională „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare”. Programul și rezumatele comunicărilor. Ediția a IX-a. Chișinău, 2017, p. 87.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ПОДГОТОВКА К ПОХОРОНАМ У МОЛДАВАН ЛЕВОБЕРЕЖНОГО ПОДНЕСТРОВЬЯ (ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ)

Вячеслав СТЕПАНОВ

Summary: The traditional practices among the Moldavian population of the left-bank Transnistria, related to the notions of death and preparation for a funeral, are examined. The general conclusion is drawn that the practice of popular beliefs about the death and preparation of the deceased for the funeral of the Moldavians on the left bank of the Dniester region has common Moldavian features with certain regional features formed by the preservation of the Moldavian traditional culture beyond the Dniester, due to the natural frontier – the Dniester River. At the same time, attention is drawn to intercultural relationships and their influence on the dynamics of maintaining funeral rituals, as the most archaic in the traditional everyday culture of the people.

Keywords: Moldavians, Transnistria, death, dreams of death, preparation for a funeral, intercultural influences, preservation of traditions.

Первоначально у автора была мысль представить традиционные практики похоронно-поминальной обрядности молдаван левобережного Поднестровья. Однако ограниченный объем публикации привел нас к решению остановиться лишь на рассмотрении народных представлений о смерти и освещении подготовки к похоронам у изучаемого народа.

Сбор материала осуществлялся в следующих населенных пунктах (с молдавским населением) левобережной Молдовы, входящих в настоящее время в состав самопровозглашенной Приднестровской Молдавской Республики: с. Грушка, с. Жура, с. Карагаш.

Наряду с названными молдавскими селами сбор материала проводился в смешанных населенных пунктах, где кроме молдаван проживают русские, украинцы и представители других этносоциальных сообществ. Это такие села, как Билочи, Кицканы, Коротное, Незавертайловка, Строенцы, Сукляя и др. В общей сложности опросом были охвачены 47 респондентов в возрасте от 18 до 87 лет. В ходе исследования использовался метод непосредственного наблюдения, а также метод глубинного интервью по составленному автором опроснику, включающему в себя 227 вопросов¹; 111 из них касаются того круга вопросов, которые освещаются в данном сообщении.

Тема похоронно-поминальной обрядности условно может быть разделена на ряд этапов: гадание о смерти и предсказывание ее прихода, акт ухода из жизни и обряды, связанные с подготовкой (со стороны живых) тела и души покойного к обряду перехода, непосредственный обряд похорон и поминальные обряды. К последним можно отнести обустройство могильных памятников и кладбищ.

Наше изложение будет лапидарным и направленным на выявление отдельных нюансов проблемы. При работе с респондентами автор уделял, в том числе, внимание проблеме окказиональности в похоронно-поминальной обрядности. Впрочем, на данную сторону сегодня достаточно часто обращают внимание современные исследователи, особенно симпатизирующие сегментарности подходов постмодернизма в науке, что не всегда плохо, но, как известно, крайности опасны

¹ Степанов В. П. Учебно-методическое пособие по полевой этнографии для магистров и аспирантов, обучающихся по направлению подготовки «Антропология и этнология». Орел: ООО «Модуль-К», 2017, с. 84-74.

во всем. Впрочем, еще писатель-этнограф А. Афанасьев-Чужбинский констатировал, говоря о селах Поднестровья, «*что ни город – то норы, что ни село – бычай*». Со второй половины XIX столетия, когда автор «Очерков Днестра» писал свои заметки², в этом отношении мало что изменилось.

В левобережных молдавских селах, как и в других поселениях Молдовы, люди гадали о приходе смерти. Смерть предвещала сова, издающая характерные звуки на крыше дома или летающая рядом. В с. Глиное предсказывали смерть, если человек отворачивался от всех, лежа на постели, и с кем-то говорил. Скорый конец предрекали старику, который просил, чтобы его спустили с кровати на землю. Немаловажное значение, особенно в прошлом, придавали снам. Так, если женщине снилось, что она причесывается, то ей, в соответствии с народными представлениями, было суждено остаться вдовой. То же предвещало, если женщина видела сон, что она в белой рубашке, или если кому-нибудь другому она снилась в белой рубашке. Собственную смерть пророчил сон, в котором кто-то из умерших родственников приходит за спящим во сне, причитает или просит какую-то вещь (либо отбирает ее)³. Наоборот, если мертвый давал что-либо живому или живой брал от мертвого – это считалось и считается хорошим знаком.

Вообще к приходу покойного во сне в народе относились с настороженностью. В с. Глиное для того, чтобы избежать снов с приходом умершего, давали в понеделник луковицу, конфеты, печенье – за упокой.

Со смертью, по народным представлениям, прерывается только земное существование.

Были зафиксированы эпизоды, когда респонденты вспоминали о том, что в редких случаях отдельные люди впадали в состояние летаргического сна или комы, а когда приходили в себя, ничего не рассказывали, мотивируя это тем, что там, где они побывали, им запретили об этом говорить. Одновременно респонденты подчеркивали, что в каждом случае реакция была разной⁴.

Около умирающего собиралось все семейство, ему подносили образа (иконы), и он каждого благословлял особо⁵. Однако следует понимать, что рисуемая картина выглядит скорее идеализированно. Смерть не всегда позволяла все сделать в урочный час...

Нередко больного соборовали. Елеосвящение (соборование) – одно из семи таинств православной церкви, которое совершалось над больным. При елеосвящении, так же, как и при покаянии, отпускались грехи.

В народе существует представление, что елеосвящению следует подвергать только безнадежно больных, а не всех верующих.

В силу слабой религиозной грамотности среди советских этнографов встречалась некоторая путаница в религиозных понятиях, когда таинство елеосвящения и елеопомазания путались с причащением.

Сохранилось описание поведения родственников больного, перед причащением на ст. Хрустовая: «Когда человек долго болел, то приходил священник или его отвозили в церковь и ему читали из Библии. Из чаши давали ему вино и прику-

² Афанасьев-Чужбинский А. С. Собрание сочинений. Т. 8. Поездка в Южную Россию. Ч. II. Очерки Днестра. СПб.: Книгоиздательство Германа Гоппе, 1893. 425 с.

³ Отчет о работе этнографической экспедиции сектора этнографии Отдела этнографии и искусствоведения МССР за 1981 г., с. Вадул-Туркулуй, л. 126-127. Фотокопия хранится в архиве автора. Названный населенный пункт в настоящее время входит в состав Рыбницкого р-на самопровозглашенной ПМР.

⁴ Респондент Бем Е. С. – жительница с. Глиное, 80 лет, молдаванка.

⁵ Респондент Цвигун Г. А. – жительница с. Карагаш, 57 лет, украинка.

ритель у входа в церковь (звучит так, будто человеку предлагали последнюю сигарету перед смертью – В. С.). В это время священник пел: „Тело Христово примите, Источника бессмертного вкусите”. После этого человек мог умирать спокойно, ему простили все грехи»⁶.

После исповеди умирающий прощался с семьей, родственниками и давал наказы. Для родных и окружающих очень важно было получить от умирающего прощение за обиды, когда-то, возможно, причиненные ему. Выполнение наказов умирающего считалось обязательным: „*Este imposibil să mânia pe cel decedat, va aduce nenorocirea celor rămași pe pământ*” (в пер. с рум.: Гневить покойного нельзя, принесет несчастье оставшимся на земле). Если человек умирал быстро и безболезненно, верили, что душа его попадет в рай, а если перед кончиной тяжело и долго мучился – значит, грехи так велики, что ему не миновать ада. Как и у других народов региона и молдаван Пруто-Днестровского междуречья, у молдаван левобережья Днестра считается, что мучительная, долгая смерть посылается за грехи. Чем их больше, тем больше мучения. По народным представлениям, особенно мучились те, кто при жизни знал с нечистой силой, прежде всего гадалки.

Родные, видя, как мучается умирающий, старались помочь его душе покинуть тело. Для этого они открывали дверь, окно, печную трубу, даже вскрывали потолок в доме.

Однако такой расклад, когда греховный человек умирает тяжело, а праведный легко, следует отнести скорее к устоявшейся классике народных представлений. Современные респонденты неоднократно обращали внимание на уникальность судьбы каждого. В с. Глиное довелось слышать примеры о том, что у каждого своя судьба и свой конец. В пример приводилась порядочная, праведная женщина, которая работала в больнице, помогала всем, а ее парализовало, и она пятнадцать лет ждала своего часа. Как альтернативу респондент привела в пример соседку-цыганку, которая всю жизнь гадала на картах, наводила порчу, а умерла за секунду, правда в туалете⁷.

Большим грехом считалось умереть без зажженной свечи. Если такое происходило, с тела снимали мерку и по ее размеру изготавливали свечу, которую закручивали в кольцо и зажигали на протяжении сорока дней (с. Жура – рум. *toiac*). Человеку, который держал свечу во время смерти в с. Глиное, первым делом дарили курицу – *Primul ajutor este puiul!* (в пер. с рум.: Первая помощь – это курица), а уже потом икону. А в с. Коротном поступали наоборот. В Глином удалось встретить объяснение, почему дарят курицу: «Курица помогает, гребет ногами. Ей обязательно мыть ноги!»⁸. В молдавско-украинском с. Билочи в случае смерти матери курицу несли соседке и просили быть вместо матери⁹.

После кончины, как и у других народов края, о смерти человека извещало полотенце, завязанное на воротах, повешенное под крышей дома. В с. Глиное в полотенце, которое вешали под крышу (в селе, под украинским влиянием, используется название *стриха*) помещались мелкие монеты. Позже, во время выноса покойного, это полотенце с монетами давали кому-то через гроб.

У болгар Молдовы принято приносить к гробу умершего то, что во сне попросил

⁶ Отчет о работе этнографической экспедиции сектора этнографии Отдела этнографии и искусствоведения МССР за 1981 г., с. Вадул-Туркулуй, л. 130. Фотокопия хранится в архиве автора.

⁷ Респондент Суклиян М. М. – жительница с. Глиное, 75 лет, молдаванка.

⁸ Респондент Бем Е. С. – жительница с. Глиное, 80 лет, молдаванка.

⁹ Материалы личного архива автора. Экспедиция в с. Билочи, 2009 г.

другой покойник, умерший ранее¹⁰. Аналогичная практика была зафиксирована у молдаван левобережья Днестра. Например, если в с. Жура человек умирал без свечи, свечи приносят другому умершему, чтобы передал. В с. Глиное было зафиксировано, как таким образом передали фуражку покойнику, который во сне просил жену передать ему головной убор. Все эти действия осуществляются с разрешения близких.

Мавра Михайловна Суклиян из с. Глиное в ходе беседы справедливо обратила внимание на немаловажную деталь постоянной подверженности культуры фронта воздействию соседних этнических культурных традиций: *«Приходит кто-то из близких умершего из другого села и говорит: – А у нас так не делают, а делают так!.. И начинают делать по-другому. А я никого не слушаю, делаю, как у нас исстари делали!»*¹¹. На примере этого краткого монолога демонстрируется постоянная борьба традиций, причем даже в рамках одной молдавской культуры (снова напомним слова А. С. Афанасьева-Чужбинского, приведенные выше).

Жители с. Глиное четвертого декабря ночью дают свечку и хлеб (в настоящее время даже магазинный батон) за упокой человека, умершего без свечи¹².

Считается, что сорок дней душа находится в доме. Для нее ставят воду и вино с кусочками хлеба, зажигают лампадку.

В каждом населенном пункте есть пожилые люди, которые обмывают покойников. За это раньше они получали что-либо из его одежды: сарафан, рубашку, платок и т. п. Сегодня этим людям родственники покойного дарят новые, специально подготовленные для этого случая вещи. Часто обмыванием занимаются соседи умершего, родственникам обмывать покойного нельзя. Обмыть тело старались быстро. При этом читались молитвы. Умершего в с. Карагаш клали на пол, предварительно подстелив под него солому (или какую-либо ткань). В с. Глиное умершего мыли в корыте, причем старались это делать в *casoai*е (рег. – касоайя – однокомнатное строение, где обычно живут старшие члены семьи – родители). Мыли теплой водой с мылом. Расчесывали волосы гребнем, который обычно клали в гроб, реже выбрасывали¹³. Считается, что те, кто занимается мытьем покойника, испытывают душевное облегчение.

Все предметы, использованные при обмывании, уничтожались. Так, в с. Карагаш, солому, на которой мыли покойника, сжигали или спускали по воде, или бросали в ров; расческу выбрасывали или клали вместе с покойным в гроб, горшок из-под воды разбивали, бросали подальше на первом перекрестке(!), мыло или клали в гроб, или пользовались им позже только в магических целебных целях, воду выливали в места, где люди обычно не ходили, или выплескивали в костер, в котором сжигалась солома. Вода после мытья покойника выливалась в труднодоступные места (обычно называют место за туалетом, у ограды, где человек пройти не может).

Одежду для похорон готовили заранее. Как и у других народов региона, у молдаван она готовилась после пятидесятилетнего возраста. Обычно этим занимались женщины, готовя одежду для себя и для мужа. Часто старшая женщина в доме готовила похоронный узел для своих взрослых детей, жалея их и не допу-

¹⁰ Степанов В. П. «Смерть ближе, чем ворот рубахи» (этнография смерти болгар Республики Молдова и Украины). Поверья и обряды, связанные с наступлением смерти и подготовкой к похоронам. В: *Stratum plus*. Археология и культурная антропология, 2018, № 6, с. 361-385.

¹¹ Респондент Суклиян М. М. – жительница с. Глиное, 75 лет, молдаванка.

¹² Респондент Суклиян М. М. – жительница с. Глиное, 75 лет, молдаванка.

¹³ Респондент Бешляга В. К. – житель с. Карагаш, 58 лет, молдаванин.

ская заниматься подобными сборами¹⁴.

Например, готовить одежду для похорон в населенном пункте Карагаш – обычай широко известный. Приготовленная для погребения одежда отличалась способом покроя и шитья, а также материей, цветом. Смертная одежда длительное время сохраняла старинный покрой и традиционные формы.

В случае внезапной трагедии – смерти неженатого молодого человека или незамужней девушки, их хоронили в одежде жениха или, соответственно, невесты. Особенно это касалось девушки. В с. Вадул-Туркулуй Рыбницкого р-на детей и парней, которые приходили на похороны, обвязывали платочками¹⁵. Даже если умирает девочка, будучи еще некрещеной, ей надевают фату. Такая традиция сохраняется вплоть до настоящего времени.

Все крещеные покойники должны иметь нательный крест, помимо него крест иногда вкладывают в руку (с. Глиное), а в других случаях в руку вкладывают три свечи и молитву, на лоб умершему кладут венчик молитвы. Сегодня в церкви приобретается специальное покрывало, которым накрывают тело, а при закрывании крышкой им закрывается и лицо покойника.

После обмывания и «обряжения» усопшего кладут на лавку в передний угол, зажигают лампадку перед иконами и начинают молиться. Вообще с момента смерти и до самых похорон (хоронят, как правило, на третий день) над покойным читаются молитвы. Бытует следующее объяснение, почему хоронят на третий день: *Христос явился на третий день после распятия*.

Пришедшие проститься плакали, иногда причитали. Причитали обычно близкие родственники. При этом респонденты в ряде случаев называли людей, которые просто обладали способностью голосить над умершим. В с. Глиное удалось зафиксировать плач по отцу:

«Badea-badea, unde te duci?

Și a-și luat sufletul!..»¹⁶

Считалось, что покойный не должен оставаться один, и поэтому с ним все ночь сидит кто-нибудь из родных, рассказывают разные истории из жизни усопшего (и не только), упоминают, как его будет не хватать¹⁷. В ряде сел, раньше особенно к вечеру, приглашали дьяка, который читал молитвы над умершим. Бывало, дьяка заменял кто-либо из старшего поколения. В настоящее время ситуация несколько изменяется.

В течение всего времени, пока покойник лежал под иконами, к нему приходили родственники, в том числе и из других населенных пунктов, а также односельчане, чтобы проститься. С собой приносили деньги, свечи, продукты (масло, муку, бобовые), которые отдавались родственникам усопшего – на помин души. Часто их угощали стаканчиком вина. Для души покойного, рядом с местом, где он лежал, ставили стаканчик с водой или вином, накрытый кусочком хлеба. Считалось, что душа, проголодавшись, прилетит и угостится. О. Седакова справедливо обращает внимание на то, что в славянских народных представлениях подчеркивается невидимость души, а также отделение ее от тела¹⁸ (здесь уместно отметить, что то же

¹⁴ Респондент Милаш М. Е. – житель с. Катериновка, 61 год, украинец.

¹⁵ Отчет о работе этнографической экспедиции сектора этнографии Отдела этнографии и искусствоведения МССР за 1981 г., с. Вадул-Туркулуй, л. 127. Фотокопия хранится в архиве автора.

¹⁶ Респондент Бем Е. С. – жительница с. Глиное, 80 лет, молдаванка.

¹⁷ Респондент Бринован В.А. – жительница с. Карагаш. 41 год, молдаванка.

¹⁸ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Серия «Традиционная духовная культура славян. Современные исследования». М.: Индрик, 2004, с. 64.

наблюдается и у сопредельных с ними народов, в том числе у молдаван).

В период похорон, как и у других православных народов левобережья Днестра, в доме, где находился покойник, близкие не готовили. Этим занимались дальние родственники или соседи. В некоторых селах нанимали женщину для этих целей.

В наше время в населенных пунктах, находящихся поблизости от городов Рыбница, Тирасполь, покойников после смерти отвозят в морг, где специалисты подвергают тело специальным процедурам, готовя к последнему пути. В этом случае покойника возвращают близким только в день похорон. Такая современная тенденция не могла пройти мимо внимания современных этнологов¹⁹.

Заранее гроб обычно не изготавливали, хотя отдельные пожилые респонденты называли единичные прецеденты, касающиеся их дедушек и бабушек, которые в первой половине XX в. практиковали подобное.

Гроб готовят из мягких пород деревьев, например, в с. Жура – из сосны. Вероятно, это делается для его скорейшего разложения. Сказывается и дороговизна дерева как материала, поэтому, особенно в бедных семьях, стремились и стремятся сэкономить на материале. Раньше низ гроба изготавливался из камыша. На него сверху стелилась простыня. Объяснялось это тем, что тело умершего *se topește și scurge* (рус. – тает и течет), для этого необходим был выход²⁰. Сейчас низ гроба делается из полноценных досок.

В годы Второй мировой войны, зимой 1944–1945 гг., на молдавские земли обрушился тиф, его всплеск пришелся как раз на май 1945 г. Гробов не хватало. Хоронили без них, заматывая тело в *рядно* (домотканый половик), в одеяло.

Респонденты старшего возраста помнят, как во время Второй мировой войны и после нее гробы для красоты белили известкой, позже стали заклеивать обоями, теперь уже обивают тканью.

В годы независимости в Приднестровье, как и в других регионах Молдовы, развилась инфраструктура похоронного бизнеса. Соответствующие фирмы берут на себя выполнение всех действий – от подготовки до захоронения и организации поминок. Наряду с другими услугами в ассортименте магазинов погребальной атрибутики имеются как бюджетные (самые дешевые) гробы, так и элитные, из дорогих пород дерева. Последние доступны единицам. Основная масса населения небогатого Приднестровья использует бюджетную форму похорон.

Покойника обычно кладут на стол под образами или на лавку в большой комнате дома – *casa mare*. Данная комната в доме не отапливается. Это позволяло лучше сохранить тело до предания его земле. С другой стороны, у молдаван *casa mare* считается комнатой для гостей. Семантически бывший хозяин дома становился после смерти его гостем, и место ему было уготовано как для гостя в лучшей комнате, но для гостей...

В левобережных молдавских и смешанных селах людей, копающих могилу, именуют *копачами* (вероятно, местное украинское заимствование). Копать ее обычно отправлялись на второй день, выкапывали яму обычно 1,7–1,8 м глубиной. Ее, как правило, не докапывали на штык, заканчивали работу непосредственно перед похоронами. В с. Карагаш могилу принято копать в день похорон²¹. В ряде населенных пунктов имела место практика «подхоранивать» покойника

¹⁹ Соколова А. Д. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда. В: Антропологический форум, 2011, № 15, с. 187–202. <https://cyberleninka.ru/article/n/pohorony-bez-pokoynika-transformatsii-traditsionnogo-pohoronogo-obryada/viewer> (дата обращения – 25.12.2019).

²⁰ Респондент Рыбак В. А. – жительница с. Жура, 75 лет, молдаванка.

²¹ Респондент Зинченко А. В. – житель с. Карагаш, 40 лет, молдаванин.

к умершему ранее родственнику. Например, в с. Катериновка выкапывался гроб отца, копалась ниша вбок от места расположения гроба отца, там хоронили сына, затем опускали на старое место гроб отца. На этом примере мы сталкиваемся с малоисследованным феноменом повторного захоронения, на важность которого обращал внимание еще Р. Герц в 40-е гг. прошлого столетия²². Нужно отметить, что на территории Республики Молдова нами неоднократно выявлялись единичные случаи повторных захоронений, в частности у болгар²³. Однако это явление остается практически не изученным вплоть до настоящего времени.

Социальное неравенство сказывалось и на похоронной обрядности. Богатых в церковь и на кладбище провожало множество народа. Это было сопряжено не только с хорошей поманой, которую получали приходившие проститься, но и с высоким статусом богатого односельчанина, зачастую пользовавшегося уважением соседей.

Подведем краткие итоги:

1. Общие практики народных представлений о смерти и подготовке покойного к похоронам у молдаван левобережного Поднестровья носят общемолдавские черты с отдельными региональными особенностями, формируемыми определенной законсервированностью молдавской традиционной культуры за Днестром, в силу наличия естественного фронтира – реки Днестр, а также определенной дистанцированности, подогреваемой общественно-политическими событиями XX – начала XXI вв.

2. С другой стороны, нельзя не учитывать общность религии двух других наиболее многочисленных этносоциальных сообществ Приднестровья – украинцев и русских, со многими из которых молдаване проживают в смешанных населенных пунктах. Общность религии благоприятствовала и продолжает способствовать определенным заимствованиям в изучаемой похоронной обрядности между представителями разных этносоциальных сообществ. И тем не менее, в ряде смешанных сел, таких как с. Глиное, по мнению респондентов, все обрядовые действия – молдавские (при этом, например, название гроба в селе – *dobovîñă* – переиначенное из украинского *домовина*). Часто встречается слово *coraci* (тоже украинское заимствование – *копачи*, от *копать*) и др.

3. Самопровозглашенная ПМР, как и Республика Молдова в целом, в настоящее время характеризуется нестабильной ситуацией в экономике и официальной сфере, что привело к сокращению общей численности населения.

В Приднестровье, по официальным данным, на момент развала Советского Союза насчитывалось 740 тыс. чел. По данным 2004 г., численность жителей Приднестровья составляла 555 тыс. чел. В 2015 г. это уже 475 тыс. чел. В настоящее время в левобережном Поднестровье проживает около 300 тыс. чел.

Власти самопровозглашенной республики постоянно подчеркивают примерно равное соотношение представителей трех основных этносоциальных сообществ: русских, молдаван и украинцев.

Однако в данной статье не идет речь о демографических показателях. Это отступление важно для того, чтобы показать, что в обрядности сокращение населения, особенно в сельской местности, одновременно способствует консервации

²² Герц Р. Смерть и правая рука. М.: Ars Press, 2019. 264 с.

²³ Степанов В. П. К вопросу о традиционных поминальных практиках гагаузов и болгар Республики Молдова. В: Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии), 2020, № 1 (11). http://abyss.su/abyss_issue/11/8 (дата обращения – 24.03.2020).

этнокультурных ценностей. Объясняется это еще и тем, что в трудовой, маятниковой и других видах картины мира покойник и потусторонний мир могут принести как угрозу, так и пользу. В миграциях по большей части участвует молодежь и люди среднего возраста. В данных возрастных группах наиболее выделяется мужское население. Иными словами, старшее поколение, оставаясь на месте и в силу возраста, больше всего сохраняет контакт с похоронно-поминальной обрядностью и традициями, связанными с ней.

4. Молдавское население проживает под сильным воздействием восточно- и южнославянских культур. Это сказывается на близких представлениях о загробном мире. Поэтому у всех народов (и у молдаван, в том числе) принято задабривать покойников. Сразу после смерти даже «свой» покойник становится гостем в мире живых. С ним так и поступают – как с гостем: устраивают в комнате для гостей (*casa mare*); ставят для души стакан с вином, накрытый хлебом, на стол во время поминок; выплескивают последний глоток вина/воды на землю, а на кладбище – на могилу умершего, когда пьют за его упокой, и т. п.

5. Левобережное Поднестровье носит ярко выраженный полиэтнический и поликонфессиональный характер. Наряду с абсолютно преобладающим православным населением в крае проживают католики, представители разного рода протестантских направлений (баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники). В силу длительных межэтнических контактов молдавское население испытывает влияние родственных конфессиональных сообществ, прежде всего украинцев (напомним, что они еще и единоверцы). При этом можно встретить достаточно подробные данные о похоронно-поминальных практиках немецких поселенцев до 1940 г., о похоронно-поминальных практиках проживающих по соседству представителей вышеназванных протестантских направлений. При этом респонденты молдавской и украинской идентичностей православного вероисповедания проводят четкую линию, отделяющую свои обряды от чужих (хотя они о них осведомлены, но поверхностно).

6. Под влиянием урбанизации происходит модификация отдельных обрядовых практик молдаван и представителей других этносоциальных сообществ в связи с тем, что подготовку к похоронам берут на себя специализирующиеся на похоронно-поминальной деятельности фирмы. Это касается подготовки к похоронам тела умершего (мытьё, одевание, снаряжение гроба и т. п.), сюда же следует отнести подготовку могилы, поминального застолья и др.

ЛИТЕРАТУРА

Афанасьев-Чужбинский А. С. Собрание сочинений. Т. 8. Поездка в Южную Россию. Ч. II. Очерки Днестра. СПб.: Книгоиздательство Германа Гоппе, 1893. 425 с.

Герц Р. Смерть и правая рука. М.: Ars Press, 2019. 264 с.

Отчет о работе этнографической экспедиции сектора этнографии Отдела этнографии и искусствоведения МССР за 1981 г., с. Вадул-Туркулуй, л. 126-130. Фотокопия хранится в архиве автора.

Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Серия «Традиционная духовная культура славян. Современные исследования». М.: Индрик, 2004. 320 с.

Соколова А. Д. Похороны без покойника: трансформации традиционного

похоронного обряда. В: Антропологический форум, 2011, № 15, с. 187-202. <https://cyberleninka.ru/article/n/pohorony-bez-pokoynika-transformatsii-traditsionnogo-pohoronogo-obryada/viewer> (дата обращения – 25.12.2019).

Степанов В. П. К вопросу о традиционных поминальных практиках гагаузов и болгар Республики Молдова. В: Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии), 2020, № 1 (11). http://abyss.su/abyss_issue/11/8 (дата обращения – 24.03.2020).

Степанов В. П. «Смерть ближе, чем ворот рубахи» (этнография смерти болгар Республики Молдова и Украины). Поверья и обряды, связанные с наступлением смерти и подготовкой к похоронам. В: Stratum plus. Археология и культурная антропология, 2018, № 6, с. 361-385.

Степанов В. П. Учебно-методическое пособие по полевой этнографии для магистров и аспирантов, обучающихся по направлению подготовки «Антропология и этнология». Орел: ООО «Модуль-К», 2017. 94 с.

ПОНЯТИЕ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ: ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Нина ИВАНОВА

Summary: The article deals with some theoretic aspects of urban environment research from ethnologic perspective. Cities and urban space are subjects of research in many scientific fields, for in the present period of intensive urbanization and dynamic social processes cities became arenas of multilayered economic, political and cultural practices, and therefore of complicated relations on regional, local and micro levels. Social/ethnologic approach allows focusing on intraurban processes, reflecting values and aspirations of a citizen. Urban space research on macro- and micro-levels includes historical and cultural context of city development and individual/group everyday practices, formed in the city, as well as urban space functioning. Chisinau is the biggest and the most complicated city in the Republic of Moldova, thus presenting an important phenomenon for research of ethnocultural resources of identity maintenance, including urban traditions, urban life style, practices, holidays etc.

Keywords: urban studies, urban anthropology, urban space, environment, culture.

Современные общества отличаются высокой динамикой (глобализация, миграции, мобильность), которая воздействует на стабильную структуру социальной системы, расширяя или сужая привычные групповые границы и порождая ситуацию высокой неопределенности. Учитывая связь пространственной идентичности и восприятия мира индивидом и группами, этнологический/антропологический подход остается одним из фундаментальных для исследования данных процессов на микро- и макроуровнях.

Городские исследования особенно актуальны для Кишинева, который, как и многие другие восточноевропейские столицы, является центром урбанизации и отличается наиболее сложной структурой по сравнению с другими городами республики. В качестве главного центра культурного/этнического взаимодействия Кишинев – это важный феномен для изучения этнокультурных ресурсов, способствующих поддержанию и сохранению идентичности, включая городские традиции, повседневные практики, праздники и т. д. Столица сталкивается с различными изменениями, которые представляют собой своеобразный методологический вызов для этнологов, поскольку требуют особого подхода и более глубокого анализа трансформаций в ранее стабильных явлениях традиционной культуры. Актуальность исследований городского пространства определяется также возможностью выявления механизмов этносоциальной интеграции – важным аспектом общего социального сплочения граждан страны.

Этнографы/этнологи Республики Молдова, как правило, ориентированы на реконструкцию традиционной сельской культуры этносов, их духовной и материальной культуры. Тем не менее, в связи с динамическими миграционными процессами последних десятилетий (трудовая миграция, массовый отток населения за рубеж, внутренняя миграция), представляется закономерным включение городской культуры и городского пространства в поле этнологических исследований, учитывая тот факт, что именно этнологический подход позволяет сочетать исследование городской среды на микро- и макроуровнях.

Понятие городской среды неотделимо от понимания того, что представляет со-

бой город. Существует множество подходов и определений города, мы, однако, остановимся на том, что повсеместная масштабная урбанизация делает города средоточиями культуры и главными объектами гуманитарных дисциплин, изучающих человека, культуру и сообщества.

Город является объектом исследования множества научных направлений, включая архитектуру, географию, историю, социологию и т. д. В интересующем нас аспекте городские исследования зародились в социологии (Г. Зиммель, М. Вебер, Чикагская школа городской социологии), а антропология города (*urban anthropology*) как самостоятельное направление исследований окончательно сформировалась в рамках культурной антропологии в 1960–1970-е гг. В своем выполненном недавно обзоре состояния данного научного направления Б. Е. Винер и К.С. Дивисенко отмечают, что «Этнография города – одна из наиболее перспективных и динамично развивающихся исследовательских областей в современных социальных науках». При этом сами исследователи, работающие в данном направлении, называют ее по-разному: «этнография города», «антропология города», «городская этнография», «городская антропология»¹. Наличие синонимов говорит о и размытых методологических границах дисциплины, и о не сложившейся до настоящего времени терминологии. Многие авторы отмечают не только «фрагментированность урбанистических исследований», которая создает «проблему понимания» города, но также очевидную методическую неопределенность, причем как для российской, так и для западной антропологии². В своей обзорной статье, посвященной российской городской этнографии, С. В. Соколовский отличает обилие литературы в области изучения городов и городского населения, а также междисциплинарность многих исследований, что вкупе осложняет определение границ городской антропологии³. На данном этапе любой обзор исследований в данной области будет характеризоваться, по его словам, неопределенностью и условностью.

В научной литературе подчеркивается важность именно антропологического подхода в городских исследованиях. Например, итальянские авторы Дж. Прато и И. Пардо, прослеживая становление городской антропологии, отмечают, что до 1970-х гг. антропология занималась «примитивными» обществами, а городские исследования проводились в рамках социологии⁴. С 1990-х гг. большинство антропологов предпочитало определять свою область как антропологические исследования в городских поселениях, что отражает смещение фокуса от изучения сообществ (традиция Чикагской школы и следствие урбанизации постколониальных обществ) к политической экономии, городскому планированию, взаимосвязи локального и надлокального, их значимости в городской динамике. В начале XXI в. снова появляется локализм, транснационализм, а также последствия политического проекта мультикультурализма. Авторы утверждают, что антропология является фундаментальной областью для понимания современных процессов растущей урбанизации, глобализации и мобильности человека (виртуальной – посредством

¹ Винер Б. Е., Дивисенко К. С. Социальная структура исследовательской области «этнография/антропология города» в российской этнологии. В: Журнал социологии и социальной антропологии, 2018, № 21(2), с. 8.

² Шабаетов Ю. П., Садохин А. П., Лабунова О. В., Сазонова Н. Н. Антропологическое понимание города и методология урбанистического изучения. В: Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены, 2018, № 3, с. 259.

³ Соколовский С. В. Городская повседневность, субкультуры и российская городская этнография. В: Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 18. М.: Наследие ММК, 2014, с. 122.

⁴ Prato G. B., Pardo I. Urban Anthropology. In: Urbanities. Vol. 3, no. 2, 2013, p. 80.

общения и физической – путем географических перемещений) как на микроуровне, так и на уровне сообществ. Города выступают в качестве центров культурных и этнических взаимодействий, и, учитывая тот факт, что большая часть населения земли живет в городах и что урбанизация будет развиваться дальше, авторы подчеркивают, что городская антропология является антропологией как таковой, которая стремится к холистическому подходу⁵.

Й. Терборн называет города местами, оформленными как наполненные смыслами искусственные среды обитания, и именно как места их следует изучать. Что отличает город, по его мнению, так это материальное воплощение культурной истории и место концентрации человеческого взаимодействия, причем данная их роль является не периферийной, а центральной для понимания феномена городов. Столицы при этом являются репрезентациями государственной власти, которая в свою очередь представляет концентрированную совокупность социально-экономических властных ресурсов⁶.

Таким образом, город предстает сложным многоуровневым явлением, помещенным в определенный географический, политический и экономический контекст. Его исследование требует рассмотрения как макро-, так и микропроцессов, причем именно в последнем случае важную роль играет этнологический подход, позволяющий изучить городскую культурную среду через повседневные практики и городскую идентичность жителей. Как отмечают исследователи, важнейшим аспектом изучения теории и практики существования городов является обращение к всестороннему исследованию жизни горожан. В связи с этим повышается роль исторической антропологии⁷.

В проблемный круг городской антропологии на Западе входят проблемы урбанизации, модели жизни в городе, городское пространство, городские социальные группы, социальные связи и отношения в городе в различных исторических и культурных контекстах. Этнология при этом позволяет обратиться к изучению жизни горожан, поскольку микроисторический подход и инструментарий устной истории помогают в изучении публичного пространства, повседневных городских практик. С. В. Соколовский выделяет несколько методологических практик, которые выгодно выделяют антропологов среди других исследователей города: внимание к культурному многообразию и культурной динамике, предоставляемое включенным наблюдением знакомство с такими деталями повседневной жизни, которые обычно не улавливаются анкетными социологическими опросами и интервью, привычная для антропологического взгляда попытка охватить наблюдаемое общество или культуру в целом⁸. Также автор делает акцент на использовании концепции практик (культура повседневности, повседневные практики), которая, по его мнению, может вполне послужить основанием для систематического и целостного рассмотрения разнообразных явлений городской повседневности⁹.

Само понятие **городской среды** достаточно расплывчато, поскольку среда подразумевает под собой все элементы окружающего материального мира, а также порождаемые им смыслы, символы и другие явления культуры. В данной

⁵ Prato G. B., Pardo I. Urban Anthropology. În: Urbanities. Vol. 3, no. 2, 2013, p. 99.

⁶ Терборн Й. Как понять города: современный кризис и идея городов без государства. В: Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 16, № 1, 2013, с. 38.

⁷ Пономарева М. А. История одного города: от глобальных изменений до повседневных практик. В: Новое прошлое, 2017, № 3, с. 16.

⁸ Соколовский С. В. Указ. раб., с. 137.

⁹ Там же, с. 138.

публикации ограничимся двумя тесно связанными со средой и друг с другом феноменами, входящими в проблемный круг городских исследований, – городское пространство и культура повседневности (практики). Под повседневной жизнью понимается круг элементов материальной и духовной культуры (проявления обыденной жизни – жилище, одежда, питание, частная жизнь). Исследование повседневных практик включает в себя и городские традиции, трансформации традиционного уклада в городских условиях, городские праздники и т. д. В условиях Кишинева, в котором проживает или работает большое число выходцев из села, данный аспект приобретает особую важность и исследовательский интерес, поскольку специфика городской среды неизбежно приводит к трансформациям в поведении и мировоззрении сельского человека.

Об особенностях городской среды одним из первых написал классик социологии и философии Г. Зиммель. По его мнению, в основе городской среды лежит стрессогенность, порождающая ряд компенсаторных реакций, которые в итоге и отличают горожан от населения сел и провинции:

- рассудочность, рациональность и их объективированное выражение – формальность и денежные отношения, прагматизм;
- блазированность, отстраненное отношение к впечатлениям и обратная сторона – подчеркивание своей индивидуальности, в результате чего происходит усложнение культурной жизни города;
- необычайный уровень свободы, культура эмансипации большого города;
- сложность культуры;
- функционализация отношений, абстрагирование от личностной стороны отношений;
- зона комфорта, цивилизованности, стилистически подчеркнутое многообразие;
- новые отношения с пространством и временем¹⁰.

Несмотря на то, что данный текст был написан более ста лет назад, он остается актуальным для исследователей, поскольку сущность городской среды не изменилась. Города развиваются количественно, однако отношения человека со средой качественно не меняются.

Интересный подход к исследованию городской среды представляет понятие **атмосферы города**. Увлеченность темой атмосферы во многом связана с антропологическим поворотом – вниманием к человеку, его ощущениям и переживаниям, повседневным практикам. Смыслы и символичность пространства непосредственно взаимодействуют с ценностными установками субъектов, формируют чувство сопричастности у действующих здесь индивидов и ведут к эмоциональной связи с ним¹¹.

Отдельную тему изучения городской среды представляют собой **публичные пространства**, то есть места социального взаимодействия. Интересно отметить разницу публичных пространств в западных и постсоветских городах. В западных городах публичные пространства обеспечивают реализацию потребности в публичной культуре и практиках, позволяя проигрывать конституирующие общество события. Относительно постсоветского пространства отмечается, что политизированные центральные площади советского периода привели к смещению публичного пространства с центральных городских районов непосредственно в

¹⁰ Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. В: Логос, 2002, № 3/4, с. 23-34.

¹¹ Шишова Е. С. Атмосфера городских пространств: от метафоры к языку описания. В: Журнал социологии и социальной антропологии, 2018, 21(4), с. 92.

жилые кварталы (превратившись в «неформальное» или «альтернативное» публичное пространство). Подчеркивается, что зачастую именно жилые дворы, а не общественные центры выступали в качестве «сцены для социального действия», «позволяли горожанам взаимодействовать друг с другом, тем самым способствуя социализации подрастающего поколения, выступая инструментом неформального контроля и устанавливая негласные правила сосуществования»¹².

Городское пространство не однородно. Так, Л. Лофланд выделяет среди «локусов городской жизни» такие формы, как «памятные места», фиксирующие моменты коллективной памяти (храм или центральный проспект), «знакомые места» (местное кафе, бар или городской парк), а также «домашние территории» (жилые дворы или улицы). В целом исследователи выделяют в городском пространстве индивидов/групп: повседневное пространство, третье место (пространство привычного досуга), незнакомые места¹³, которые стали предметом многочисленных исследований.

При изучении городского пространства теоретический интерес представляет концепция А. Лефевра, согласно которой пространство представляет собой триединство следующих составляющих: 1. репрезентации пространства – это пространство с точки зрения властного дискурса; 2. пространства репрезентаций – пространство жителей, в котором информанты раскрывают свой опыт освоения пространства; 3. пространственные практики – повседневные практики горожан. Здесь важно также упомянуть понятие, предложенное Лефевром, – «право на город», которое представляет собой процесс постоянного присвоения пространства местными жителями (но не владения)¹⁴.

Важность **исторического контекста** при изучении городской среды придает каждому городу уникальность, которая определяет методологические принципы исследования. В случае Кишинева базовой методологической проблемой, которая препятствует использованию западной методологии в урбанистических антропологических исследованиях нашего региона, является длительное вхождение в советское пространство. Для Кишинева это не только особенности застройки города, его расширение за счет новых кварталов, но и фактор внутренних миграций, а также то, что исследовательница Н. Космарская называет «не имеющие аналога на Западе мощные трансформации „бытия” и „сознания”, вызванные распадом СССР». Причем, исследуя современный Бишкек, она выделяет такие его особенности, которые феноменологически сближают его с другими постсоветскими городами и, соответственно, Кишиневом. В частности, внутренние село-городские миграции позднесоветского и постсоветского времени, которые заметно активизировались во многих новых независимых государствах из-за экономического хаоса. При этом в отличие от постсоветского пространства «городская стабильность западных стран (в первую очередь европейских) начиная с интересующего нас послевоенного периода подвергается испытанию на прочность внешними трудовыми миграциями из так называемого третьего мира (по линии Юг–Север), которые принесли в города множество людей не просто иной культуры, но других по

¹² Лебедева Е. В. Публичное пространство постсоветского города: возможности для развития социальности и «кризис публичности». В: Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XX, № 1(89). 2017, с. 81.

¹³ Там же, с. 83.

¹⁴ Лобанова А. С. «Да, не в тему, но красиво же, красиво!»: восприятие городского пространства жителями Йошкар-Олы. В: Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XVII, № 4(75). 2014, с. 125.

своей расовой, этнической и конфессиональной принадлежности»¹⁵. Приводимый автором западный источник выделяет последствия наплыва сельских мигрантов (ruralization), приносящих в города свои привычки, потребительские практики и т.п. в качестве важнейшего фактора развития постсоветской Азии¹⁶. Однако сама исследовательница рассматривает это явление более глубоко, и под «общим падением культурного уровня населения в условиях деградации образовательных систем и вынужденной смены людьми жизненных приоритетов» подразумевает не «рурализацию» городов, а говорит о более широком процессе – «их стихийной, „низовой“ демодернизации»¹⁷. Схожую ситуацию описывает для румынских городов Т. Г. Биткова, поскольку и для данного пространства был характерен массовый приток в города сельского населения – носителей традиционного образа жизни. Исследовательница отмечает, что источники показывали полусельский характер румынского общества. При этом «преобладающее большинство крестьян в демографической структуре, а также новых, недавно урбанизированных групп, имеющих корни в селе, и определяет наличие поведения традиционалистского типа даже в среде нарождающегося среднего класса»¹⁸.

Таким образом, проблема изучения городской среды с позиций этнологии включает в себя целый спектр связанных воедино аспектов – практик, пространств, контекстов, истории. Городская среда предстает как поле реализации повседневных коллективных практик в определенном историческом контексте. Ее исследование может стать ценным источником при комплексном изучении современных исторических процессов и тенденций развития.

ЛИТЕРАТУРА

Биткова Т. Г. Повседневные черты румынской действительности: потребительские предпочтения, привычки, взаимоотношения. В: Повседневная жизнь в странах Восточной Европы. Сборник научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2011, с. 81-102.

Винер Б. Е., Дивисенко К. С. Социальная структура исследовательской области «этнография/антропология города» в российской этнологии. В: Журнал социологии и социальной антропологии, 2018, № 21(2), с. 7-44.

Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. В: Логос, 2002, № 3/4, с. 23-34.

Космарская Н. Исследования города. В: Антропологический форум. СПб., 2010, № 12, с. 74-95.

Лебедева Е. В. Публичное пространство постсоветского города: возможности для развития социальности и «кризис публичности». В: Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XX, № 1 (89), 2017, с. 74-92.

Лобанова А. С. «Да, не в тему, но красиво же, красиво!»: восприятие городского пространства жителями Йошкар-Олы. В: Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XVII, № 4 (75), 2014, с. 124-135.

Пономарева М. А. История одного города: от глобальных изменений до повседневных практик. В: Новое прошлое. 2017, № 3, с. 10-24.

¹⁵ Космарская Н. Исследования города. В: Антропологический форум. СПб., 2010, № 12, с. 76.

¹⁶ Там же, с. 78.

¹⁷ Там же, с. 79.

¹⁸ Биткова Т. Г. Повседневные черты румынской действительности: потребительские предпочтения, привычки, взаимоотношения. В: Повседневная жизнь в странах Восточной Европы. Сборник научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2011, с. 95.

Соколовский С. В. Городская повседневность, субкультуры и российская городская этнография. В: Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 18. М.: Наследие ММК, 2014, с. 122-143.

Терборн Й. Как понять города: современный кризис и идея городов без государства. В: Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 16, № 1, 2013, с. 20-40.

Шабает Ю. П., Садохин А. П., Лабунова О. В., Сазонова Н. Н. Антропологическое понимание города и методология урбанистического изучения. В: Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены, 2018, № 3, с. 248-267.

Шишова Е. С. Атмосфера городских пространств: от метафоры к языку описания. В: Журнал социологии и социальной антропологии, 2018, 21(4), с. 85-103.

Prato G. B., Pardol. Urban Anthropology. In: Urbanities. Vol. 3, no. 2, 2013, p. 80-110.

NOI FORME DE LOISIR ÎN SOCIETATEA RURALĂ POSTBELICĂ DIN RSSM (1945–1985): ASPECTE GENERALE

Elena REȘETNIC

Summary: Village is by excellency the place where the tradition is still alive. But with the passing of the time, technology advances and the society evolve, rural community included. The process of modernization began in the interwar period. Young villagers came to know about tango, waltz; occasionally went to cinema in the city. It is impossible for us to know how would the bessarabian society evolve, should it remain a part of the Kingdom of Romania. We only have the possibility to study the facts that happened in Soviet Moldova. In the post-war period, USSR began to propagate the communist ideology in the occupied countries, an important objective, being the russification and denationalization. One of the means to do this, was to build a large number of culture houses, in towns as well as in villages. There people could watch movies, theater shows, concerts, but had to listen a lot of political lessons. Later, the technology offered more devices like: the radio, the TV, the pick-up, etc. It's a given that in such conditions, many traditions were lost.

Keywords: modernization, political propaganda, culture house, cinema, TV, radio.

În articolul de față ne propunem să cercetăm câteva forme de petrecere a timpului liber, de loisir, întâlnite în comunitatea rurală din RSSM: spectacolele și sărbătorile organizate în căminele culturale, rebotezate de sovietici în cluburi sau case de cultură, teatrul, cinematograful, transmisiunile radio, emisiunile TV și înregistrările muzicale. Pe dimensiunea imagologică este relevantă acea transformare, impusă cu brutalitate de către sovietici, a țăranului gospodar de la sate în colhoznic al gospodăriilor agricole colective în cadrul cărora valorile rurale de odinioară s-au transformat treptat în contrariul lor prin invocarea unor creații orale populare pe măsura aberațiilor comuniste: „La colhoz pe dealul mare,/ Cine fură, acela are”¹.

Problema abordată a fost în centrul preocupărilor istoricilor, culturologilor, antropologilor, sociologilor și etnologilor, fiind materializată prin punerea în circuitul științific al unor studii și monografii, axate pe această temă. Istoricul Valentin Burlacu a cercetat multiple aspecte ale vieții spirituale, nuanțând rolul instituțiilor culturale în Moldova (1944–1950)² și impactul propagandei comuniste de la Chișinău asupra patrimoniului cultural-istoric basarabean³. Exploratorul vestigiilor patrimoniului românesc din Basarabia, Iurie Colesnic a analizat manifestările vieții culturale într-un regim totalitar prin cinematografie, teatru și muzică⁴. Relevante pentru investigația noastră sunt lucrările

¹ Turea L. Dimensiunea culturală a dezvoltării. Studiu elaborat în cadrul proiectului „Raportul național al dezvoltării umane (2000–2001)”. Chișinău: Institutul de Politici Publice, 2002, p. 3. În: http://ipp.md/old/public/files/Publicatii/2001/dezvoltarea_umana/Studiu%20Larisa%20Turea1%20redactat.pdf (vizitat 12.06.2020); Ovidiu Turtureanu. Societatea R.S.S. Moldovenești, De la acalmie la stări de conflict (1953–1991). Teză de doctor în istorie. Chișinău, 2012, p. 69.

² Burlacu V. Instituțiile culturale în Moldova. Anii 1944–1950: Studiu monografic. Chișinău: Gunivas, 2002. 168 p.

³ Idem. Patrimoniul cultural-istoric basarabean în sistemul propagandei comuniste de la Chișinău. În: Noi tendințe în protecția și promovarea patrimoniului cultural național și european. Materialele Conferinței științifice. 27–28 septembrie 2013. Chișinău: Pontos, 2013, p. 60–82.

⁴ Colesnic Iu. Viața teatrală într-un regim totalitar (1933–1991). În: Panorama comunismului în Moldova sovietică. Editor L. Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 582–606.

Anei-Maria Plămădeală dedicate în mod special cinematograful din RSSM: cea de-a șaptea artă fiind afectată enorm de mult de propaganda sovietică și ideologia comunistă⁵. Transformările în domeniul muzicii în Moldova sovietică au fost abordate de către Victor Ghilaș într-un studiu de sinteză dedicat acestei probleme⁶. Remarcăm că în România au apărut un șir de studii în care sunt abordate unele aspecte ale vieții cotidiene și culturale ale românilor basarabeni în perioada sovietică. Astfel, Călin Căliman a trecut în revistă principalii exponenți ai cinematografului din RSSM, nuanțând realizările filmice pe dimensiunea artistică și documentară⁷.

Investigația noastră este bazată și pe metodologia istoriei orale. Importanța interviurilor realizate în satul Dominteni și orașul Drochia rezidă din necesitatea unor cercetări multidimensionale, interdisciplinare și pluridisciplinare ale trecutului și prezentului localităților vizate. Informații relevante în domeniile specificate în chestionare ne-au fost oferite de către Lucia Cantemir⁸, Nicolae Cantemir⁹ și Vitalie Scoferța¹⁰. La momentul realizării cercetării de documentare pe teren persoanele intervievate aveau o vârstă medie de 63,7 ani, toate fiind născute în al doilea deceniu postbelic. Observațiile respective sunt importante pentru a urmări procesele de sovietizare, impuse de autorități în varia domenii, inclusiv prin apariția unor noi forme de loisir în cadrul comunităților rurale din RSSM.

Românii basarabeni au fost supuși regimului de ocupație sovietică, iar repercusiunile acestei ocupații s-au manifestat prin deportări, foamete organizată, colectivizare forțată, rusificare și deznaționalizare¹¹. Autoritățile sovietice aveau o experiență „bogată” în ceea ce privește asuprirea și subjugarea popoarelor anexate la imperiu. Un prim pas al acestor politici imperiale sinistre era distrugerea elitelor locale. În Basarabia prin cele trei valuri de deportări (1941, 1949, 1951) și foametea organizată (1946–1947) a fost lichidată aproape totalmente elita socială, culturală și intelectuală de o profundă identitate românească¹². În locul elitei românești, sovieticii au purces la formarea unei elite „moldovenești”, racolate în mare parte din elemente loiale noii puteri, mult inferioare ca pregătire, dar cu o abordare ideologică corectă în spiritul marxism-leninismului. Anume în astfel de condiții locuitorii satelor erau nevoiți să-și petreacă timpul liber, activitatea fiind controlată cu strictețe de către structurile de partid și securitate.

Satul este prin excelență locul unde se mai păstrează tradiția și legătura cu ge-

⁵ Plămădeală A.-M. Cinematografia din RSSM – o mostră a genocidului cultural. În: Panorama comunismului în Moldova sovietică. Editor L. Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 607-620.

⁶ Ghilaș V. Muzica în Moldova Sovietică. În: Panorama comunismului în Moldova Sovietică. Editor L. Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 621-637.

⁷ Căliman C. Istoria filmului românesc (1897–2000). București: Editura Fundației Culturale Române, 2000, p. 472-473.

⁸ Cantemir Lucia (a. n. 12 noiembrie 1959/vârsta 61 de ani), studii superioare, profesoară de fizică la Gimnaziul „Boris Coșciuc” din s. Dominteni. Interviu realizat la 10 februarie 2020 de către Elena Reșetnic în satul Dominteni, r-nul Drochia.

⁹ Cantemir Nicolae (a. n. 13 februarie 1955/ vârsta 65 de ani), studii medii, agricultor. Interviu realizat la 12 februarie 2020 de către Elena Reșetnic în s. Dominteni, r-nul Drochia.

¹⁰ Scoferța Vitalie (a. n. 22 ianuarie 1955/ vârsta 65 de ani), pensionar, studii superioare, fost profesor de istorie la Liceul Teoretic „Bogdan Petriceicu Hasdeu” din or. Drochia. Interviu realizat la 9 februarie 2020 de către Elena Reșetnic în orașul Drochia.

Nota bene: În continuare toate referințele la interviuri se vor face în paranteze, în text, cu indicarea literelor inițiale ale prenumelor și numelor celor intervieuți după cum urmează: Lucia Cantemir (L. C.), Nicolae Cantemir (N. C.), Vitalie Scoferța (V. S.).

¹¹ Gribincea M. Basarabia în primii ani de ocupație sovietică 1944–1950. Cluj-Napoca: Dacia, 1995. 187 p.; Negru Gh. Politica etnolingvistică în RSS Moldovenească. Chișinău: Prut Internațional, 2000. 132 p.

¹² Turcanu I. Foametea din Basarabia în anii 1946–1947: Mecanismul organizării ei. Chișinău: Universitas, 1993. 144 p.; Șișcanu I. Desțărâirea bolșevică în Basarabia. Chișinău, 1994. 140 p.

nerațiile precedente. Totodată, odată cu trecerea timpului tehnologia avansează, iar societatea evoluează, având impact asupra comunităților rurale. De fapt, procesul de modernizare începe în perioada interbelică când tinerii de la țară preferau deja melodiile pe care le auziseră la gramofonul preotului sau a învățătorului din localitate: valsuri, române și tangouri. Ulterior, aceiași tineri, le cereau muzicanților să le interpreteze piesele preferate la hora de duminică. Iar unii dintre ei avuse și fericita ocazie de a vizita cinematograful din oraș pentru a viziona un film de epocă. Nu putem prognoza cum ar fi evoluat societatea basarabeană în cadrul României Mari, având doar posibilitatea de a cerceta unele aspecte care s-au petrecut în RSSM. În anii postbelici societatea se transformă prin intermediul caselor de cultură sau a cluburilor, care oferă posibilitatea de a viziona filmele chiar în sat; în locul gramofonului sau a patefonului, apare mai târziu pick-up¹³-ul; la mijlocul anilor '70, televizorul și aparatul de radio, se întâlnesc pretutindeni în casele oamenilor. Este de la sine înțeles, în acest context, că odată cu trecerea timpului, o parte din ceea ce însemna tradiții și obiceiuri s-a pierdut. Șezătorile s-au mai făcut doar în primele decenii după război. Jocul s-a organizat până în anii '80, dar nu în fiecare duminică ci doar la sărbătorile mari, cum ar fi Paștele sau hramul satului. Claca s-a păstrat în unele sate până în anii '90 ai secolului trecut (S. V.).

În urma ocupării Basarabiei de către URSS, în RSSM sunt oficializate o mulțime de sărbători noi cum ar fi: 1 mai, ziua armatei sovietice, ziua de naștere a lui Lenin etc.¹⁴. În istoriografia sovietică predominau teze precum că: „Transformările socialiste adânci din anii puterii sovietice au avut drept urmare apariția unor noi relații sociale și schimbarea obiceiurilor și tradițiilor. Cea mai importantă transformare din viața satului a fost colectivizarea agriculturii. Odată cu desființarea proprietății private asupra pământului și-au pierdut importanța și diferitele obiceiuri și rugăciuni, datorită cărora, chipurile, se putea asigura fertilitatea pământului”¹⁵. În primii ani de ocupație, autoritățile sovietice au pus în practică toate metodele posibile de îndoctrinare ideologică. Printre mijloacele de influențare a maselor, au fost și casele de cultură, construcția lor demarând în localitățile mai mari, ajungând pe parcurs ca acestea să fie atestată aproape în toate satele din noua republică socialistă. În incinta acestor edificii urmau a fi: prezentate publicului piese teatrale; proiectate producții cinematografice; organizate diferite manifestări culturale cu ocazia sărbătorilor impuse de regim. O practică propagandistică destul de răspândită consta în organizarea unor prelegeri publice cu participarea unor lectori, specializați doar în materie de comunism științific și materialism dialectic.

O realitate cruntă a primilor ani postbelici constă în faptul că în calitate de cămine culturale erau folosite casele și gospodăriile acelor care fuseseră deportați. Casele familiilor deportate mai erau transformate în biblioteci, case de cultură, sau alte instituții ale noii puteri cum ar fi sediile unor soviete sătești. Prima și principala atracție oferită de casele de cultură, erau filmele. În amintirile sale, Lucia Cantemir relevă că „în copilărie, fiind de vârsta preșcolară, prin anii 1964–1965, mergea la astfel de filme, împreună cu tatăl său; acestea erau organizate în fiecare duminică, în casa unui deportat: în mijlocul camerei era instalat proiectorul, îndreptat spre un perete alb și manevrat de un mecanic de film (*куномеханик*). Intrarea la film costa 5 copeici, iar spectatorii erau pur și simplu frapați de cele arătate pe „ecran” (L. C.). Ulterior, în locul caselor confiscate de la familiile celor deportați și transformate ad-hoc în diferite instituții, au fost construite cluburi sau palate de cultură autentice. Prin urmare, filmul ajunge în sat, îndată după război, prin intermediul instalațiilor cinematografice mobile. În viziunea A.-M. Plămădeală arta cine-

¹³ Aparat pentru redarea prin mijloace electroacustice a sunetelor înregistrate pe un disc.

¹⁴ Zelenciuc V. Tradiții și contemporaneitate. Chișinău: Editura Cartea Moldovenească, 1977, p. 11.

¹⁵ Ibidem, p. 6.

matografiei a intrat în vizorul liderilor totalitariști datorită forței sale native de a captiva un auditoriu de milioane, prin efectul identificării spectatorului cu eroul cinematografic¹⁶. Majoritatea filmelor produse în primele decenii postbelice, aveau ca subiect principal tema „Marelui război pentru apărarea patriei”: *Avioanele de vânătoare*¹⁷, *La orele 6 seara după război*¹⁸, *Soldatul Ivan Brovkin*¹⁹. Cu timpul tematica abordată în cinematografia sovietică s-a diversificat, fiind mediatizate filme care oglindeau viața în colhoz, rolul constructorului socialismului și al partidului comunist în viața fiecărui cetățean. Devin populare genurile cinematografice de comedie, dramă, filmele științifico-fantastice. În oglinda surselor memorialistice analizate, cele mai populare filme de ficțiune în mediul rural din RSSM, au fost: *Operațiunea „Î” și alte aventuri ale lui Șurik*²⁰, *Prizoniera din Căucaz sau noile aventuri ale lui Șurik*²¹, *Dragostea și porumbeii*²². Comparând preferințele cinematografice expuse în amintirile oamenilor de rând, observăm că politicile de partid în privința dogmatizării populației în baza filmelor axate pe tematica războiului pentru a educa omul de tip nou – „homo sovieticus” – erau în disonanță cu gusturile consumatorilor simpli care preferau mai mult să vizioneze comedile și filmele de dragoste.

O componentă a modului de petrecere a timpului liber în familiile din mediul rural era și vizionarea filmelor animate. În spiritul ideologiei comuniste, chiar și multe dintre filmele de animație tratau problemele războiului, a eroismul omului sovietic, a spiritului său combativ până la sacrificiu. Totodată, au fost produse numeroase filme de animație care cultivau copiilor valori tradiționale, cum ar fi bunătatea, prietenia, empatia și ajutorul reciproc. Dintre cele mai mediatizate în sursele memorialistice se remarcă filmele animate *Pisicuțul Gav (Котенок Гав)*, *Întoarcerea papagalului zăpăcit (Возвращение блудного попугая)*, *Ceburașka și crocodilul Ghena (Чебурашка и крокодил Гена)*, *38 de papagali (38 попугаев)*, *Stai că-ți arăt eu! (Ну, погоди!)*, *Prostokvașino (Простоквашино)*²³. În acea perioadă nu exista un post de televiziune care să difuzeze ziua întreagă filme animate, dar atunci când erau difuzate, cei mici urmăreau cu bucurie peripețiile personajelor îndrăgite. Însă, toate filmele de animație erau vizionate doar în limba rusă, deoarece conform programului de stat, procesul de rusificare trebuia început de a o vârstă cât mai fragedă pentru a obține rezultate optime.

Statisticile arată că în anul 1970, în RSSM erau 1759 de instalații cinematografice, dintre care 1709 de instalații fixe și 50 de instalații mobile. Din numărul total de 1759 de instalații, 1613 erau amplasate în instituțiile culturale din localitățile rurale. La doar cinci ani distanță, în 1975, erau atestate deja 1843 de instalații cinematografice, dintre care 1704 erau amplasate în sate. Totodată, numărul instalațiilor mobile s-a redus de la 50 la 35²⁴. O creștere numerică a echipamentelor și utilajelor cinematografice este atestată în

¹⁶ Plămădeală A.-M. Op. cit., p. 607

¹⁷ Истребители, Киевская киностудия, 1939. În: <https://www.youtube.com/watch?v=kiJlfqOkVM8> (vizitat 12.06.2020).

¹⁸ В 6 часов вечера после войны, Мосфильм, 1944. În: <https://www.youtube.com/watch?v=Gv80c3rxaWk> (vizitat 12.06.2020).

¹⁹ Солдат Иван Бровкин, Московская киностудия художественных фильмов имени М. Горького, 1955. În: <https://www.youtube.com/watch?v=9m2K21q6ZH4> (vizitat 12.06.2020).

²⁰ Операция „Ы” и другие приключения Шурика, Мосфильм, 1965. În: <https://www.youtube.com/watch?v=xJ5iHFSdAU4> (vizitat 10.06.2020).

²¹ Кавказская пленница или Новые приключения Шурика, Мосфильм, Творческое объединение «Луч», 1967. În: https://www.youtube.com/watch?v=P2_sjEURwgo (vizitat 10.06.2020).

²² Любовь и голуби, Мосфильм, 1984. În: <https://www.youtube.com/watch?v=XasgJjZrrQs> (vizitat 10.06.2020).

²³ Энциклопедия отечественной мультипликации. М.: Алгоритм-книга, 2006, passim.

²⁴ Anuarul Statistic al Republicii Moldova, 1992. Departamentul de stat pentru statistică al Republicii Moldova. (Статистический ежегодник Республики Молдова, 1992). Chișinău: Editura Universitas, 1994,

continuare, astfel în anul 1980 funcționau 1891 de instalații cinematografice, 1715 dintre acestea, fiind instalate în spațiul rural. Către anul 1985 cifra totală a instalațiilor cinematografice ajuns la 1906, dintre care 1695 unități se aflau în gestiunea caselor de cultură din sate²⁵. Având în vedere numărul destul de mare al acestor instalații, deducem importanța care o acorda partidul comunist cinematografeiei și rolul ei propagandistic.

În casele de cultură aveau loc de asemenea și spectacole de teatru, concerte etc. La început se petreceau pe scene improvizate, cum ar fi remorca unui camion, adus direct în câmp, pentru oamenii muncii. Teatrele cu sediile în centrele urbane, aveau planificate anual un anumit număr de spectacole care urmau a fi prezentate în colhozuri²⁶. Cenzura de partid impunea ca piesele montate în scenă să fie în mod obligatoriu verificate dacă conținutul lor corespunde postulatelor marxist-leniniste. La fel ca și în cazul filmelor, existau câteva subiecte care erau tot timpul „la modă”: războiul civil din Rusia Sovietică, cel de-al Doilea Război Mondial, colectivizarea, întrecerea socialistă etc. De cele mai multe ori erau montate în scenă piese traduse din lucrările autori sovietici. Cel puțin până la moartea lui Stalin, alte opere nu prea erau permise. Mai târziu, din anii '60, a fost posibil să se însceneze câte ceva din opera lui Ion Creangă: *Capra cu trei iezi*, *Soacra cu trei nurori*; prin anii '70 unele teatre aveau în repertoriul lor spectacolul *Chirița în provincie*. Dintre actorii apreciați de public îi remarcăm pe Mihai Volontir, Constantin Constantinov, Grigore Grigoriu, Dumitru Caraciobanu, Maria Codreanu, Ninela Caranfil, Dina Cocea, Victor Soțchi-Voinicescu, Anatol Răzmeriță, Mihail Curagău. Oamenii preferau să vizioneze spectacole și manifestări culturale care abordau subiecte din viață cu profunde conotații sentimentale, fiind evitate tematicile cu substrat de ordin politic. În privința pieselor teatrale jucate pe scenele caselor de cultură, Nicolae Cantemir, locuitor pe atunci al satului Dominteni, își amintește că „Nicolae Sulac a fost de două ori la ei în sat. Prima dată, a cântat pe o scenă improvizată din remorcile a două camioane alăturate. A doua oară, câțiva ani mai târziu, deja fusese construită casa de cultură și concertul a avut loc pe o scenă adevărată”. De asemenea, i-a rămas în memorie „marea actriță de teatru și film, Domnica Darienco, care i-a cucerit pe săteni prin rolul său jucat pe scena casei de cultură din sat în spectacolul „Soacra cu trei nurori”. Oricât de rudimentare erau condițiile în care se desfășurau reprezentațiile teatrale, pentru spectatorii care în mare parte nu aveau posibilitatea să meargă la teatrele din orașe, era o acțiune de cultivare a unor valori deosebite, în limba maternă (!), amintirea cărora persistă în relatările memorialistice până în zilele noastre (L. C).

Casele de cultură găzduiau și tot felul de cercuri dramatice, de dans, ansambluri, școli de pictură la care erau îndemnați să participe colhoznicii. Exista chiar și un angajat care avea misiunea de a promova cultura în masă – „культмассовик”²⁷. De obicei erau cooptați în astfel de cercuri tinerii comsomoliști din colhoz care lucrau în varia sectoare din localitate: la ferma de animale, brigada de tractoare, grădina de legume sau livadă. Pentru a menține dezideratele propagandei socialiste, neapărat urmau a fi implicați în activitățile culturale tinerii învățători și bibliotecara din localitate. Oricât ar părea de straniu astăzi, tinerii de atunci se distrau, luând parte la aceste activități mai mult din inerție, bucurându-se de faptul că dansau, cântau sau înscenau piese de teatru, fără a acorda

p. 175.

²⁵ Anuarul Statistic al Republicii Moldova, 1996. Departamentul de stat pentru statistică al Republicii Moldova. (Статистический ежегодник Республики Молдова 1996). Chișinău: Editura Statistică, 1997, p. 205.

²⁶ Colesnic Iu. Viața teatrală într-un regim totalitar (1933–1991). În: Panorama Comunismului în Moldova Sovietică. Editor L. Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 595.

²⁷ Organizator al acțiunilor culturale a maselor. Astfel de organizatori își desfășurau activitatea în casele de cultură, în sanatorii și în instituțiile de odihnă și agrement.

careva atenție substratului politic.

O sursă importantă de informare și de petrecere a timpului liber pentru populație o constituiau ascultarea emisiunilor difuzate de posturile radioului. În ceea ce privește aparatul de radio, acesta poate fi întâlnit în unele sate încă în timpul războiului, sau chiar în perioada interbelică (la unii intelectuali). În primii ani postbelici de cele ai multe ori, era vorba despre un singur aparat de radio instalat undeva în mijlocul satului și care transmitea știri de pe front. Mai târziu, pe la sfârșitul anilor '50, aparate de radio puteau deja fi întâlnite la președintele de colhoz, la agronomul-șef, la brigadier, etc. Treptat, mijloacele de informare în masă ajung să fie accesibile tuturor. Către sfârșitul anilor '60 încep să apară primele televizoare, la fel, mai întâi au avut parte de ele persoanele sus-puse, apoi restul populației. Lucia Cantemir ne mărturisește următoarele: „Tatăl meu a fost brigadier și a avut primul din sat televizor, deoarece îi plăcea tot ce era nou, modern”(L. C.). În acest sens, trebuie să remarcăm faptul că uneori cetățenii erau nevoiți să aștepte câteva luni sau mai mult, pentru a putea procura un aparat din cauză că erau deficitare, lipsind în rețeaua de comercializare și magazine. Conform datelor statistice, în anul 1980 la 100 de familii le reveneau 97 aparate de radio și respectiv 69 televizoare, iar în anul 1985, aceluiași 100 de familii, le reveneau deja 101 aparate de radio și 79 de televizoare²⁸.

În programul obligatoriu, difuzat la radio sau la televizor, erau prezentate ultimele știri despre: întrecerea socialistă; care este cea mai bună mulgătoare sau cel mai bun tractorist dintr-un colhoz sau altul; cine și la care fabrică a supra-împlinit planul și cu câte procente; hotărârile de partid etc. O realitate a epocii constă în faptul că majoritatea buletinelor informaționale erau difuzate în limba rusă. Iar programul artistic, atât la radio cât și la televiziune, era susținut de artiști precum Tamara Ciobanu, Gheorghe Eșanu, Nicolae Sulac, Ansamblul „Fluieraș”, Ansamblul „Noroc”, Orchestra „Lăutarii” etc. De asemenea, se bucurau de apreciere un număr mare de artiști sovietici: Leonid Uteosov, Ludmila Zikina, Valentina Tolkunova, Ansamblul „Samotvetă”, Sofia Rotaru, Edita Piekha și alții. Vocea cântăreței Valentina Tolkunova era cunoscută de aproape toți copiii din Uniunea Sovietică, ea fiind interpreta cântecului de leagăn pentru cei mici, respectiv, melodia *Dorm jucăriile obosite* (*Спят усталые игрушки*), era difuzată în cadrul emisiunii zilnice de la orele 21.00.

În ceea ce privește cinematografia moldovenească, în 1952, Moldova-Film își începe activitatea ca studioul de film independent²⁹. Câteva dintre producțiile studioului au devenit foarte populare: *Ultima noapte de toamnă*³⁰, *Se caută un paznic*³¹, *Povestea lui Făt Frumos*³², *Tunul de lemn* (1986)³³. Cele mai multe filme însă, rareori ieșeau din tiparele impuse de către politrucii cenzurii sovietice³⁴.

²⁸ Anuarul Statistic al Republicii Moldova..., 1992, p. 122.

²⁹ Plămădeală A.-M. Op. cit., p. 609.

³⁰ Ultima lună de toamnă, scenariul – Ion Druță, regia – Vadim Derbeniov, imaginea – Dmitri Motornai, Vadim Derbeniov, Moldova-Film, 1965. În: <https://www.youtube.com/watch?v=qKgXDOQfVYY> (vizitat 11.06.2020).

³¹ Se caută un paznic, regia Gheorghe Vodă, scenariul Vlad Ioviță, imaginea Pavel Balan, Moldova-Film, 1967. În: <https://www.youtube.com/watch?v=uSkwKZMVQMU> (vizitat 28.05.2020).

³² Povestea lui Făt Frumos (Сказание о храбром витязе Фат Фрумсе), regia Vlad Ioviță, scenariul Vlad Ioviță și Nicolae Esinencu, imaginea Pavel Balan, Moldova-Film, Asociația de creație Arta, 1977. În: <https://www.youtube.com/watch?v=LlvW85azaPo> (vizitat 28.05.2020).

³³ Tunul de lemn, scenariul – Nicolae Esinencu, regia – Vasile Brescanu, imaginea – Ivan Pozdneacov. În distribuție: Vasile Tăbărtă (Bunelul David), Veronica Grigoraș (Maria), Maria Doni (sonorizarea vocii Mariei). Aranjamentul muzical – Vlad Druc. Moldova-Film, Asociația de Creație „Arta”, 1986. În: <https://www.youtube.com/watch?v=WQGrGyMH-hU> (vizitat 11.06.2020).

³⁴ Arapu V. Cineastul basarabean Vlad Ioviță (1935–1983): dimensiunile istorice ale operei sale între

Către mijlocul anilor '70 era la modă pick-up-ul, urmașul gramofonului interbelic. În contextul răspândirii tot mai mari a televizoarelor și a pick-up-urilor, iar mai târziu a magnetofonelor, clubul sau casa de cultură își pierde foarte mult din popularitate. Capătă prioritate emisiunile televizate, prin noutatea care este televizorul, dar nu în ultimul rând, prin confortul care îl oferă deținerea propriului televizor. După cum mărturisește Vitalie Scoferța, prin anii '70, când dumnealui era student, „pick-up-ul era foarte răspândit, dar magnetofonul era încă puțin accesibil”. Mai apoi, fiind învățător, își amintește că „școala unde lucra, era dotată cu cel puțin două pick-up-uri, fiind folosite în scopuri didactice, fie că era vorba despre poezie, discursuri politice sau pur și simplu muzică (V. S.). Acestea devin indispensabile de la orice sărbătoare sau ceremonie în familie, cum ar fi zilele de naștere; casele de cultură de asemenea depind de ele, pentru a organiza serate dansante. În afară de muzica populară, era foarte apreciată muzica de estradă, în special piesele interpretate de Sofia și Aurica Rotaru, Anastasia Lazariuc, Ion Suruceanu, Nadejda Cepraga, Olga Ciolacu, Ștefan Petrache, Edita Piekha și Iosif Kobzon. Nu în ultimul rând, se găseau înregistrări cu muzică simfonică sau cu subiecte patriotice etc. Respectiv, discurile de pick-up, se găseau în comerț la prețuri accesibile.

În concluzie, putem afirma următoarele: procesul de modernizare al spațiului rural, început încă în perioada interbelică, continuă și după cel de al Doilea Război Mondial. Țăranul capătă mai mult timp liber și concomitent apar noi forme de loisir. Însă această modernizare a fost influențată nu doar de evoluția firească a societății, ci și de schimbarea în totalitate a contextului politic: Basarabia devine Republica Sovietică Socialistă Moldovenească în componența URSS-ului și este supusă politicilor ideologice conform indicațiilor emise de la Moscova, inclusiv prin intermediul acestor noi forme de loisir: teatrul, cinematograful, difuziunile radio, emisiunile televizate. Prin astfel de politici erau urmărite două obiective fundamentale ale partidului comunist: rusificarea și deznaționalizarea popoarelor ocupate și formarea unei noi conștiințe – sovietice. Prin urmare, nu doar dezvoltarea tehnologiei ci și implementarea politicilor autorităților de la Moscova, și-au adus aportul în evoluția sau chiar pierderea multor tradiții și obiceiuri populare.

Indice de subiecți chestionați

Cantemir Lucia, a. n. 1959, studii superioare, s. Dominteni, r-nul Drochia.

Cantemir Nicolae, a. n. 1955, studii medii, s. Dominteni, r-nul Drochia.

Scoferța Vitalie, a. n. 1955, studii superioare, or. Drochia.

BIBLIOGRAFIE

Anuarul Statistic al Republicii Moldova, 1992, Departamentul de stat pentru statistică al Republicii Moldova. (Статистический ежегодник Республики Молдова 1992). Chișinău: Editura Universitas, 1994. 372 p.

Anuarul Statistic al Republicii Moldova, 1996. Departamentul de stat pentru statistică al Republicii Moldova (Статистический ежегодник Республики Молдова 1996). Chișinău: Editura Statistică, 1997. 528 p.

Arapu V. Cineastul basarabean Vlad Ioviță (1935–1983): dimensiunile istorice ale operei sale între libertatea de exprimare și exigențele cenzurii sovietice. În: Anuarul Muzeului Țării Făgărașului „Valer Literat” Acta Terrae Fogarasiensis, nr. VII. Făgăraș: Editura Negru Voda, 2018, p. 392-403.

Căliman C. Istoria filmului românesc (1897–2000). București: Editura Fundației

libertatea de exprimare și exigențele cenzurii sovietice. În: Anuarul Muzeului Țării Făgărașului „Valer Literat” Acta Terrae Fogarasiensis. Nr. VII. Făgăraș: Editura Negru Voda, 2018, p. 392-403.

Culturale Române, 2000. 518 p.

Colesnic Iu. Viața teatrală într-un regim totalitar (1933–1990). În: Panorama comunismului în Moldova Sovietică. Editor Liliana Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 582-606.

Ghilaș V. Muzica în Moldova Sovietică. În: Panorama comunismului în Moldova Sovietică. Editor Liliana Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 621-637.

Golopenția A. Aspecte ale desfășurării procesului de orășenizare a satului Cornova. În: Cornova un sat de mazili. București: Editura Economică, 1997, p. 159-201.

Gribincea M. Basarabia în primii ani de ocupație sovietică. 1944–1950. Cluj: Dacia, 1995. 187 p.

Negru Gh. Politica etnolingvistică în RSS Moldovenească. Chișinău: Prut Internațional, 2000. 132 p.

Plămădeală A.-M. Cinematografia din RSSM – o mostră a genocidului cultural. În: Panorama comunismului în Moldova Sovietică. Editor Liliana Corobca. Iași: Editura Polirom, 2019, p. 607-620.

Șișcanu I. Destăranirea bolșevică în Basarabia. Chișinău, 1994. 140 p.

Turea L. Dimensiunea culturală a dezvoltării. Studiu elaborat în cadrul proiectului „Raportul național al dezvoltării umane (2000–2001). Chișinău, Institutul de Politici Publice, 2002, 22 p. În: http://ipp.md/old/public/files/Publicatii/2001/dezvoltarea_umana/Studiu%20Larisa%20Turea1%20redactat.pdf (vizitat 12.06.2020).

Turtureanu O. Societatea R.S.S. Moldovenești. De la acalmie la stări de conflict (1953–1991). Teză de doctor în istorie, Chișinău, 2012. 167 p. În: file:///C:/Users/User/Downloads/ACADEMIA_DE_STIINTE_A_MOLDOVEI_INSTITUTU.pdf (vizitat 12.06.2020).

Țurcanu I. Foametea din Basarabia în anii 1946–1947: Mecanismul organizării ei. Chișinău: Universitas, 1993. 144 p.

Zelenciuc V. Tradiții și contemporaneitate. Chișinău: Editura Cartea Moldovenească, 1977. 104 p.

Энциклопедия отечественной мультипликации. М.: Алгоритм-книга, 2006. 813 с.

VALOAREA ARTISTICĂ A LĂZILOR DE ZESTRE ȘI SOFCELOR DE PE TERITORIUL REPUBLICII MOLDOVA (sfârșitul sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX)

Elena MADAN

Summary: The analysis of the dowry boxes and sofas on the territory of the Republic of Moldova is necessary to capitalize on the artistic potential, which was especially observed in the realization of these two pieces of furniture having a symbolic content, related to the custom of the wedding.

Dowry boxes, the rustic furniture in which different products or objects are stored. Depending on the size and destination, the crates are divided into three groups: the crate for clothes, the crate for cereals, the small crate for ornaments and valuables. Sofas appeared in the middle of the nineteenth century, the piece that gradually replaced the dowry box. Such a piece fulfilled the function of rest and at the same time, of storing things. These were executed by professional lathes or carpenters and less often by the homeowner.

The analysis of the specialized works in relation to the researches carried out in the field contributed to a classification of the ornamentation in the traditional furniture under several aspects, both as materials and technique of execution (incision, notch, forging, painting, sculpture and drawing), as well as ornamental system. What sets them apart, is the decision of the compositional ensemble as well as variations of the ornaments.

Keywords: Dowry boxes, sofa, artistic value, function, composition.

Mobilierul locuinței țărănești de la sfârșitul sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX, de pe teritoriul Republicii Moldova nu a fost atât de variat, în mare parte din cauza vieții neliniștite pe care o aveau țăranii din retrospectivă istorică, a reformelor, schimbării regimurilor și a celor două războaie mondiale. În pofida acestui fapt, se încerca să se respecte obiceiurile legate de naștere, căsătorie, înmormântare.

Lada de zestre, mai târziu sofca (în regiunile de centru și nord a Republicii Moldova), mobilier din casa țărănească cu mare valoare artistică, este legat de obiceiul nunții, fiind oferit în calitate de cadou (zestre) din partea familiei fetei. Mobilierul din casa țărănească îndeplinește diferențiat în primul rând un rol funcțional. Elementele decorative subordonate acestei funcționalități, căutând să armonizeze cerințele de confort cu cele estetice. Să urmărim în continuare cele două piese de mobilier după definiție, funcție și decor.

Lada este mobila țărănească în care se păstrează diferite produse sau obiecte. În funcție de dimensiuni și destinație, lăzile se împart în trei grupuri mari:

a) *lada pentru haine*, denumită ladă de zestre, sunduc, sandâc, sanduc, sunduc mare, cufăr, cufăr mare, scrin, raclă, lacră, sâsâie, săcrie, tron, ladă de straie, sapet, siptă, ladă ferecată pentru haine, cut, săpet, comod, sicrinel, sicrie etc.¹ La acest tip de ladă s-ar putea alipi și lada de companie (de obicei folosită de militari) și lada portativă (pentru călătorie, cu unul sau două mânere), care servea puțin altui scop, comparativ cu lăzile de zestre și derivatele acesteia.

b) *lada pentru cereale*, făină, mălai, denumită hambar, săcrie, tron. „Corpusul unor lăzi avea două-trei despărțituri pentru fasole, grâu, mazăre, semințe de floarea soarelui. Lăzile cu făină erau amplasate, de obicei, în tinda casei”².

¹ Dicționar dialectal: cuvinte, forme, expresii (Text în grafie chirilică). Alcăt.: Udler R. I. Vol. I–V. Chișinău: Editura Știința, 1985, 1986.

² Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin științific al Muzeului Național de

c) *lada de dimensiuni mici pentru podoabe și hârtii de valoare*, denumită *scrin*, *cufăraș*, *casetă*, *criță* sau *lăcriță*.

Ne vom opri în prezentul articol doar la lăzile de zestre, având o valoare artistică mai însemnată.

Lada de zestre pe lângă funcția propriu-zisă de mobilier de depozitare, era legată și de întreaga ceremonie a nunții. În ladă și deasupra ei se așeza cu ocazia nunții zestrea fetei, care era dusă în căruță prin sat până la casa mirelui. Era lada pe care, cu ocazia nunții, mireasa o aducea în casă, lada menită să demonstreze hărnicia fetei. De aceea în interiorul camerei i se rezerva un loc deosebit, și anume cel de la capul patului, sau la capătul laviței, așezată pe aceasta, de-a lungul peretelui longitudinal din spatele încăperii, iar mai târziu, de-a lungul peretelui median, ce despărțea casa mare de tindă. De obicei lada nu era destul de încăpătoare pentru zestrea adusă, astfel încât deasupra ei se mai clădeau stive de pături și covoare țesute în casă. „...Pe lada de la capătul patului se ridică până sus teancul de zestre al fetei sau al stăpânii încă tinere, compus din scoarțe frumoase și din perne îmbrăcate în fețe curate, cu multe horbote la capete”³.

Factorul economic și starea socială a țăranului, fiind din mazili, ruptași, răzeși sau țărani simpli, duceau la un număr și calitate diferită a lăzilor, confecționate de meșterii locali sau procurate în târguri și orașe. În privința numărului de lăzi care se găseau în casă, am găsit următoarea afirmație la Maria Ciocanu: „...Pentru că un tată avea obligativitatea să cumpere la fiecare fată câte o ladă, dar să rămână și în casă două, una cu comăndul lui de moarte și alta cu comăndul soției. Era și mai bine dacă în familie se aflau lăzi de diferite mărimi – cele mari își aveau locul bine stabilit în interiorul locuinței, la capătul patului, lăzile mai mici erau comode de purtat și de schimbat cu locul. Deseori lada mică își afla locul pe pat ori pe alt suport pentru a fi apreciată frumusețea ei. De obicei, lăzile învechite serveau în continuare la păstrarea lucrurilor cotidiene sau chiar erau transferate în pod ori șopron. Să nu uităm lăcrițele, niște lăzi mici prevăzute pentru a păstra în ele diverse obiecte de podoabă sau hârtii de valoare”⁴.

Lăzile sunt executate din esențe lemnoase diferite: brad, fag, stejar, nuc, plop, salcâm, frasin, ulm, salcie și se compun din mai multe părți, îmbinate unele cu altele. De obicei erau tăiate cu ferăstrăul, fasonate cu rândeaua, îmbinate în coadă de rândunică. Trebuie de menționat că majoritatea lăzilor, în partea stânga sau dreapta sus, aveau în interior câte o cutie pentru acte și lucruri mărunte, care asigura o despărțire de restul lăzii, și un acces mai rapid la ele.

Dacă urmărim dimensiunile lăzilor de zestre găsite în satele noastre, ele corespund cu datele oferite de Roswith Capesius în lucrarea sa „Mobilierul țăranesc românesc” și variază în lungime între 60 și 100 cm, înălțimea fiind între 40 și 50 cm. Proportia între lungime și înălțime este aproximativ de 1/2. Lățimea lăzilor este relativ mare, aproximativ 50 cm.⁵

Făcând o clasificare după forma capacului, lăzile de zestre pot fi împărțite în trei grupe: *lăzi cu capac plan*, *lăzi cu capac bombat* și *lăzi cu capac în formă de raclă (sicriu)* (ultimele, practic neîntâlnite pe teritoriul Republicii Moldova).

De asemenea, despre evoluția lăzii de zestre ne relatează Maria Bâtcă în lucrarea sa *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei* „Această piesă de mobilier a avut o evoluție inte-

tnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 320.

³ Manolescu N. Igiena țăranului, încălțăminte, alimentația. București: Editura Lito-Tipografia Carol Göbl, 1895, p. 40.

⁴ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 320.

⁵ Capesius R. Mobilierul țăranesc românesc. Cluj: Editura Dacia, 1974, p. 80.



Fig. 1. Lada de zestre, s. Alexeevca, r-nul Ungheni

resantă, cunoscând trei variante: sunducul pictat cu motive florale policrome, având capac «bulbucat» (cu creastă) și marginile bătute cu fier ciocănit în diferite modele. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea lada a fost înlocuită, la rândul ei, cu sofa de mari dimensiuni, întâi la dvoreni și la mazili,, pătrunzând mai târziu în interiorul locuințelor răzeșești și țărănești”⁶.

Sub raport decorativ lăzile sunt foarte variate, fiind dificil de circumscris aria de răspândire a unor motive de compoziții ornamentale. Totuși se observă folosirea

simultană a unor tehnici de decorare a lăzilor – creștarea, pictarea, ferecarea, sau îmbinarea mixtă – ceea ce contribuie la obținerea unor efecte artistice deosebite în ansamblul decorativ al interiorului și care erau preferate la completarea zestreii fetelor de măritat. Lada de veșminte și de țesături era și purtătoare a unui conținut simbolic. Proportionarea elementelor în dispunerea ornamentelor de asemenea au un rol semnificativ. Decorarea lăzilor de zestre se face pe peretele din față, pereții laterali, picioarele și capacul. Dispunerea ornamentelor se subordonează în mare măsură principiului de construcție, fiecare element constituind un câmp ornamental deosebit. De regulă, se poate observa aplicarea simetrică a ornamentului. Majoritatea lăzilor au două sau trei registre proporționale între ele⁷. Exemplu poate fi lada de zestre din s. Alexeevca, r-nul Ungheni. (Fig. 1) Cu dimensiunile de 90x43(h)x44, datând cu anul 1910, după spusele proprietarii, Daria Eugenia (a. n. 1940), lada aparținând anterior mamei sale, Evdochia Diaconu.

Descrierea pieselor de mobilier din interiorul țăranesc, aflat în gestiunea Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei (MNEIN), le găsim în articolul “Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN” în Buletinul Științific al muzeului din 2009, semnat de Maria Ciocanu, în care regăsim de asemenea lăzile de zestre și sofcele⁸.

Una din cele mai valoroasă piesă dulgherească din patrimoniul MNEIN este o ladă de zestre din com. Trebujeni, r-nul Orhei, lucrată în sistemul pieselor componente îmbinate. Această piesă prezintă cel mai vechi tip de ladă de zestre, meșterită în întreaga Românie până la începutul sec. XX, printre altele, cunoscută prin tehnica de confecționare în toată Europa în sec. XII–XIII, după descrierea lui Roswith Capesius⁹ și Tancred Bănățeanu¹⁰. „Pereții și fundul corpului sunt încheiați în 4 piloni lați, care au și rolul de picioare. Fundul lăzii este puțin ridicat de la sol, capacul are căpătâie, se deschide și închide cu ajutorul a două pivoturi fixate în spatele lăzii, în față se închide cu lacăt. Decorul lăzii dulgherești este efectuat în tehnica scrijelirii cu ajutorul unei dălți curbe și a compasului. Procedul de incizie este asociat cu cel al colorării în nuanțe maro. Punctul atractiv îl formează o rozetă cu 6 petale, dispusă pe fața mobilei. Suprafața capacului are un ornament hașurat. Picioarele au decorul alcătuit din linii drepte și zigzaguri înclinate oblic în câteva frize. Pe căpătâiele capacului se întâlnesc linii drepte grupate în trei registre”¹¹. Din păcate, descrierile făcute de Maria Ciocanu, nu sunt însoțite de imagini.

⁶ Băcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București: Fundația Culturală Libra, 1998, p. 30.

⁷ Madan E. Mobilierul locuinței țăărănești. În: Materialele Conferinței Internaționale: „Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional”. Chișinău, 2–4 august 2007. Chișinău: Editura Academiei de Științe a Moldovei, 2007, p. 72.

¹¹ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 310.



Fig. 2. Ladă de zestre, Muzeul de Istorie și Etnografie, mun. Bălți

Dar, totuși aceste descrieri conțin detalii, care pot fi asociate cu cercetările făcute de noi în teren. Astfel o ladă, găsită la Muzeul de Istorie și Etnografie din mun. Bălți (Fig. 2 a, b), corespunde descrierii făcute mai sus, în deosebi ca tehnică de execuție. La această ladă, de asemenea se găsește rozeta solară, simbol al soarelui ce are ca mesaj concepția despre lume, doar ca acest simbol se regăsește atât pe partea din față, o rozetă cu patru raze, cât și pe părțile laterale a lăzii, rozete cu șase raze. Pe partea din față, simetric față de rozetă, sunt dispuse două romburi, în care este transpus încă câte un romb. Mai jos de romburi și rozeta solară se găsesc linii în zigzag, fiind ca încadrământ a compoziției ornamentale. Picioarele lăzii, fiind simetric amplasate, încadrând partea din față a lăzii parcă într-o ramă, tot dispun de ornament, format din cercuri și linii drepte și în zigzag, apropiate de compoziția încadrată. Și capacul lăzii, de asemenea fiind ornamentat, cu două cercuri amplasate simetric, cu încă câteva elemente formate din linii frânte care aduc compoziția spre centrul ei, în care este reprezentat un romb. Compoziția este completată de două frize laterale formate din linii în zigzag.

Colecția Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei cuprinde 18 lăzi, de factură tâmplărească, care datează din secolele XIX–XX. „Întrucât fișierul muzeului nu ne oferă informațiile complete, nu putem stabili perioada exactă de confecționare a lăzilor, în afară de două exemplare, care conțin pe panoul frontal anii de fabricare – 1802 și 1889. În funcție de sistemul constructiv, deosebim câteva elemente distinctive ale exemplarelor din patrimoniu: tehnica de asamblare a pereților, forma capacului și a picioarelor, dimensiunile, baza de sprijin. Decorul se caracterizează prin ornamente pictate, uneori pictura este asociată cu aplicații metalice, altele lăzile sunt învelite în foi de metal cu ornamente bătute. Spre deosebire de lada de tip vechi, lăzile de tâmplărie de factură orășenească au pereții îmbinați unul în altul prin tehnica în coadă de rândunică”¹².

Multe piese de mobilier din patrimoniul MNEIN sunt descrise în amănunt de aceleași autoare, începând cu proveniența piesei, cu aproximație sau perioada exactă de execuție a ei, metoda de construcție și decorare. De ex.: „Lada cu inscripția anului de confecționare 1889 a fost descoperită în satul Feștelita, r-nul Ștefan Vodă și transmisă muzeului în anul 1989. Baza de sprijin o constituie tâlpile laterale. Fundul este puțin ridicat de la sol. Compoziția ornamentală, concentrată pe fondul negru, include un buchet de lalele, amplasat în trei casete delimitate de dreptunghiuri cu vârful tronconic, în care este pictat lujerul de lalea. Pentru dinamism motivele florale principale au ramificații în afara registrelor”¹³.

¹² Ciocanu M. Op. cit., p. 311-312.

¹³ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin științific al Muzeului Național de



Fig. 3. Lada de zestre, s. Trușeni, mun. Chișinău

Despre lăzile confecționate în anii '50 ai sec. XX aflăm că sunt pictate pe fundal roșu întunecat. O astfel de ladă este și: „Lada adusă la muzeu în anul 1990 se deosebește prin decorul pictat, organizat în frize orizontale dispuse pe față, părțile laterale și capac, ornamentul fiind alcătuit din motivul floral și linii văluroase. Mai dezvoltat este motivul floral pe capacul puțin bombat. Lada nu are picioare, partea de jos a corpului fiind întărită de jur împrejur cu 4 leături”¹⁴.

Fapt ce poate fi confirmat de cercetările noastre făcute în teren, diferența este doar că leăturile ce întăresc partea de jos, pe la colțurile lăzii, sunt proeminente, formând picioarele lăzii. Un astfel de exemplar este lada de zestre, care corespunde descrierii de mai sus, regăsită în satul Trușeni, mun. Chișinău, proprietar – Eleonora Madan (Fig. 3) și în altă gospodărie din același sat, același model, la Maria Popa. Astfel de lăzi, cu mici abateri în decor, au fost găsite și în s. Măgdăcești, r-nul Criuleni și în s. Pojăreni, r-nul Ialoveni. Această tehnică de decorare, o putem găsi la mai multe exemplare de sofce. Sa observat că astfel de lăzi sunt găsite, cel mai des, în regiunea de centru a Republicii Moldova. Un alt tip de lăzi, sunt cele învelite integral în folie metalică, în plus au șine metalice, dispuse vertical și orizontal pentru rezistență. Astfel de lăzi sunt descrise la Maria Ciocanu, ca fiind de influență orientală. O asemenea ladă a fost găsită și la Muzeul de Istorie și Etnografie din or. Criuleni, pe care era inscripția „sunduc/ ladă găurăsită cu fier” (Fig. 4).

Încă un alt tip de lada de zestre, o prezintă lăzile făcute din lemn și întărite cu vergi de metal. Aceste vergi și elementele de feronerie bătută, chiar dacă au un scop funcțional, sunt dispuse ritmic și proporțional, formând aspectul de-corativ atât a capacului cât și a corpului lăzilor. Sunt lăzi unde tehnica decorului este mixtă, motivele pictate se asociază cu aplicații decorative din metal. Ca exemplu servește lada de zestre din cadrul complexului istorico-arhitectural Manuc Bey (Fig. 5). Această ladă datează din sec. XX, fiind o ladă mare cu capac și încuietoare, realizat din lemn, înfrumusețat cu ornamente liniare și geometrice cafenii sau din metal¹⁵. Autorii acestor lucrări nu sunt cunoscuți, cert este faptul că au existat meșteri locali, știuți în mediul rural, iar meșterii tâmplari și-au comercializat produsele de mobilă în satele din împrejurimile târgurilor. Mai târziu, în perioada sovietică, tâmplarii angajați în cadrul *artelurilor* și al Caselor de deservire socială, produceau la comanda populației rurale lăzi de zestre, paturi-lavițe, numite *sofce*, mese-dulapuri ș. a.¹⁶

La Roswith Capesius găsim lăzi din diferite regiuni a României, ce se transformă uneori în bănci de o lungime până la 2 m. Aceste lăzi sunt denumite în termeni populari „lădoaie”, având capacul plan, iar înălțimea de cca 50 cm, în care se păstrează diferi-

La Roswith Capesius găsim lăzi din diferite regiuni a României, ce se transformă uneori în bănci de o lungime până la 2 m. Aceste lăzi sunt denumite în termeni populari „lădoaie”, având capacul plan, iar înălțimea de cca 50 cm, în care se păstrează diferi-

Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 312.

¹⁴ Ibidem, p. 313.

¹⁵ <https://www.manucbey.md/lada-de-zestre.html> (vizitat 13.03.2020)

¹⁶ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 310.

te pânzeturi, convenabile pentru așezat și erau folosite și ca pat de dormit¹⁷. Acest tip de ladă, nu poate fi confirmat de cercetările noastre de teren. Dar, asemenea lada înfundată o reprezintă sofca, cea care se regăsește în Basarabia, dar nu este regăsită în descrierile autorilor, ce au descris mobilierul de pe teritoriul României.

Sofca a apărut în mijlocul sec. XIX, fiind piesă care a devenit foarte uzuală la ceremoniile de nuntă, înlocuind treptat lada de zestre. Bâzgu Eugen, cercetător științific la MNEIN, la fel afirma că sofcele sunt niște lavițe evolute, realizate cu mijloace tâmplărești care au intrat în mediul țărănesc tradițional spre finele sec. al XIX-lea prin intermediul târgurilor și al păturilor înstărite¹⁸. Aceste mobile, numite local și canapcă, atamancă sau ladă cu spătar, au preluat rolul social al lăzilor de zestre de altădată. Fata care nu avea sofcă, de nevoie, se mărita cu sunducul mamei¹⁹.

Originea sofcelor răspândite în spațiul dintre Prut și Nistru a fost stabilită de Anton Golopenția: „Scrinuri simple, chiar și la dvoreni, acum 4 generații au devenit cam de 40-50 de ani sofce – un fel de sofale cu linii care au rigiditatea clasică a stilului Empire prin aplicarea a două rezemătoare laterale și prin mărirea continuă a dimensiunilor... Sofca – mărturie a unei culturi străine, apropiate de țările occidentului, adusă de familiile de ucraineni și polonezi așezați în Cornova”²⁰.

Sofca are o dublă funcționalitate. În interiorul ei se află inclusă o ladă în care se păstrau o diversitate de lucruri. O astfel de piesă îndeplinea funcția de odihnă și în același timp, de depozitare a lucrurilor. Aceste erau executate de strungari sau tâmplari profesioniști și mai rar de gospodar în condiții de casă. Sofca reprezintă un pat de lemn și au grinda de sus și picioarele lucrute la strung. De cele mai multe ori, sofcele au brațe la ambele capete. Barele brațelor și picioarele au formă fasonată, împodobite cu combinații ale diferitor sfere, brăuri, inele, rânduite ontotdeauna proporțional și ritmic. Mai rar sunt întâlnite sofcele care au și spătar, după construcție amintind canapeaua. Compozițiile ornamentale sunt aplicate pe planul frontal. Aici se poate observa proporționarea decorului aplicat de obicei în trei registre, ceea ce s-a observat și la lăzile de zestre, doar că raportat la lungimea sofcei, elementele sunt de dimensiuni mai mari. Motivele decorative în toate cele trei registre reprezintă același element sau poate prezenta o simetrie cu un centru evident, adică registrul central poate să difere ca dimensiune, fiind mai mic sau mai mare decât celelalte două registre din părți, sau însăși elementul central să difere ca formă sau decor, față de celelalte registre. Un exemplar reprezentativ, este o sofcă din s. Țipova, r-nul Rezina, proprietar – Nagornaia Elizaveta, unde elementul central reprezintă motivul păsării mesager, a porumbelului, împrejmuț de o parte



Fig. 4. Sunduc / Lada găurăsită cu fier, Muzeul de Istorie și Etnografie din Criuleni

¹⁷ Capesius R. Mobilierul țăranesc românesc. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1974, p. 86-87.

¹⁸ Bâzgu E. Terminologia construcțiilor populare la românii de la est de Prut. În: Buletin științific al MNEIN. Serie nouă, vol. I (14). Chișinău, 2004, p. 65.

¹⁹ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. Buletin științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 317.

²⁰ Golopenția A. Aspecte ale orășenizării satului Cornova. În: Arhiva pentru știință și reformă socială. București. Anul X, nr 1-4. 1932, p. 558-559.



Fig. 5. Lada de zestre din cadrul complexului istorico-arhitectural Manuc Bey



Fig. 6. Sofcă, s. Țipova, r-nul Rezina

și de alta de pește, simbol al creștinismului (Fig. 6). Simbolul peștelui poate fi găsit pe mai multe piese de mobilier, de obicei urmărindu-se o simetrie bilaterală în aranjament.

Sofcele, fiind scumpe, se transmiteau din generație în generație și erau donate ca zestre fetelor. S-a depistat că sofcele sunt regăsite în centrul șinordul țării. În partea sudică, practic, sofcele nu se regăsesc. Majoritatea persoanelor din sudul țării, nici măcar nu au auzit de sofcă²¹.

Din materialele acumulate din investigațiile noastre de teren cât și cele realizate de Maria Ciocanu aflăm că sofcele erau procurate de rând cu alte piese de mobilier de la meșterii din Ungheni, Călărași, Nisporeni, Pârlița, Hâncești, Costești (Râșcani), Rezi-na, Botoșani (România), Telenești, Cârpești (Florești), Râbnița, Rașcov etc.²² În Mara-mureș, Transilvania și Banat astfel de laviță, cu spătar și ladă dedesubt pentru haine, este denumită talpă, bancă cu spătar, bancă înfundată, lădoi, canapee, canapei, laviță cu spătar, laviță cu ladă²³.

Din descrierea Mariei Ciocanu, despre sofcele regăsite la MNEIN: „Sofcele au brațe la ambele capete. Barele brațelor și picioarele au forma fasonată, rotunjite la strujniță. Compozițiile ornamentale din elemente de lemn, aplicate pe planul frontal, oferă piesei un decor modest. Mobila este acoperită cu vopsea în tonalități de cafeniu, dar pot fi întâlnite unele case sofce colorate în alb sau albastru. Trebuie menționat că în satele noastre poți găsi modele de sofcă, care, în afară de brațe, au și spetează”²⁴. La sofcele cu spetează li se mai spune și canapcă. „Interesant de semnalat picturile de pe unele exemplare. Din completările anului 2010 se remarcă sofca cu spetează și brațe de la Donduşeni. Speteaza este decorată în partea de sus, în centru are rame pentru oglinzi și un soare pictat. Cea mai veche sofcă din patrimoniul muzeal a fost confecționată în a doua jumătate a sec. al XIX-lea de meșterii din județul Hotin și a aparținut unei familii de ucraineni, strămutată din acest județ în satul Stolniceni, Edineț. Se deosebește prin culoarea lemnului lăcuit, brațele și picioarele fasonate, sculptate cilindric la strung. Atrage atenția partea din față prin decorul organizat în trei registre cu compoziții de triunghiuri

²¹ Madan E. Proportia ca element de bază în realizarea mobilierului țărănesc. În: *Prezentare științifică la Conferința Tehnico-Științifică a colaboratorilor, doctoranzilor și studenților*. Chișinău: Editura UTM, 2013, p. 125.

²² Madan E. Mobilierul locuinței țărănești. În: *Conferința Internațională Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional*. Academia de Științe a Moldovei, 2–4 august 2007. Chișinău, 2007, p. 78.

²³ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: *Buletin Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei*. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 317.

²⁴ Stoica G., Petrescu P. *Dicționar de Artă Populară*. București, 1997, p. 301.

vopsite în maro și dispuse în casete albe”²⁵.

Analiza lucrărilor de specialitate în raport cu cercetările efectuate în teren au contribuit la o clasificare a ornamentației în mobilierul tradițional sub mai multe aspecte, atât ca materiale și tehnică de execuție (incizie, creștătură, forjare, pictură, sculptură și traforaj), cât și ca sistem ornamental unde au fost delimitate trei tipuri de motive ornamentale (geometrice, fiziomorfe și biomorfe). Putem de asemenea să găsim mai multe asemănări la diferite popoare, ne referim aici mai mult la ornamente dar și la elementele artistice plastice, cum ar fi: simetria/asimetria, dinamica/ statica, elemente de ritm, contrast/accent sau proporție. Ceea ce le diferențiază este hotărârea ansamblului compozițional cât și variații a ornamentelor²⁶.

Analiza lăzilor de zestre și sofcelor de pe teritoriul Republicii Moldova este necesară și în continuare, pentru a valorifica potențialul artistic, care îndeosebi era observat în realizarea acestor două piese de mobilier.

BIBLIOGRAFIE

Dicționar dialectal: cuvinte, forme, expresii (Text în grafie chirilică). Alcăt.: Udler R. I. Vol. I–V. Chișinău: Editura Știința, 1985, 1986.

Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 308-325.

Manolescu N. Igiena țăranului, încălțămintea, alimentația. București: Editura Lito-Tipografia Carol Göbl, 1895.

Capesius R. Mobilierul țăranesc românesc. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1974.

Bâtcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București: Editura Fundația Culturală Libra, 1998.

Madan E. Mobilierul locuinței țărești. În: Materialele Conferinței Internaționale „Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional”, 2–4 august 2007. Chișinău: Editura Academiei de Științe a Moldovei, 2007, p. 72-82.

Capesius R. Lada de zestre. În: Atlasul etnografic al României. Vol. 4. București: Editura Academiei și Monitorul Oficial, 1978.

Bănățeanu T. Arta populară bucovineană. București: Editura Suceava, 1975.

<https://www.manucbey.md/lada-de-zestre.html> (vizitat 13.03.2020).

Bâzgu E. Terminologia construcțiilor populare la românii de la est de Prut. În: Buletin științific al MNEIN. Serie nouă, vol. I (14). Chișinău, 2004.

Golopenția A. Aspecte ale orășenizării satului Cornova. În: Arhiva pentru știință și sîreformă socială. București. Anul X, nr. 1–4, 1932, p. 558-559.

Madan E. Proporția ca element de bază în realizarea mobilierului țăreesc. În: Prezentare științifică la Conferința Tehnico-științifică a colaboratorilor, doctoranzilor și studenților. Chișinău: Editura UTM, 2013, p.124-126.

Stoica G., Petrescu P. Dicționar de Artă Populară. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1997.

Madan E. Valoarea practică a studiului asupra mobilierului țăreesc. În: Conferința științifică interuniversitară. Catedra Științe socioumane. Chișinău: Editura UTM, p. 165-170.

²⁵ Ciocanu M. Mobilierul tradițional din patrimoniul MNEIN. În: Buletin științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 11(24). Chișinău, 2009, p. 311.

²⁶ Ibidem, p. 311.

FORME DE COMUNICARE CULTURALĂ PRIN ARTA POPULARĂ

Ludmila MOISEI

Summary: With the explosion of the process of globalization, with the emergence of new cultural paradigms and kitch, communication in popular art, under the influence of cultural dynamism, is marked by new forms and mutations. Being understood as a form of social consciousness, having its roots in the deepest horizons of material and spiritual life, in the worldly conception of man in the traditional environment, the problem of cultural communication in popular art has always been in the attention of the scientific community. The issue of cultural communication is also addressed in this study. We insist on the idea that in the traditional system, the relationship between individuals was balanced by the harmony between the social and environment. Traditional man thought of symbols and his entire universe was subject to cultural genetic codes. The communication link in this environment was the village and its people. Today, however, the value of the village has other connotations, we no longer communicate through codes, traditional values have been affected by the process of cultural dynamism. The dynamics of social life determined a whole series of mutations at the level of the act of communication. Today they communicate differently because they think differently.

Keywords: mutations, cultural communication, symbol, folk art, village.

Odată cu explozia procesului de globalizare, cu apariția noilor paradigme culturale și a kitchului, comunicarea în arta populară, aflată sub influența dinamismului cultural, este marcată de noi forme și mutații.

Fiind înțeleasă ca formă a conștiinței sociale, avându-și rădăcinile în cele mai adânci orizonturi ale vieții materiale și spirituale, în concepția despre lume a omului din mediul tradițional, problema comunicării culturale prin arta populară mereu s-a aflat în atenția comunității științifice. Abordată încă de marii filozofi ai culturii române, Lucian Blaga, Mircea Eliade, apoi de alți cercetători preocupați de acest domeniu, etnografi din România și Republica Moldova: Nicolae Dunăre, Tancred Bănățeanu, Alexandru Dima, Ion Cherciu, Georgeta Stoica, Varvara Buzilă, Delia Suiogan, Zinovia Șofranksy ș.a, problema comunicării culturale a fost întotdeauna studiată prin prisma simbolului, iar cercetările asupra acestui mecanism au scos în evidență importanța simbolismului pentru gândirea arhaică și, totodată, rolul lui fundamental în viața oricărei societăți tradiționale. În contextul culturii tradiționale, simbolul vorbește mai bine decât cuvântul tipărit sau exprimat oral și poate comunica într-un interval scurt o întreagă gamă de înțelesuri, pentru că se adresează direct spiritului uman.

Potrivit marelui filozof al culturii române, Mircea Eliade, simbolul „*este într-un fel structura absolută, absolută condiție a oricărei gândiri a lui homo sapiens. Simbolul, imaginea, țin de substanța vieții spirituale, relevează anumite aspecte ale realității, răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei*”¹. Ori, aceasta ne face să credem că, tocmai acea împletire armonioasă și enigmatică a funcționalului cu esteticul, a formei cu decorul, despre care menționează G. Stoica și Maria Bocșe în Dicționarul de artă populară românească², au suscitat mentalitatea umană în vederea percepției și explicării acestor două întreguri (funcționalul

¹ Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994, p. 13.

² Stoica G., Bocșe M. Dicționar de artă populară românească. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 34.

și esteticul), destinate să împlinească trebuințele materiale și spirituale ale indivizilor și colectivităților în materie de arhitectură, organizarea interiorului, mobilier, țesături, ceramică, unelte, costum, prelucrarea materialelor, pictura etc.

Prezența vie, în actualitatea societății contemporane, a artei, cu multiplele ei funcții (descoperire, expresie, mărturie, comunicare, interpretare, mijloc de integrare ș. a) ne determină la o prezentare a evoluției limbajului creațiilor artistice ale artei populare, menită să permită înțelegerea sensului integrării lor în contemporaneitate și o mai bună cunoaștere a omului primordial prin intermediul artei și comunicării.

Arta populară, în care se regăsește *întregul* ansamblu de sisteme simbolice, aidoma vorbirii, poate fi considerată „*instrumentul prin care omul își exprimă gândurile, sentimentele, emoțiile*”³. Manifestându-se plinar în toate procesele și fenomenele vieții, ar fi imposibil să trăim într-o lume plină de idei și sensuri fără a cunoaște limbajul, codurile și sistemele de comunicare ale artei populare, cu ajutorul cărora putem dialoga cu trecutul sau cu creatorii generațiilor. Codurile, utilizate de membrii unei colectivități, accentuează dimensiunea socială a comunicării pentru că la nivelul lor se găsesc informațiile stocate de indivizii timpurilor, iar cu ajutorul lor, aceștia transmit mesajele și integrează totalitatea acțiunilor la un context, conferindu-le în cele din urmă semnificația⁴. Contextul și codul, potrivit etnologului Delia Suiogan, dețin un rol important la nivelul comunicării, ele păstrând în același timp și legătura dintre comunicare și cunoaștere⁵.

Funcția simbolică a artei populare, deține un rol fundamental în interpretare producțiilor culturale, idee susținută de profesorul francez Jean Caune, care remarcă rolul fundamental al funcției simbolice în interpretarea culturii: „...În domeniile artei, care, de fapt, codifică viața, simbolul este liantul corespondențelor simbolice între oameni, între planuri de referință, mai ales temporale, pentru că în sens antropologic, percepția timpului și a culturii sunt inseparabile”⁶.

Așadar, confirmăm la o mare distanță de timp, că înaintașii noștri își asigurau comunicarea culturală prin simbol. Simbolurile și obiectele care-l reprezintă colportă în ele spiritul riturilor, ceremoniilor, tradițiilor în cadrul cărora erau percepute. Ele erau interpretate din perspectiva formelor culturale de maximă concentrare simbolică, axată pe sistemul de valori și racordată perfect modelului lumii proprii acestei societăți. Viața individuală sau colectivă era ascunsă de însăși omul comunității tradiționale și se regăsea în obiectele cu funcții multiple (uz casnic, ceremonial, decor) în ornamente, cântece sau alte forme de codificare.

Simbolul, ca formă de comunicare, conține o multitudine de idei și semnificații supuse dinamismului cultural și schimbărilor de epocă. Indiferent de spațiul cultural sau epoca istorică, liantul comunicării cultural-simbolice era satul, acea „*matricea în care sunt încorporate toate activitățile umane*”⁷ și acel mecanism, care asigura, echilibra și restabilește relația dintre sistemul social și mediu.

Astăzi, satul nu mai este acel sistem. Conform etnologului roman Delia Suiogan, el a rămas un rezervor date rare, forme și valori etnice, afectat de mutațiile timpului care au produs noi percepții asupra formelor de comunicare culturală, iar în consecință, a „slăbit” credința individului în practicarea obiceiurilor, respectul pentru strămoși, pentru

³ Caune J. Cultură și comunicare. București: Editura Cartea Românească, 2000, p. 25.

⁴ Slama-Cazacu T. Limbaj și context. București: Editura Științifică, 1959.

⁵ Suiogan D. Kitsch-ul în spațiul comunicării culturale. <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/B776> (vizitat 10.05.2020).

⁶ Caune J., op. cit, pag., p. 74.

⁷ Roventă-Frumușani D. Semiotică, societate, cultură. Iași: Institutul European, 1999, p. 37.

cele de ordin spiritual, precum și producerea efectului de izolare a familiei nucleare față de restul comunității, o individualizare față de valorile sacralului⁸.

Au apărut mutații și noi forme de comunicare, în care simbolul nu-și mai găsește locul. Ne referim în acest sens la simbolurile vii și simbolurile dispărute. Potrivit lui Jea Chevalier și Alain Gheerbrandt, cele dispărute „*nu mai au nici un ecou în conștiința individuală, nici în cea colectivă. Ele aparțin istoriei sau filozofiei*”⁹. Și din moment ce comunicarea dintre generații dispare, începe să se piardă și tradiția ca valoare, lăsându-se treptat loc tradiției ca proces, inovației și noilor forme de comunicare culturală, marcate însă de inconștient.

Așadar, reiterăm că, primul tip de comunicare, așa cum am menționat anterior, pune accentul pe conceptul de mesaj, construit cu ajutorul unei adevărate rețele de semne și coduri. Prin intermediul obiectelor, al gesturilor, al ritmului, al cromaticii etc., omul culturilor de tip tradițional nu încerca decât să mențină acea permanentă legătură cu macrocosmosul. Astăzi, în majoritatea cazurilor, cu toate că limbajul simbolic are doar funcție estetică, totuși vechile coduri de comunicare, devenite arhetipuri sunt valorificate inconștient pentru că ele au funcția de a genera sentimente și emoții (doar pentru cei care dețin codul genetic și posedă capacitatea de decodificare).

Trăim de fapt, ceea ce a anticipat marele filosof Mircea Eliade cu secole în urmă, că simbolul ține de substanța vieții, „*îl putem mutila, degrada, însă niciodată extirpa*”¹⁰ pentru că el va rămâne actual, indiferent de circumstanțe. În pofida faptului că unele simboluri dispărute nu au nici un ecou în conștiința individuală sau colectivă, totuși această dispariție nu-l îndepărtează de limbajul figurative, dar îl conservează în depozitarul memoriei spirituale colective.

Remarcăm că în societățile de tip tradițional, *faptele de cultură* au o dublă acțiune asupra individului: 1. exterioară – ceea ce presupune reguli, legi nescrise păstrate cu sfînșenie și 2. interioară, lăsându-i individului libertatea de a inova, de a crea¹¹.

Trebuie să menționăm faptul că libertatea nu este folosită în scopul modificărilor sau a anulărilor, ci în cel al adaptărilor în încercarea repetată de regăsire a stării de echilibru, după cum menționează și etnologul român Vasile Avram: „*Într-o societate orientată spre sacru, conștiința se unește cu inconștientul (depozitarul arhetipurilor informale) (...) omul societății religioase performă fără încetare un limbaj mitologic, un set de imagini primordiale care stau la baza tuturor actelor de gândire și atitudine, o psyche originară (Jung) cu funcție socială, cosmică și abisală totodată*”¹².

Ne aflăm așadar în fața unui sistem funcțional, care nu neagă ideea de specificitate, ci îngăduie libertatea în creație prin structura simbolică ce susține sistemul. Libertatea creației și a comunicării culturale poate fi urmărită în baza evoluției obiectelor de artă populară și percepției acestui obiect de către utilizator versus creator. În acest context, remarcăm că arta populară, dintotdeauna s-a caracterizat printr-o intenție simbolică, artistul tinzând spre „încifrarea”, codificarea motivelor naturale. Voi exemplifica doar câteva motive decorative cu valoare simbolică în arta populară: *linia ondulată* reprezintă, mișcarea apei, puteri docile sau urcarea și coborârea soarelui; alternanța *triunghiurilor negre, cu cele albe*, face trimitere la succesiunea zilei cu noaptea; *cercul cu punct*

⁸ Suioan D., op. cit.

⁹ Chevalier J., Gheerbrandt. Dicționar de simboluri. Iași: Polirom, 2009, p. 23.

¹⁰ Eliade M., op. cit., p. 11.

¹¹ Suioan D. Artă – formă de comunicare. Memoria ethnologica nr. 26–27, ianuarie – iunie 2008 (An VIII), p. 44. <https://www.memoria-ethnologica.ro/articol/arta-populara-forma-de-comunicare/> (vizitat 14. 03. 2020).

¹² Avram V. Creștinismul cosmic – o paradigmă pierdută? Sibiu: Editura Saeculum, 1996, p. 174.

În *mijloc*, reprezintă soarele sau face trimitere anii care se succed, la evoluția ciclică a vieții continue, *pătratul cu punct* în *mijloc*, desemnează pământul, dar face trimitere la cele patru puncte cardinal, patru anotimpuri, 4 colțuri ale lumii, 4 stihii, *rombul cu punct* în *mijloc*, regăsit preponderant în arhitectura populară, face trimitere la ochiul de veghe, ochiul lui Horus dar și la însemnele fertilității feminine sau câmpului cu cereale (așa cum îl găsim reprezentat pe falanga de ecviteu), *păsările*, se asociază cu ascensiunea și libertatea, *figurile umane* sunt elogiuate prin dans, *florile*, *arborii* reprezintă legătura dintre pământ și cer, dar în același timp, atestă omniprezența lor în cadrul obiceiurilor de familie, de la naștere până la moarte. De-a lungul timpului motivele decorative ca simbol și-au schimbat semnificație. Cert este faptul că, prin funcția lor socializată, întotdeauna au exprimat viziunea individului asupra lumii, precum și un mod de comunicare cu mediul social, cu grupul de apartenență și cu epoca istorică.

Potrivit esteticianului Petru Ursache, „întreaga plastică populară românească este dominată de simboluri ca pătrat, cerc, con, cruce, piramidă, sferă, spirală, triunghi, fapt bine cunoscut”¹³. Trebuie să remarcăm că ele apar și în alte sectoare ale creației (creația literară, mitologică), confirmând aceeași funcție apotropaică și de comunicare, fiindcă își au originea în aceleași arhetipuri.

Preponderent, majoritatea obiectelor artei populare, au funcție de comunicare și transmit mesaje benefice prin energia ce o dețin. Este vorba despre acea *iradiere artistică* acumulată treptat prin participarea emotivă la confecționarea obiectelor artistico-utilitare. Conform esteticianului Moisei Kagan, „iradierea artistică a operelor de artă îmbină acțiunea artistică asupra omului cu funcția utilitară și posedă o anumită dialectică internă specifică. Forța acțiunii lor constă în faptul că oamenii sunt supuși iradierii artistice chiar în timpul procesului activității lor practice, ceea ce face ca această să se însușească, să se organizeze și să activeze, dobândind stimuli emoționali suplimentari”¹⁴.

Exemplu în acest sens sunt podoabele tradiționale, fie cele caracteristice portului popular, fie cele din interiorului locuinței tradiționale, toate însă fiind mijloc prin care membrii unei societăți se recunoșteau, datorită capacității elementului respectiv de a transmite un mesaj, dar și funcției identitare, de apartenență a elementului. Prin urmare, capacitatea de comunicare era susținută de multiplele funcții (socială, ceremonială, de inițiere sau de integrare) ale podoabei. Grație specificului de-a fi mici, a sta în locurile cele mai vizibile și a concentra mai multe semnificații, podoabele sporesc funcțiile straielor în comunicarea socială, adăugându-i purtătorului valori sociale, etice și estetice. Iată de ce societățile, indiferent de nivelul de trai, au mizat întotdeauna pe podoabe, pentru a etala roluri și distincții sociale.

O altă funcție îndeplinită de podoabe este cea estetică, în corelație cu decorul și forma, motivele și culoarea. Exemplu în acest sens ne poate servi traista cu ornamente țesute, în care se țin diverse lucruri personale și care se utilizează atât în scop utilitar, cât și în zilele de sărbătoare sau cu ocazia diferitor ceremonii. Tot aici pot fi menționate țesăturile tradiționale, care ne sunt aidoma letopisețelor ce conțin înțelepciunea vremurilor. Covorul, prin însăși forma lui patrată, dreptunghiulară, face trimitere la simbolismul pământului și la rodicia asigurată de acesta, iar pentru a-i descifra mesajele este de nevoie de mai multe etape ce implică observație, analiză riguroasă, evadare în spațiul cultural arhaic și raportare la evenimentele vieții cotidiene.

Arta populară, devine expresie de comunicare nu doar prin prezența semnelor și simbolurilor, dar și prin cromatica rafinată utilizată de artiștii creatori. Paleta cromatică a

¹³ Ursache P. Etnoestetica. Iași: Institutul European, 1998, p. 126.

¹⁴ Kagan M. Morfologia artei. București: Meridiane, 1979, p. 54.

artei noastre populare, așa cum menționa și marele filozof Lucian Blaga, este elegantă, rafinată, fără stridențe, cu mari virtuți decorative.

Aceasta înseamnă că prin intermediul tonurilor cromatice și acromatice se pot fixa, exprima și comunica informații semantice, estetice, afective, magice și religioase. Conform etnologului Delia Suiogan, culoarea are funcție de limbaj, iar aranjarea gamei cromatice, simbolizează un anumit text sau pune în evidență unele caracteristici, simboluri, ornamente sau motive¹⁵.

Exemple relevante de comunicare cromatică sunt culorile și semnele bluzei naționale, lei. Fiecare femeie își alegea cu grijă culorile și semnele tainice, astfel încât acestea să transmită cel mai bine năzuințele, dorințele toate întipărite în mesaje cu privire la statutul social, vârstă și starea interioară.

Culoarea roșie de exemplu, simbolizează dragostea, pasiunea și focul, de aceea cămășile tradiționale de această culoare erau destinate femeilor tinere, căsătorite de puțin timp. Culoarea era asociată cu motive emblematice precum: coarnele berbecului, creasta cocoșului sau flori roșii. Culoarea albastră asociată cu motive geometrice precum spirala sau cercul era purtată preponderent de femeile care au devenit mame, ca semn al energiei spirituale, profunzimii și stabilității. Culoarea galbenă, asemuită soarelui, căldurii și spicelor aurii, era preferată de către fetele tinere nemăritate, iar semnele decorative erau redată prin imaginea spicului, spiralei sau cercului. lile brodate în verde, simbol al prosperității și vitalității erau destinate copilelor și fetelor de măritat. Nuanțele de mov – culoare a supunerii și ascultării, a toamnei și rodniciei pământului, erau purtate preponderant de femeile vârstnice, alături de nuanțele roșu închis, bordo sau maro. Albul, simbol al inocenței și purității era preferat de către fetele tinere neprihănite, iar femeile care purtau straie de acest fel transmiteau cele mai nobile calități sufletești: bunătate, optimism, blândețe, spirit nobil. lile bordate cu fir negru, aparțineau femeilor care au ajuns la vârsta înțelepciunii și denotă sobrietate, decență și un anumit statut social. În prezent se regăsește și în portul femeilor tinere, ca însemn al eleganței, cinstei și simplității.

Echilibrul de forme și culori din gospodăria și interiorul traditional denotă faptul că orice lucru se remarcă mai întâi prin formă. În postura de simbol și semn, culoarea reînvie altceva decât ceea ce reprezintă: imaginea abstractă a unui obiect, idei sau sentiment. Culoarea prin întrebuințarea ei artistică satisface valențele spirituale de frumos ale individului și colectivității¹⁶. În operele de artă, culorile sunt semne (cromeme) care au funcții semantice, estetice și afective în procesul comunicării.

Combinăția de multe ori neașteptată dintre culori este realizată cu îndemănare, pricepere și sensibilitate deosebite, transformând contrastele în armonii. Efectele în arta populară sunt realizate cu mijloace tehnice minime, coloristica obținându-se la un nivel superior de expresivitate artistică.

În mediile populare, sistemul de relații estetice este verificat atât prin raportare la frumosul artistic, cât și la frumosul natural. Frumosul se impune prin sine pentru sine, prezentând afinități cu binele.

Trebuie să menționăm că un principiu fundamental al artei populare este acela al îmbinării frumosului cu utilul, potrivit căruia nu este de ajuns ca un obiect oarecare să fie împodobit, să aibă valoare artistică, ci el trebuie să fie făcut în așa fel, încât să răspundă necesității pentru care a fost creat, să răspundă mai întâi funcției utilitare,

¹⁵ Suiogan D. Arta- formă de comunicare. Memoria ethnologica nr. 26–27, ianuarie – iunie 2008 (An VIII), p. 44. <https://www.memoria-ethnologica.ro/articol/arta-populara-forma-de-comunicare/> (vizitat 14.03.2020).

¹⁶ Idem.

apoi celei estetice.

În gama cromatică esențialul nu este dat de prezența unei anumite culori în diferitele sale tonalități, ci de alăturarea lor și, implicit, de dozare lor. Majoritatea cercetătorilor în domeniul artei populare au ajuns la concluzia potrivit căreia, ceea ce caracterizează fundamental cromatica românească în particular și arta populară românească în general este un anumit simț al măsurii, al moderației, contribuind la crearea unui echilibru de forme și culori: „Îmbinarea frumosului cu utilul, caracterul sintetic și legătura organică între forma, materialul și destinația obiectelor constituie cele trei însușiri esențiale comune artei populare și artei decorative și aplicate”¹⁷. Este evident, credem, faptul că obiectul de artă populară relevă îmbinarea activităților practice cu atitudinea estetică.

Un alt aspect al artei populare îl constituie caracterul sincretic al operelor ce aparțin diferitelor genuri de artă populară. Astfel, luând ca gen interioarele locuinței tradiționale, constatăm că organizarea încăperilor este rezultatul unor practice transmise din generație în generație, care au condus la formarea unor ansambluri organice, în care fiecare obiect are un loc bine precizat, calitățile estetice ale obiectului fiind puse în deplină valoare. Pe lângă importanța artistică, interiorul îndeplinește și o funcție socială, pentru că reprezintă mediul în care oamenii muncesc, petrec, discută.

O altă caracteristică a artei populare o reprezintă strânsa relație dintre destinația, forma, materialul și decorul obiectului, întrucât frumusețea unui obiect uzual nu constă doar în ornamentele care îl împodobesc, ci, în egală măsură, trebuie să i se acorde atenție și formei obiectului. Numai forma sau numai ornamentul nu capătă niciodată o importanță de sine stătătoare, ambele elemente, alături de material – care trebuie să fie adecvat, fiind subordonate destinației obiectului. Este important de precizat faptul că este greșită practica transpunerii unui model sau decor de pe un gen de material pe altul. Nerespectarea condițiilor impuse de relația funcție-formă-material conduce la apariția unor obiecte nereușite, estetizante, pe când este cunoscut faptul că artei populare îi sunt străine formalismul și estetismul.

Scopul artei este considerat de cele mai multe ori a fi frumosul, transmiterea lui într-un mod estetic. Dar arta nu este numai plăcere și bucurie, activitatea artistică nu se realizează numai cu o intenție pur estetică. Orice lucru este, în primul rând, purtătorul propriei sale informații, al formei și al conturului său, dincolo de care i se pot atribui în mod simbolic și alte semnificații. Odată ce au fost exprimate, formele plăsmuite de om dau la iveală, prin caracteristicile lor grafologice, trăsăturile personalității celui care le-a realizat, pentru că ele fuzionează, se armonizează cu starea interioară a creatorului, dar în aceleași timp asigură comunicarea între generații.

În societățile de tip tradițional, omul este parte a Totului a Întregului, a Universului, este un „element al unui mozaic a cărui formă și culoare au rațiunea de a da formă desenului”¹⁸. Și trebuie să recunoaștem că arta populară și cultura, sunt două noțiuni conexe care nu încetează de a se defini în pofida timpului, schimbării paradigmatelor culturale și perspectivelor istorice, ele comunică inconștient prin semne și simboluri, devenite arhetipuri, care au aceeași semnificație pentru emițător și receptor, pentru privitor și creator. Ele sunt văzute „ca un ansamblu de sisteme simbolice, în care un prim rang îl ocupă limbajul și asemenea vorbirii, pot fi considerate instrumentul prin care omul își exprimă gândurile, sentimentele, emoțiile”¹⁹.

Trebuie să fim de acord cu ideea potrivit căreia, prin intermediul comunicării, omul își descoperă și redescoperă locul său în lume, iar cunoașterea corespondențelor, a

¹⁷ Petrescu P., Secoșan E. *Arta populară*. București, 1966, p. 12.

¹⁸ Servier J. *Magia*. Iași: Institutul European, 2001, p. 121.

¹⁹ Ibidem.

semnelor, a semnăturilor reprezintă fără îndoială o educare, un preambul al pregătirii spirituale și o punere în stare de receptivitate a mesajelor venite din Univers. Astăzi avem însă o altă realitate. Dinamismul social a determinat o serie de mutații pe dimensiunea actului comunicării, atât în cadrul mediilor tradiționale, cât și rurale. Astăzi se comunică altfel pentru că se gândește altfel. Simbolul ca formă de comunicare și-a pierdut forța acțiunii. El reprezintă doar un semn decorativ, alicat inconștient (adesea cu ajutorul tehnicilor artei decorative), dar care fuzionează cu starea interioară a creatorului. Imaginile simbolice nu mai sunt înțelese ca atare, datorită procesului de desacralizare și desemantizare survenit în decursul timpului. În spațiul comunicării culturale au loc diverse mutații și odată cu acestea se infiltrează noi forme de comunicare. Trebuie însă să privim dincolo de aceste mutații, să percepem cultura ca un ansamblu de activități umane care denotă integrarea personalității omului în sistemul social, politic, economic, cultural sau religios al lumii.

BIBLIOGRAFIE

- Moles A. Psihologia kitsch-ului. București: Editura Meridiane, 1980.
- Avram V. Creștinismul cosmic – o paradigmă pierdută? Sibiu: Editura Saeculum, 1996.
- Caune J. Cultură și comunicare. București: Editura Cartea Românească, 2000.
- Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994.
- Mate G. Universul kitsch-ului. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1985.
- Hermann I. Kitsch-ul fenomen al pseudoartei. București: Editura Politică, 1973.
- Kagan M. Morfologia artei. București: Meridiane, 1979.
- Moisei L. Tradiția valoare versus tradiția proces: acțiuni culturale de revitalizare a tradiției. În: Revista de Etnologie și Culturologie, 2018. Vol XXIV, p. 48-53.
- Petrescu P., Secoșan E. Arta populară. București, 1966.
- Rovența-Frumușani D. Semiotică, societate, cultură. Iași: Institutul European, 1999.
- Servier J. Magia. Iași: Institutul European, 2001.
- Slama-Cazacu T. Limbaj și context. București: Editura Științifică, 1959.
- Stoica G., Bocșe M. Dicționar de artă populară românească. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- Suiogan D. Kitsch-ul în spațiul comunicării culturale. <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/B776> (vizitat 10.05.2020).
- Suiogan D. Arta – formă de comunicare. <https://www.memoria-ethnologica.ro/articol/arta-populara-forma-de-comunicare/> (vizitat 14.03.2020).
- Ursache P. Ethnoestetica. Institutul European. Iași, 1998.

MODALITĂȚI DE VALORIFICARE TURISTICĂ A POTENȚIALULUI ETNOCULTURAL REPREZENTAT DE TEHNICILE ȘI OBICEIURILE ÎN CONSTRUCȚIA CASEI TRADIȚIONALE DIN REPUBLICA MOLDOVA

Marina MIRON, Viorel MIRON

Summary: Over time, the house, the practices and customs related to it, were part of the main elements of traditional material and immaterial culture. The authors of the article come up with practical solutions for tourism capitalization of one of the segments of intangible heritage – superstitions, techniques and customs related to the construction of the house in the Republic of Moldova. Analyzing the main semantic parts of the traditional house, the practices and customs related to it, various ways of using the house-related heritage in tourism practice are proposed. Using the multidisciplinary approach, the authors propose the following variants of capitalization: the composition of theatrical scenes based on the creation related to the “building sacrifice” and customs related to construction; the inclusion in the thematic routes of some information about the construction and terminology of the traditional house; ways to complete the museum fund with thematic elements, organizing the Builders’ Fair, etc. The perception of the traditional house as part of the intangible cultural heritage is a definitive one for safeguarding the traditions related to this phenomenon.

Keywords: conservarea patrimoniului imaterial, casa tradițională, valorificare turistică, tehnici și obiceiuri în construcție, superstiții.

În comunitatea tradițională construcția casei a fost întotdeauna un proces de importanță majoră, soldat cu implicarea întregii familii și comunității locale. Procesul deplin era bine structurat în etape, fiecare fază fiind însoțită de un șir de practici și obiceiuri îndreptate spre crearea unui mediu pozitiv în interiorul spațiului ce urma să devină locativ. La rândul său casa și simbolul acesteia au fost dintotdeauna o sursă de inspirație în pentru creația populară, fiind asociată cu multe superstiții și reguli, respectate de-a lungul secolelor. Dovadă sunt cântecele, proverbele și zicătorile, obiceiurile și practicile, care alcătuiesc patrimoniul cultural imaterial al populației Republicii Moldova. Ca urmare, de câțiva ani cercetătorii, muzeografil, persoane pur și simplu preocupate de colectarea elementelor din patrimoniului imaterial încearcă să găsească soluții pentru conservarea tezaurului intangibil.

În cadrul acestui articol vom propune soluții practice de valorificare și încadrare în activitatea turistică doar a unei părți a patrimoniului imaterial – superstițiilor, tehnicilor și tradițiilor legate de construcția casei în Republica Moldova.

Motivul sacrificiului uman pentru construcția unor edificii importante este unul dintre cele mai exploatate subiecte în folclorul popoarelor lumii, pe marginea acestui subiect au fost create numeroase legende în versuri și proză. Unele legende sunt dedicate jertfei zidirii la construcție de orașe: Pirgov (Bulgaria), Novgorod (Rusia), altele – la biserici sau mănăstiri (România, Bulgaria, Rusia și Scoția), castele (*Verde și Roșu* în Marea Britanie, *Castelul Mazepa* din Ucraina) etc.¹ Etnograful bulgar P. Dinekov, studiind cântecele din Balcani, a relevat existența unor creații orale dedicate sacrificiului uman în timpul construcției unor clădiri la bulgari, greci, sârbi, albanezi, aromâni, români, unguri. Referitor la originea motivului, acest cercetător consideră că cele mai vechi sunt versi-

¹ Budiș M. Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare. București: Paideia, 1998, p. 46; Ciobanu V. Șt. Jertfa zidirii la ucraineni și ruși. În: Extras din rev. „Viața Basarabiei”, nr. 1–2, Chișinău, 1938, p. 5-15.

unile grecești². Polemica asupra acestui subiect a avut loc și în literatura română. N. Iorga considera că această legendă este de proveniență sârbă. Opinia lui este susținută de P. Sârcu, însă el subliniază că în paralel acest mit apare și la români³.

V. Șt. Ciobanu, cercetător basarabean din prima jumătate a sec. XX, menționează în lucrarea sa că, potrivit altor autori, legenda poate fi de origine greacă sau ar putea fi creată de românii macedoneni, mulți dintre ei fiind implicați în construcții⁴. Există, de asemenea, cei care atribuie geografic originea legendei regiunii Dunării de Sud. Însă, indiferent de aceasta, motivul dat are o circulație și o vitalitate mare, datorită adaptării sale ușoare. Cea mai mare răspândire se atestă în regiunea Carpato-Balcanică, la bulgari fiind cunoscute mai mult de 50 de variații⁵.

În materialele de arhivă, de exemplu, s-au păstrat dovezi că coloniștii bulgari din Basarabia sec. al XIX-lea erau familiarizați cu ritualul zidirii – *vgradeasvane* (вградясване). Ca exemplu, A. Cociubinski a înregistrat un cântec dedicat construcției fortăreței Pîrgova⁶. Actualmente, cercetătoarea rusă N. Golant aduce dovezi despre asemenea creații populare la bulgari în articolele publicate în urma cercetărilor de teren în comunitățile bulgare din Republica Moldova și Ucraina. Autoarea confirmă că în or. Taraclia a fost posibilă fixarea unei balade despre zidirea soției meșterului în unul din pilonii podului construit de acesta⁷. Un cântec similar celui înregistrat de N. Golant am reușit să descoperim și să fixăm în cadrul deplasărilor de teren efectuate în s. Stoianovca, raionul Cantemir (1998). Însă, respondentul care a comunicat textul dat provine din s. Taraclia, raionul Cantemir, format la sfârșitul sec. al XIX-lea de bulgarii proveniți din actualul or. Taraclia⁸. Însă cu timpul, practica zidirii unei ființe vii se transformă în obișnuința de a „măsura umbra”. Confirmarea unor asemenea practici în spațiul basarabean se conține în unele cercetări, efectuate de colegii noștri din Institutul Patrimoniului Cultural. De exemplu, în monografia N. Grădinaru o afirmație ne relatează că „existau și «vânători de umbre», ei se ocupau cu măsurarea umbrei oamenilor, pe care apoi o vindeau zidărilor pentru a fi îngropată la temelia unei construcții, drept «jertfă pentru zidire»”⁹. V. Moșcov, cercetătorul culturii găgăuzilor din Basarabia, constată că la sfârșitul sec. al XIX-lea – începutul sec. XX găgăuzii tot mai credeau că este suficient de măsurat umbra trecătorului cu un șiret sau fir din stuf, de îngropat această „măsură” în fundament și omul în decurs de 3 sau 40 zile va muri, transformându-se în talasăm (protectorul – n. a.) construcției noi. Tot aici autorul constată că aceste credințe la bulgari și găgăuzi sunt practic identice sau cel puțin foarte apropiate și menționează că acestea sunt credințe transmise din moși-strămoși și de care este complicat să se debaraseze¹⁰. În urma cercetărilor de teren și surselor bibliografice relevante s-a dovedit că pe acest teritoriu

² Динеков П. Български фолклор. Ч. I. София: Изд. БАН, 1980, с. 409-410.

³ Ciobanu V. Șt. Jertfa zidirii la ucraineni și ruși. În: Extras din rev. „Viața Basarabiei”, nr. 1–2, Chișinău, 1938, p. 4-5.

⁴ Ibidem.

⁵ Динеков П. Български фолклор. Ч. I. София: Изд. БАН, 1980, с. 409-410.

⁶ Материалы для этнографии болгар. Из архива Новороссийского генерал-губернатора. В: ЗООИД, Одесса, т. 15, 1889, с. 837-838.

⁷ Голант Н. Образ женщины в карпато-балканских вариантах легенды о строительной жертве. В: Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты РАН в 2008 году. СПб.: МАЭ РАН, 2009, с. 135-139.

⁸ Respondent: Caradjova Nadejda, a. n. 1949, profesoara claselor primare, venită în sat. S. Stoianovca, r-l Cantemir. Informația colectată de M. Miron, expediție de teren din 1997.

⁹ Grădinaru N. Cunoștințe și practici de medicină populară din Basarabia. Aspecte istorico-etnografice. Chișinău: Notograf Prim, 2017, p. 40.

¹⁰ Мошков В. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы). В: Этнографическое обозрение. М.: Типо-литография А. В. Васильева и К°, 1902, № 3, кн. 54, с. 25-29.

credința legată de „măsurarea umbrei” în timpul construcțiilor a avut o răspândire largă printre bulgari și găgăuzi încă la mijlocul sec. XX.

Evident că la începutul sec. XXI asemenea obiceiuri au pierdut din importanța sa practică și protectoare, însă pot deveni parte a scenariului unui traseu turistic printr-o localitate rurală, când ghidul poate povesti și demonstra toate procedeele legate de zidirea umbrei pe lângă o casă în construcție. Pot fi utilizate pasaje artistice din lucrările cercetătorilor din acea epocă, când aceste credințe și practici erau un lucru obișnuit și uzual. Prin aceasta vom completa semnificativ informațiile despre viața de altă dată a satului prin demonstrații, citate din creații artistice ale timpului sau impresii ale martoriilor. Însă baladele, precum cunoscuta baladă Meșterul Manole și mai puțin cunoscutele creații ale grupurilor etnice, precum *Nevasta zidită* (*Варадена Невеста*) la bulgari, pot fi adaptate de formațiunile etnofolclorice locale sub formă de cântece sau chiar scene teatralizate.

Este important de menționat că în practica tradițională legată de construcții era adaptată o terminologie aparte, care denumea aproape fiecare element al casei prin părți ale corpului omenesc sau prin numele viețuitoarelor din ogradă și din pădure, ca de exemplu: *geana podului*, *fruntea pridvorului*, *ochiul ferestrei*, *călcâiul de piatră*; *cățele* (încheierea la capăt a pereților), *caii* (capetele din afară ale cosoroabei), *căpriorii* (bârnela încrucișate ale acoperișului), *urșii* (grinzile groase ale temeliei), *căpriorii* ținuți de *capre*, *creștetul* acoperișului, *măgarul* casei (culmea pe care se înșiruie scândurile încrucișate ale acoperișului) etc. Cercetătoarea M. Șlapac susține că „alături de analogii antropomorfe se folosesc și cele zoomorfe: căprior, aripă, coamă, coada de rândunică s. a. Toate aceste analogii și asemănări unesc natura, omul și creația sa”¹¹. În materialele științifice semnate de cercetătoarea T. Nesterov, se confirmă faptul că „în cazul construcției spațiilor de locuit, ridicate pe propriul teren, în timpul măsurărilor se apela la propria unitate de măsură – *talpa piciorului*”¹². Asemenea modalități de măsurare au fost practicate și de bulgarii Republicii Moldova. De exemplu, синтагма „една педя място” reprezintă modul tradițional de măsurare a lungimii, egală cu distanța dintre degetul mare și degetul arătător¹³. Prezintă grupului de excursioniști o casă tradițională dintr-o localitate rurală ghidul poate completa informația standard despre proprietar, anul zidirii, structura internă a unei case vechi cu explicații despre terminologia populară, poate apela la cunoștințele grupului, crea o platformă pentru discuții și interacționare în timpul excursiei.

Alt element tradițional specific construcției casei este „claca” sau „medjie”, „pomoci” – ajutor reciproc, la care, de regulă, se adunau rudele, apropiații, colegii, vecinii; participarea la astfel de activități colective nu putea fi refuzată. Gospodarii casei plăteau pentru acest tip de ajutor cu multă mâncare și băutură oferită după ziua grea de muncă. Cei care au fost ajutați trebuiau, la rândul lor, când era necesar, să vină la clacă (mai numită prin satele cercetate și ceamur) organizată de cei ce i-au ajutat anterior. Invitații se implicau în frământatul ceamurului, făceau chirpici din saman, participau la înălțarea pereților, tencuiau pereții cu ceamur etc.¹⁴

¹¹ Șlapac M. Chipul uman și arhitectură. În: Istorie și cultură. Chișinău, 2018, p. 679.

¹² Nesterov T. Cu privire la mărimea formei arhitecturale a casei de locuit din microzona Orheiul Vechi. În: Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău: Cartdidact, 2007, p. 34.

¹³ Respondent: Turlacov Ivan, a. n. 1914, pensionar, băștinaș. S. Victorovca, r-l Cantemir. Informația colectată de M. Miron, expediție de teren din 1998; respondent: Popov (Pascalov) Ivan, a. n. 1920, pensionar, băștinaș. S. Tvardița, r-l Taraclia. Informația colectată de M/ Miron, expediție de teren din 1997.

¹⁴ История и этнография с. Кирнички в Бессарабии. Отв. ред. Станко В. Одесса: Гермес, 1998, с. 7.

În același context, cercetătoarea bulgară G. Manolova vine cu opinia că rolul femeilor este diferit de cel al bărbaților în ajutorul colectiv oferit la fiecare etapă de construcție. Afirmatia este argumentată prin următoarele: la pregătirea masei de argilă sunt implicați mai mult bărbații, femeile fiind invitate doar pentru a pregăti bucatele pentru masa comună oferită din partea gazdei. La pregătirea *chirpici*-ului nears („lampaci”) sau ridicarea pereților din ceamur (masei omogene compuse din lut și pleavă) se implicau direct și femeile, tencuiala sau unsul pereților cu lut era doar treaba femeilor¹⁵. Pentru demonstrarea acestei practici pot fi rulate secvențe video cu înregistrarea unei asemenea practici, deși la solicitarea grupului turistic (pentru o plată suplimentară) poate fi organizată imitarea unui fragment de activitate cum ar fi: prelucrarea lutului, turnarea lampacilor și cu asigurarea mesei tradiționale după această activitate, etc. Pentru studenții Colegiului de construcție, facultăților de istorie și etnologie a diferitor Universități la înțelegerea amiabilă între administrația instituțiilor și APL sau agenții economici locali (proprietari de companii de construcții, de pensiuni turistice sau structuri de agrement) pot fi organizate ateliere practice de materiale și tehnici de construcție tradiționale.

În timpul excursiilor generale sau, într-o măsură mai mare, în timpul celor tematice, pot fi prezentate excursioniștilor etapele de edificare a unei case tradiționale și acele practici de protecție, care erau specifice pentru fiecare din aceste perioade cu demonstrarea, unde este cazul, a obiectelor ritualice (aceste obiecte păstrate în colecțiile muzeale reflectă în acest sens specificul localității).

În caz dacă muzeul local este organizat sau urmează să fie organizat într-o casă tradițională pot fi ilustrate centrele semantice ale spațiului locuit astfel cum acestea au fost considerate și văzute de omul arhaic, tradițional. Pentru vizualizarea acestor elemente semantice poate fi creat un stand tematic cu prezentarea complexelor ritualice care erau concentrate în jurul zidirii celor mai importante elemente ale locuinței, așa ca: *fun-dația, pragul, ușa, fereastra, vatra, acoperișul* – adică aproape tot ceea ce transformă cadrul spațial într-o casă familială cu centrul și periferia sa socială și ritualică. În acest sens muzeografii, alți angajați ai muzeelor ar trebui să colecteze un set de secvențe artistice, literare care reprezintă aceste elemente ale locuinței.

Spațiul locuinței, curtea și anexele gospodărești au jucat un rol important în rituurile legate de sărbătorile calendaristice. Aici muzeograful sau ghidul muzeului local pot lista aceste sărbători, care se desfășoară nemijlocit în complexul gospodăresc cu prezentarea activităților ritualice pentru încadrarea acestora în textul excursiilor. Pentru portofoliul acestei teme pot fi colectate/selectate și imagini foto, care vin să ilustrele textul excursiei, descrieri cu înregistrări audio/video a acțiunilor magice asociate cu elementele semantice a locuinței (ex. diverse tratamente practicate în medicina populară)¹⁶. Spațiul muzeului etnografic dintr-o casă tradițională poate fi separat distinct în cel masculin și cel feminin, cotidian și sacru, cu amplasarea obiectelor în dependență de menirea acestora.

În ultimii ani în Republica Moldova iau amploare activități turistice precum festivaluri și târguri. În acest sens venim cu sugestie de a organiza în ziua unei sărbători importante din calendarul creștin-ortodox – Sfinții Petru și Pavel *Târgului zidarilor*, în special în acele sate, care își sărbătoresc Hramul localității la această dată (12 iulie). Conform unei legende răspândite în spațiul carpato-balcanic Petru și Pavel au fost frați, care

¹⁵ Манолова Г. Особенности на жилището при българските преселници в Бесарабия. În: <http://borm-md.org/bg/node/267> (дата обращения – 28.12.2017)

¹⁶ Miron V. et. al. Turismul în arealul dunărean al Moldovei. Dezvoltarea capacităților muzeelor locale pentru promovarea mobilității de transport și turismului la Dunăre. Chișinău: Masterprint, 2015, p. 84, 93, 106, 112, 119, 121, 123.

practica meseria de zidar. Acest eveniment ar permite valorificare amplă a tradițiilor legate de construcția și împodobirea casei rustice de altă dată pentru prezentarea și promovarea culturii tradiționale imateriale printre urmași și oaspeții localităților. Aici cu siguranță pot fi invitate/implicate muzeele din localitățile vecine cu prezentarea unor expoziții tematice, cu expunerea obiectelor care reprezintă casa, uneltele de construcții și de împodobire a acesteia; formațiunilor folclorice de pe lângă căminele culturale cu program artistic dedicat legendei zidirii. Autoritățile publice locale pot implica în acest eveniment elevii și corpul didactic din liceul sau gimnaziul local, ONG-uri, iar implicarea agenților economici locali ar permite asigurarea finanțării evenimentului.

Așadar, totalizând cele spuse anterior, trebuie să menționăm că pentru completarea colecțiilor cu exponate din domeniul imaterial al culturii sunt binevenite următoarele elemente, cum ar fi:

1. secvențe video din viața cotidiană;
2. înregistrări video, audio ale obiceiurilor și ceremoniilor desfășurate în casă, în curtea complexului locativ, în locuri din ogradă special dedicate;
3. colecții de cântece din sat, colecții de artă populară orală, inclusiv cele dedicate tematicii casei și construcției;
4. descrieri literare, documentare despre casa de altă dată și obiceiuri, legate de ea;
5. amintiri ale persoanelor în vârstă despre tradițiile de construcții în practica satului, înregistrate în materiale video, audio¹⁷.

Ritualurile complexe sau unele părți ale obiceiurilor și tradițiilor, legate de sărbătorile calendaristice sau de ciclul vieții omului, pot fi transformate în exponate muzeale (imagini foto, audio și video, instrumente pentru construcții sau chiar instalații cu diverse tehnici de construcție practicate de la începutul sec. al XIX-lea până la începutul sec. al XXI). În funcție de categoria de turiști, pot fi oferite reprezentări teatralizate – jocuri de rol – pentru diverse sărbători calendaristice: Sfântul Vasile, Crăciunul, Sfântul Gheorghe, Sfântul Lazăr, Duminica Mare, Sfântul Andrei, Sfânta Varvara etc. Creația populară gen „Meșterul Manole”, „Врѡдена невеста” pot deveni fie parte din repertoriul formațiilor folclorice locale, fie subiect pentru scene ale teatrului de amatori.

Perceperea casei tradiționale a diferitor grupuri etnice din Republica Moldova ca parte a patrimoniului cultural imaterial este una definitivă pentru salvagardarea tradițiilor legate de sărbătorile calendaristice și ciclul vieții umane, locuința cu siguranță deține locul central în procesul de desfășurare a acestora – lucru dovedit prin materialele colectate în teren de diferiți cercetători, inclusiv și autorii acestui studiu. Având în vedere experiența europeană și națională de patrimonializare a casei tradiționale, studiată de autori, am sistematizat modalitățile de valorificare a caselor tradiționale și tradițiilor legate de construcția acestora în scop muzeistic și turistic.

BIBLIOGRAFIE

- Budiș M. Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare. București: Paideia, 1998. 317 p.
- Ciobanu V. Șt. Jertfa zidirii la ucraineni și ruși. În: Extras din rev. „Viața Basarabiei”, nr. 1-2. Chișinău, 1938.
- Grădinaru N. Cunoștințe și practici de medicină populară din Basarabia. Aspecte istorico-etnografice. Chișinău: Notograf Prim, 2017. 232 p.

¹⁷ Miron M. Casa tradițională a bulgarilor din Republica Moldova ca parte a patrimoniului cultural. Teza de doctor cu titlul de manuscris. Chișinău, 2019, p. 156.

Miron M. Casa tradițională a bulgarilor din Republica Moldova ca parte a patrimoniului cultural. Teza de doctor cu titlul de manuscris. Chișinău, 2019. 240 p.

Miron V. et. al. Turismul în arealul dunărean al Moldovei. Dezvoltarea capacităților muzeelor locale pentru promovarea mobilității de transport și turismului la Dunăre. Chișinău: Masterprint, 2015. 136 p.

Nesterov T. Cu privire la mărimea formei arhitecturale a casei de locuit din microzona Orheiul Vechi. În: Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău: Cartdidact, 2007, p. 31-39.

Șlapac M. Chipul uman în arhitectură. În: Istorie și cultură. Chișinău, 2018, p. 678-689.

Голант Н. Образ женщины в карпато-балканских вариантах легенды о строительной жертве. В: Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты РАН в 2008 году. СПб.: МАЭ РАН, 2009, с. 135-139.

Динеков П. Български фолклор. Ч. I. София: Изд. БАН, 1980. 587 с.

История и этнография с. Кирнички в Бессарабии. Отв. ред.: Станко В. Одесса: Гермес, 1998. 287 с.

Манолова Г. Особенности на жилището при българските преселници в Бесарабия. <http://www.borm-md.org/bg/node/267> (vizitat 28.12.2017).

Материалы для этнографии болгар. Из архива Новороссийского генерал-губернатора. В: ЗООИД. Одесса, т. 15, 1889, с. 837-838.

Мошков В. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы). В: Этнографическое обозрение. М.: Типо-литография А. В. Васильева и К°, 1902, № 3, кн. 54, с. 1-63.

IGIENA LOCUINȚEI TRADIȚIONALE CA FACTOR DETERMINANT AL STĂRII DE SĂNĂTATE

Natalia GRĂDINARU

Summary: The article deals with the traditional hygiene practices, used in the house arrangement and sanitation in the Prut-Dniester area. The material is based on the scientific sources and on the data from the field studies, carried out in 2003-2019 on the territory of the Republic of Moldova. It analyzes the system of rational actions aimed at the disease prevention, maintenance of human health and work capacity, as well as ensuring of optimal living conditions. The basic principles of the construction and arrangement of the house were: correct positioning of the house with regard to the sunlight and drink water sources, choice of pure materials and thermal insulation, etc.

Keywords: traditional hygiene practices, human health, construction and arrangement of the house.

Astăzi, practicile culturale asociate vieții de zi cu zi sunt de o importanță deosebită. Înțelegerea esenței acestor procese, reflectarea asupra lor creează premise de a releva o serie de elemente unice, care contribuie la conservarea și transmiterea patrimoniului cultural în timp ce globalizarea a atins și sfera cotidianului. În acest sens, igiena este cea mai importantă practică culturală, capabilă să transmită atât cunoștințele comunității tradiționale despre sănătate, noțiunile și ideile oamenilor despre mediul natural și influența lui asupra corporalității umane, cât și metode de comunicare socială eficientă. Igiena a avut, de asemenea, rol de stratificare socială.

În istoriografie există câteva abordări a conceptului de igienă. Prima din ele relevă practice legate de salubritatea mediului locuit (normele sanitare) și practicilor culturale igienice cu semnificație socială. A doua abordare analizează practicile culturale și igienice în contextul simbolic al „curățeniei”. Înțelege importanța „curățeniei” pentru crearea anumitor structuri sociale. A treia abordare indică faptul că practicile culturale și igienice au un pronunțat scop de stratificare socială și atribuie subiecților sociali un loc mai înalt sau mai mic în ierarhia socială. Și, în cele din urmă, a patra abordare, conform S.V. Kosmirov (С. В. Космиров)¹, unește cele trei precedente și ne permite să ne raportăm la „curățenie” din punctul de vedere al relațiilor cu semenii, precum și să luăm în considerare necesitatea sanitară a igienei și natura simbolică a „curățeniei” în contextul socio-antropologic. Autorul subliniază că practicile culturale igienice sunt inseparabile de diviziunea socio-antropologică a sferelor intime (private) și publice, precum și de diviziunea muncii în funcție de gen.

Astfel, unii autori (Koptseva N.P., Libakova N.M.)² disting câteva funcții ale practicilor igienice, semnificative pentru formarea identității culturale: 1) sanitară; 2) stratificarea socială; 3) identificare; 4) agreement. Toate aceste funcții sunt importante, implementarea lor fiind un mecanism eficient pentru conservarea și transmiterea patrimoniului cultural.

Locuința reprezintă unul din cei mai importanți factori care împreună cu alimentația și îmbrăcămintea determină nivelul de viață al populației. Ea este locul în care omul

¹ Космиров С. В. Чистота как предмет потребления в современном обществе: социокультурные аспекты. Диссертация канд. соц. наук. Саратов, 2004.

² Копцева Н. П., Либакова Н. М. Гигиена как культурно-антропологическая практика сохранения и трансляции культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. В: Современные проблемы науки и образования, 2014, № 2.

Își petrece o mare parte din timpul vieții, locul de odihnă și reconfortare, de creștere și educație a copiilor, locul în care omul „se simte ca la el acasă”.

Locuința are multiple valențe sanitare, sociale, economice, culturale. Ea influențează în mod deosebit sănătatea locatarilor prin caracteristicile sale constructive și funcționale. Este binecunoscută relația între locuința insalubră și apariția sau agravarea unor afecțiuni.

Toate metodele de cercetare igienică sunt îmbinate de conceptul general de diagnostic igienic. Scopul acestui diagnostic este identificarea încălcărilor mecanismelor de adaptare ale unei persoane și evaluarea stării sistemului său de adaptare.

Articolul va urmări scopul de a dezvălui legitățile generale prin care are loc influența condițiilor mediului casnic/ naturale asupra sănătății și morbidității populației, precum soluțiile găsite de omul comunității tradiționale pentru îmbunătățirea sănătății.

Bazele istorice ale igienei s-au format în cele mai vechi timpuri, odată cu sistematizarea și propagarea condițiilor sănătoase și a stilului de viață uman și prevenirea îmbolnăvirii.

Spațiul locuit era comun pentru întreaga familie și avea un impact decisiv asupra menținerii sănătății ei. Călătorii, cărturarii, dar și cercetătorii care au lăcat notițe despre locuința sătenilor din spațiul basarabean au remarcat mai multe caracteristici importante ale amenajării și folosirii locuinței pentru trai în diferite perioade ale anului. Fișele de gospodărie întocmite în campaniile monografice din satele basarabene Cornova și Fundul Moldovei sunt bogate în date despre așezarea casei (igienică sau nu), privind materialul de construcție al locuințelor și al acareturilor, privind numărul ferestrelor (și deci, posibilităților de iluminare și aerisire a casei), privind curățenia efectivă a gospodăriei, privind obiceiul sătenilor de a dormi, înghesuți, într-o singură cameră, lăsând odaia mai mare și mai frumoasă pentru musafiri și pentru găzduirea zestreii fetelor. Numeroasele observații sanitare regăsite în articolele și studiile monografiștilor participanți la campania din a. 1931 de la Cornova – fac posibilă alcătuirea unui tablou încheiat, dacă nu complet, al sănătății satului la începutul anilor 1930. În articole pe lângă informațiile despre alcătuirea familiilor cornovene, identificăm și relatări despre nașteri și decese, despre mortalitatea infantilă, despre bolile locuitorilor și neîncrederea în medicina oficială, despre alimentație și posturi religioase, despre igiena personală, igiena odihnei și igiena locuinței.

Despre alimentarea cu apă (pentru băut sau pentru spălat) avem și mai puține informații (aproape deloc); despre plantele medicinale cultivate în curte – după cum identificăm risipite prin fișe, și observații sanitare care nu sunt legate strict de starea gospodăriei: alimentația și igiena alimentației, obiceiul îmbăierii, dar și îndepărtarea omului bolnav al familiei în zone marginale ale gospodăriei, cu o curățenie precară³.

Secole la rând pentru spălat și gătit se folosea apa din râuri (care era destul de curată la acel timp). Prin sec. al XIX-lea odată cu mărirea satelor crește și numărul fântânilor. Apa de băut se scoate din fântânile proprii, dacă ele există, sau din cele ale vecinilor. Apă de băut se mai aducea și de la izvoare, și era considerată apa cea mai bună și curată⁴. Potrivit datelor de teren, „fântânile erau păstrate în condiții bune, aveau ghizdele din scânduri, erau acoperite cu un capac din leațuri de lemn.

Nu era permisă clătirea și spălarea hainelor pe o rază de aproximativ 20 m de la fântână, adăparea animalelor din căldarea cu care se scoate apă și spălarea diferitelor tipuri de obiecte. Spațiul din jurul fântânilor era păstrat curat și îngădit de cele mai mul-

³ Țone F. Exercițiu de recuperare. Portretul sanitar al comunei Fundul Moldovei în vara anului 1928. În: Transilvania, 2012, nr. 11-12, p. 72-73.

⁴ Inf. Martinici Mihail Fiodor, 1947.

te ori. În jurul fântânilor, se semănau flori, sau se sădea câte un pom fructifer. Înăuntru fântânilor erau foarte multe plante, crescute prin crăpăturile scândurilor. Apa se scotea cu ajutorul unei cumpene”⁵.

„În ceea ce privește casa”, notau V. Kletchin și D. Prijbean în fișele monografice – „aceasta este construită din bârne groase lipite cu lut. Temelia este din piatră, și aceasta legată tot cu lut. Acoperișul este din draniță... Peste temelia din piatră s-au ridicat bârne groase așezate unele lângă altele; apoi după ce scheletul a fost ridicat, casa a fost pământită, adică dată cu pământ până ce golurile dintre lemn s-au umplut, ținând loc de tencuială. Pe de-asupra apoi a fost sporită cu var”⁶.

O certitudine constituie faptul că locuitorii și-au așezat casa cu fața către sud sau sud-est – din rațiuni igienice, notează cei mai mulți dintre monografiști. Monografista Eugenia Gorescu susținea că „oamenii au ținut seama de punctele cardinale, orientând casele cu fața spre S-E, ca să aibă soare toată ziua” (...). Alți cercetători nu acordă nici un credit în acest sens gospodarilor, susținând că: „...Întâmplător așezarea corespunde și unui motiv de igienă, la care desigur proprietarul nu s-a gândit...”⁷.

Componența locuinței – numărul odăilor și caracteristicile fiecăreia, inventarul de obiecte din încăpere și precizările privind unde, cine și cum doarme – ne oferă prilejul unor foarte interesante observații din punct de vedere igienic. Sătenii dorm (cel puțin iarna) înghesuți într-o singură cameră, deși cele mai multe dintre locuințe aveau la acel timp două camere și o tindă. În plus, încăperea în care se doarme e ținută în curățenie relativă, beneficiind tot de o relativă preocupare pentru înfrumusețarea ei; aceasta, în opoziție cu camera mare, numită și camera de oaspeți (casa mare), în care nu se doarme (aproape) niciodată și unde se țin de regulă obiectele cele mai prețioase ale gospodăriei, hainele bune și zestrea fetelor din familie.

Deosebit de curate și îngrijite, potrivit scrierilor lui Mihail Sadoveanu, erau caselor maziilor. Mirosul plăcut de plante din interiorul casei, bunăvoințacu care ești primit, așezarea casei la umbra copacilor nu lăsă pe nimeni indiferent, remarca Sadoveanu⁸.

Gospodăriile aveau în componența lor o anexă cu rol de locuință provizorie (colibă, căscioară, cuhnie) – sub forma unei case de dimensiuni reduse, unde se gătea vara, pentru a „îndepărta căldura din casă”.

Dovadă a respectării măsurilor igienice servesc datele cercetărilor de teren, care relevă că la începutul secolului XX, aproape în fiecare gospodărie existau closete (umbătoarea, borta). Chiar dacă adesea prost întreținute, după părerea etnografilor (aici trebuie de ținut cont că ei veneau din mediile urbane), ele existau cu certitudine și erau așezate, în cele mai multe dintre cazuri, la spatele casei, la o distanță semnificativă de locuință. Era amplasat, de regulă, în apropierea curții pentru câine, sau paralel cu aceasta. Era format, în cele mai dese cazuri din scânduri, uneori din crengi (bețe, stuf, nuiile) împletite, fiind rezemat de gardul gospodăriei, dar „nici într-un caz la vedere sau la drum”.

Una din principalele norme prevăzute era orientarea casei corect în raport cu mediul⁹. Astfel, teritoriu aferent oricărei așezări a fost bine gândit, ca un sistem, ca un „tot” unitar, fiecărei palme de pământ dându-i-se o utilizare bine definită. În aceste sens, am-

⁵ Țărălungă A. Consătenii mei (din Rădi-Cereșnovat, Soroca). Chișinău: Cartier, 2000. 301 p.

⁶ Țone F. Exercițiu de recuperare. Portretul sanitar al comunei Fundul Moldovei în vara anului 1928. În: Transilvania, 2012, nr. 11-12, p. 72-73.

⁷ Țărălungă A. Consătenii mei (din Rădi-Cereșnovat, Soroca). Chișinău: Cartier, 2000, p. 13.

⁸ Sadoveanu M. Pe drumuri basarabene. București, 1923, p.9-11.

⁹ Grădinaru N. Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXVII, 2020, p. 112-116.

plasarea gospodăriei propriu-zise se făcea spre punctele cardinale favorabile ecologic. Deosebit de semnificative în acest context sunt gospodăriile din zonele de deal, unde denivelările pământului l-au obligat pe localnic să recurgă la tot felul de soluții, în scopul utilizării oricărei bucăți de teren. Așa se explică temeliile inegale ca înălțime, la aceeași casă (într-o parte foarte joasă, aproape de nivelul solului, în cealaltă ajungând până la 1–1,5 m), adăposturile pentru animale, amplasate chiar în coasta dealurilor (specific satelor din zona de nord – Edineț, Briceni), altele ele sunt săpate într-un mal, format din înclinările terenului. De asemenea, se insistă ca principalele încăperi să fie amplasate cu orientare spre zona însorită. Astfel, în spațiul nostru cultural casele, de cele mai dese ori, erau orientate cu fața spre răsărit. „Se așează casa cu fața la răsărit sau la miazăzi, ca să aibă lumină multă și să fie ferită de crivăț sau de vânt mare”. Spre mijlocul sec. XX, casa a început a fi poziționată paralel cu căile de acces. Acest fapt se explică de către țărani români în următorul fel: „casa se pune cu fața la drum înadins, să mai vadă omul cine trece pe drum, că doar nu or fi pustnic”.

Pentru a putea fi sănătoasă, oamenii își ridicau locuința în așa fel încât să fie luminoasă, uscată, bine aerisită, să aibă o temperatură potrivită anotimpului și se străduiau să o întrețină cât mai curată. Calitatea caselor era reglementată de norme și reglementări privind construcțiile, precum și de o serie de standarde sanitare și igienice pentru factorii individuali de mediu, luând în considerare condițiile climatice.

Aceturile încorporate în case nu trebuiau să aibă un efect dăunător asupra oamenilor, să aibă intrări izolate și să asigure conformitatea standardelor igienice.

Cerințele igienice pentru locuințe erau reglementate de: – parametrii caselor (dimensiunea spațiului de locuit, înălțimea spațiilor, prezența bucătăriei); – parametri microclimatici optimi ținând cont de anotimpul anului; nevoia de aerisire, inclusiv sistemele de încălzire; – cerințe privind iluminatul natural și artificial (prin intermediul lămpilor); – parametri admisibili ai factorilor fizici ai mediului (zgomot, vibrații, câmp electric și electromagnetic etc.); – cerințe ecologice pentru materiale de construcție și finisare a locuințelor.

Soarele și lumina joacă un mare rol în asigurarea sănătății oamenilor și, în special, a copiilor. O camera luminoasă, însorită, are o favorabilă influență asupra sănătății omului, stimulează funcțiile organismului și favorizează creșterea și buna dezvoltare a acestuia. De asemenea, lumina duce la întărirea sistemului nervos, la creșterea vigoriei și a puterii de muncă, la producerea unei dispoziții de voie și optimism.

Razele soarelui au capacitatea de a omorî microbii, și prin aceasta au un rol hotorâtor în a ne apăra de boli microbiene, și prin aceasta au un rol hotărâtor în a ne apăra de boli. Această însușire de a distruge microbii, numită acțiune bactericidă a razelor soarelui, este cunoscută din cele mai vechi timpuri¹⁰.

O acțiune deosebit de binefăcătoare o au razele soarelui și asupra creșterii copiilor. În afară de vitaminele ce se introduc în organism odată cu consumul unor alimente, razele ultraviolete ale soarelui contribuie la formarea vitaminei D chiar în organismul omului. Cu ajutorul vitaminei D sărurile de calciu și de fosfor se depun în oase, asigurând buna creștere a acestora. Aflându-se mai toată vara pe prispa casei sau în curte, copii primeau destul de multă lumină solară, fiind feriți, în felul acesta, de rahitism.

În mare parte iluminatul corect al locuinței depindea, în special, de așezarea casei și de poziția ferestrelor față de punctele cardinale, de distanța de la casele vecine, de dimensiunile ferestrelor. Dar, orecare ar fi fost condițiile, locatarii întreprindeau diferite acțiuni pentru a mări luminozitatea casei: curățau periodic geamurile, dimineau se dă-

¹⁰ Asigurarea igienei locuinței, izvor de sănătate. Material pentru cercurile de citit de la orașe și sate. București, 1962, p.3.

deau la o parte pierdelele, deschideau obloanele.

Un lucru pozitiv era faptul că camerele din casele țărănești nu erau supraîncărcate cu mobilă sau covoare, și mai ales, ele erau așezate rațional, fără a împiedica pătrunderea cât mai în adâncime a luminii solare. Pe lângă acest fapt o casă în care nu se țin lucruri de prisos, devine mai încăpătoare și ca atare și curățenia se menține mult mai bine.

Astăzi, sunt bine cunoscute efectele nocive ale locuințelor lipsite de lumină naturală asupra sănătății. La copii din cauza lipsei posibilității de formare în piele a vitaminei D se dezvoltă adesea rahitismul, în timp ce maturii pot manifesta stări de depresie.

Și culoarea pereților joacă un rol important în păstrarea luminozității și căldurii casei. Se consideră că cele mai potrivite culori pentru anotimpul de vară sunt cele deschise pentru că pereții vopsiți în culori deschise răsrâng o mai mare parte a lumii soarelui, care cad pe ei, pe când cei de culoare închisă o absorb. Astfel, spre iarnă pereții nu erau văruiți, acoperișul fiind mai mereu mare și de culoare închisă, în schimb, odată cu încălzirea timpului pereții erau văruiți, astfel păstrându-se răcoarea în case. Pe lângă aceasta, culoarea bleu, cea mai uzitată în vopsirea pereților caselor țărănești, este culoare odihnitoare, cu efect favorabil asupra sistemului nervos.

Camerele erau aerisite permanent pentru a evita îmbolnăvirea. De asemenea, se înțrprindeau măsuri de a micșora umiditatea. Se știa că aceasta, în cantități mari, are repercursiuni dăunătoare asupra organismului și că odăile umede și reci joacă un rol semnificativ în etiologia răcelilor și a bolilor respiratorii (tuberculoză).

În trecut, erau dese cazurile ca într-o camera să doarmă mai multe persoane la un loc. Astfel, se întâmpla ca locatarii să se infecteze mai des cu scarlatina, rubeola, rujeola sau cu unele boli digestive microbiene și parazitare (dizenteria, febra tifoidă, hepatita epidemică, paraziți intestinali etc.)

Prezența umidității crescute și igrasia într-o locuință reprezintă factori favorizanți în apariția unor boli cardiovasculare sau reumatismale. Insuficiența radiațiilor solare poate cauza rahitismul și a unor tulburări de creștere; poluarea interioară (gaze, pulberi, ciuperci) constituie factori declanșatori pentru unele afecțiuni alergice și respiratorii; prezența zgomotelor favorizează apariția unor tulburări neuropsihice; accidentele ce au loc în locuință – căderile și alunecările ce pot provoca fracturi; explozii accidentale produse de substanțe inflamabile etc.

Pământul din grădina gospodăriei, de asemenea, era întreținut curat și periodic era săpat, udat etc. Se știa faptul că solul contaminat cu materie organică favorizează dezvoltarea rozătoarelor, care sunt surse și purtători de agenți patogeni ai infecțiilor deosebit de periculoase (rabie, tularemie, ciumă). De aceea, materia organică era folosită ca îngrășământ doar primăvara devreme sau toamna târziu, când nu mai existau insecte, ce puteau ușor transmite infecțiile.

Ca urmare a cunoașterii acestor relații dintre locuință și sănătate s-a ajuns la elaborarea unor cerințe igienice care trebuiau să le întrunească locuința pentru a fi corespunzătoare și care aveau ca scop satisfacerea nevoilor fiziologice și psihologice ale membrilor familiei, prevenirea bolilor transmisibile, a intoxicațiilor și accidentelor, realizarea confortului necesar individului și familiei sale.

Din cele expuse mai sus, dar și din materialul ce urmează să fie analizat se relevă ideea că poporul nostru a avut o grijă permanentă pentru păstrarea sănătății, dar concomitent și în menținerea normelor morale și estetice.

BIBLIOGRAFIE

Asigurarea igienei locuinței, izvor de sănătate. Material pentru cercurile de citit de la orașe și sate. București, 1962. 7 p.

Budiș M. Gospodăria rurală tradițională. În: Imagini și permanențe în etnologia românească. Chișinău: Știința, 1992, p. 90-96.

Ciocanu M. Cartea etnografului. Colecții muzeale, obiceiuri și tradiții populare. Chișinău, 2019. 135 p.

Grădinaru N. Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXVII, 2020, p. 112-116.

Țone F. Exercițiu de recuperare. Portretul sanitar al comunei Fundul Moldovei în vara anului 1928. În: Transilvania, 2012, nr. 11-12, p. 72-73.

Большаков А. М., Новикова И. М. Общая гигиена. М.: Медицина, 2002; Крымская И. Г. Гигиена и экология человека. Ростов-на-Дону: Феникс, 2012. 351 с.

Космиров С. В. Чистота как предмет потребления в современном обществе: социокультурные аспекты. Диссертация ... канд. соц. наук. Саратов, 2004.

Копцева Н. П., Лобакова Н. М. Гигиена как культурно-антропологическая практика сохранения и трансляции культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. В: Современные проблемы науки и образования, 2014, № 2.

SECȚIUNEA III:
PROCESE ETNICE, ETNOSOCIALE
ȘI ETNODEMOGRAFICE:
ISTORIE, PREZENT, PERSPECTIVĂ

ПРОБЛЕМЫ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТРАНЗИТИВНОМ
ОБЩЕСТВЕ: ИНТЕГРАЦИЯ И ПРЕАДАПТАЦИЯ

Ирина КАУНЕНКО

Summary: The article analyzes the research of intercultural relations carried out by psychologists in the post-Soviet space, and especially the analysis of the approbation of the hypotheses of multi-cultural tourism by J. B. Berry. Studies on collective continuity of groups, motivation of ethno-cultural continuity were analyzed and problems of further empirical research for integration and adaptation of representatives of different ethnic groups were identified.

Keywords: intercultural relations, multiculturalism, integration, adaption, motivation to ethno-cultural continuity.

Исследование в течение ряда лет проблемы этнической идентичности и межэтнических отношений со всей очевидностью выявило необходимость поиска как их оптимизации, так и понимания особенностей трансформации идентичности этнических групп в транзитивном обществе. Выросло уже целое поколение в новых рыночных отношениях, и необходимо понять, какие именно изменения у них происходят в этнокультурном плане.

Транзитивность понимается нами как изменчивость, неопределенность, вариативность общества и может рассматриваться как то, что многие законы стабильного общества здесь не работают¹. В дискурсе современности человечество, исходя из роста неопределенности, сложности и разнообразия дифференцируется на людей, готовых воспринимать сложное, и людей, готовых к упрощению². Вариации создают новые перспективы развития, и здесь представляют интерес особенности развития мультикультурного общества, каким является и Республика Молдова.

В настоящее время накоплен обширный эмпирический материал исследования межкультурных отношений. Мы вслед за Т. Г. Стефаненко определяем межгрупповые отношения (межэтнические в том числе) как отношения между группами – доминирование или подчинение, соперничество или сотрудничество. «В эту область следует включать и *отношения к группам*, которые могут возникнуть и без непосредственного взаимодействия между ними и проявляются в представлениях о них – от позитивных образов до предубеждений»³.

При исследовании межкультурных отношений важно учитывать замечание Дж. Берри (психолога, научного основателя канадского мультикультуризма) о том, что политика мультикультуризма должна быть адаптирована к той социокультур-

¹ Марцинковская Т. Д. История, культура, развитие как образующие историко-генетической парадигмы. В: Культурно-историческая психология. Т. 11, № 4, 2015, с. 69-78.

² Асмолов А. Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия. В: Mobilis in mobil: личность в эпоху перемен. Под общ. ред. А. Асмолова. М.: Изд-во ЯСК, 2019, с. 13-26.

³ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. Учебник для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2014, с. 224-225.

ной среде, в которой она реализуется, и при этом должны быть учтены факторы (культурная специфика, социальный и политический контекст), уникальные для каждой страны.

Только декларации принципов мультикультурализма недостаточно, это часто ведет к обратным процессам и может провоцировать воспринимаемую угрозу и усиливать защитные реакции – как со стороны этнического большинства, так и со стороны меньшинств. Политика мультикультуризма в настоящее время является практически единственным способом разрешения межгрупповых противоречий и напряженности⁴.

Для нас представляет интерес исследование проблем межкультурных отношений на постсоветском пространстве, проведенное психологами международной лаборатории социокультурных исследований (НИУ Высшая школа экономики), возглавляемой Н. М. Лебедевой.

Н. М. Лебедева со своими сотрудниками операционизировала гипотезу мультикультуризма Дж. Берри о наличии позитивных связей между:

1) воспринимаемой безопасностью и принятием мультикультурной идеологии;

2) воспринимаемой безопасностью и этнической толерантностью.

Исследование проводилось в России, Латвии и Азербайджане. Анализ эмпирических данных позволил подтвердить первую гипотезу (как у группы большинства, так и у этнических меньшинств): *высокая воспринимаемая безопасность позитивно связана с принятием мультикультурной идеологии*. Вторая гипотеза была подтверждена частично. *Позитивная связь между воспринимаемой безопасностью и этнической толерантностью подтверждается только в выборках представителей этнического большинства*. То есть полностью гипотеза мультикультурализма подтверждается в выборках представителей этнического большинства и частично – в выборках этнических меньшинств⁵.

Исследователи далее провели проверку *гипотезы контакта*. В своих эмпирических исследованиях они предполагали, что чем выше частота и плотность дружеских контактов между большинством и меньшинствами, тем выше ориентация на аккультурационные ожидания/стратегии «интеграция» и «ассимиляция». Полученные результаты подтвердили, что *высокая частота дружеских контактов между представителями этнического большинства и меньшинствами (или мигрантами) сопряжена с более высокой ориентацией на стратегию «интеграция»*⁶.

Как можно видеть из психологических исследований, проведенных в парадигме мультикультуризма Дж. Берри, политика мультикультуризма позитивно влияет на межэтнические отношения и формирует стратегию интеграции у этнических меньшинств.

Дж. Берри определяет стратегию интеграции как проявление людьми интереса к своей базовой культуре, ее сохранению и развитию, а также как заинтересованность к поддержке контактов и тесных взаимоотношений с представителями

⁴ Лебедева Н. М. Введение. В: Межкультурные отношения на постсоветском пространстве. Монография под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Менеджер, 2017, с. 8-11.

⁵ Лебедева Н., Татарко А. Проверка трех гипотез межкультурного взаимодействия в России и на постсоветском пространстве: мета-анализ. В: Межкультурные отношения на постсоветском пространстве. Монография под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Менеджер, 2017, с. 390-393.

⁶ Там же, с. 398.

других культур⁷. Базовым основанием для оптимизации межкультурных отношений, межгруппового взаимопонимания, формирования позитивной этнической идентичности, стратегии интеграции является восприятие членами этнических групп безопасности относительно своей культуры.

В настоящее время проводятся психологические исследования, которые выявили, что мотивация к этнокультурной преемственности поколений положительно взаимосвязана со стратегией интеграции⁸. Проблема этнокультурной преемственности в настоящее время привлекает внимание психологов еще и потому, что межпоколенная передача культуры является не только условием устойчивости культуры и группы, но и основой психологического благополучия личности. В исследовании британского психолога Ф. Сани и его коллег, посвященном восприятию коллективной преемственности, было выделено два измерения: восприятие культурной преемственности (нормы, традиции) и исторической преемственности (взаимосвязь между различными эпохами и событиями)⁹. В исследовании было установлено, что воспринимаемая коллективная непрерывность положительно коррелирует с социальной идентичностью. Исследователи считают, что воспринимаемая коллективная преемственность включает следующие измерения: во-первых, представления о том, что основные ценности, убеждения, традиции, привычки, менталитет передаются через поколения; во-вторых, различные периоды истории группы взаимосвязаны и образуют связное повествование.

Это означает, что группа воспринимается как феномен, характеризующийся постоянством, непрерывностью во времени.

Данные характеристики групп имеют важное социально-психологическое значение. Например, национальные группы, которые подверглись драматическим преобразованиям, могут стремиться подчеркнуть не культурную преемственность, а историческую, для более глубокого осмысления произошедших событий и стабилизации.

Ф. Сани и его коллегами было проведено исследование с целью изучения культурного и исторического конструкторов феномена коллективной преемственности. Для этого был разработан специальный методический инструментарий. В исследовании приняли участие итальянские студенты. В результате эмпирического исследования была выявлена взаимосвязь между двумя шкалами – «История» и «Культура»¹⁰.

В результате их дальнейшего изучения, на примере других культурных групп, было установлено, что восприятие коллективной преемственности связано с групповой энтитативностью (единство группы как целого), повышением коллективной самооценки. Исследователи отмечают, что для укрепления самобытности группы и осмысления современного мира людям необходимо воспринимать свои группы как связные во времени. В результате эмпирического исследования психологами высказывается предположение, что коллективная преемственность группы положительно влияет на людей, способствуя их интеграции в нее, снижая отчуж-

⁷ Берри В. Дж. Как мы будем жить все вместе? Альтернативное видение межкультурных отношений. В: Кросс-культурная психология: актуальные проблемы. Сб. статей. Под ред. Л. Г. Почебут, И. А. Шмелёвой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005, с. 14.

⁸ Рябиченко Т. А. Взаимосвязь ценностей личности и мотивации к этнокультурной преемственности со стратегиями аккультурации. Дисс.... канд. психол. наук. М., 2017.

⁹ Sani F., Bowe M., Herrera M., Manna C., Cossa T., Milao X., Zhou Y. Perceived collective continuity: seeing groups as entities that move through time. In: European Journal of Social Psychology Eur. J. Soc. Psychol, 2007, no. 37, p. 1118-1134.

¹⁰ Там же, p. 1122.

денность и аномию. Ф. Сани и его коллеги отмечают, что они находятся только в начале пути изучения коллективной преемственности групп, и подчеркивают, что данное направление является перспективным, связывая его, например, с благополучием, чувством личной преемственности¹¹.

В направлении культурной межпоколенной трансмиссии также представляет интерес исследование Т. А. Рябиченко, проведенное в Литве и Латвии на основе выборки разных русских поколений, с целью изучения стратегий аккультурации в зависимости от индивидуальных ценностей и мотивации к этнокультурной преемственности¹². Интерес представляет то, что социализация разных поколенных групп проходила в различающихся исторических и политических условиях. Данное исследование интересно нам потому, что кроме того, что в нем рассматривалась мотивация к этнокультурной преемственности, также изучалась взаимосвязь с ценностной сферой (на личностном уровне, по методике Ш. Шварца). Мы тоже исследовали ценности молодежи на групповом уровне, то есть культурные ценности по методике Ш. Шварца¹³. В данном исследовании приняли участие 200 студентов-молдаван из университетов г. Кишинева (возраст 19–25 лет, период исследования – март–июнь 2019 г.). Наряду с задачей изучения культурных ценностей, мы также пытались осмыслить проблему направленности вектора ценностной сферы молодежи.

Наиболее предпочитаемыми ценностями культуры у молодежи молдаван являются те, которые входят в блоки **Принадлежность (Консерватизм)**, **Мастерство**, **Гармония**, **Интеллектуальная автономия**. По ценностям «Защита семьи», «Здоровье» у наших респондентов было наибольшее согласие. Видимо, семья является одним из немногих устойчивых, надежных институтов поддержки. Не удивительно также, что ценности блока **Мастерство** выступают как одни из самых предпочитаемых, поскольку переход к рыночной экономике требует активности, упористости.

В наиболее предпочитаемые ценности входят и те, которые направлены на свободу мыслей и поступков (**Интеллектуальная автономия**), уважение старших как трансляторов жизненного, культурно-исторического опыта (**Принадлежность (Консерватизм)**). Таким образом, в иерархию наиболее предпочитаемых ценностей у молодежи молдаван входят ценности, направленные как на сохранность группы (**Принадлежность (Консерватизм)**), так и на активное овладение окружением.

Мы пришли к выводу, что в настоящее время идет процесс как сохранения традиционных ценностей, так и усиления значимости ценностей, требующих активности в овладении окружающей природной и материальной средой. Мы определили такую направленность ценностной сферы у молодежи молдаван, как «культурное перепутье»: с одной стороны, рыночная экономика в своем становлении требует значительной активности, с другой – *культурные традиционные ценности являются базовой поддержкой в сохранении своей идентичности*. И тогда мы задались рядом вопросов: Как происходит этнокультурная трансмиссия между поколениями? Какое влияние оказывает социокультурный контекст общества транзитивности на мотивацию этнокультурной преемственности? И как эти процессы влияют на межкультурные отношения и этническую идентичность молодежи?

¹¹ Там же, р. 1130.

¹² Рябиченко Т. А. Указ. раб.

¹³ Татарко А. Н., Лебедева Н. М. Методы этнической и кросскультурной психологии. М., 2011.

Мы обратились к исследованиям коллективной преемственности, мотивации этнокультурной преемственности поколений. Вернемся вновь к работе Т. А. Рябиченко. Она предположила, что мотивация к этнокультурной преемственности родителей будет положительно взаимосвязана с мотивацией к этнокультурной преемственности детей, вне зависимости от стратегий аккультурации. Результаты эмпирического исследования это подтвердили. Мотивация к этнокультурной преемственности может передаваться из поколения в поколение.

Была выявлена поколенческая специфика: мотивация к этнокультурной преемственности отрицательно взаимосвязана со стратегиями ассимиляции и маргинализации в обоих поколениях русских семей Латвии. Т. А. Рябиченко отмечает, что роль мотивации к этнокультурной преемственности в процессе аккультурации неоднозначна, и она может зависеть от *контекста аккультурационного процесса*. Так, например, при блокировании существующего стремления к сохранению собственной культуры результатом аккультурации может стать сепарация, ухудшающая адаптацию. Стремление к сохранению собственной культуры, которое выражает данный тип мотивации, препятствует выбору ассимиляции и маргинализации, то есть стратегий, также дающих негативный результат с точки зрения адаптации. Предположение о взаимосвязи мотивационной системы и типа аккультурации родителей и детей подтвердилось лишь в части мотивации к этнокультурной преемственности, стратегии ассимиляции и таких показателей аккультурации, как социокультурная адаптация и самоуважение, но не нашла подтверждения для остальных стратегий аккультурации (интеграции, сепарации, маргинализации)¹⁴.

Итак, исследование мотивации к этнокультурной преемственности разных этнических групп молодежи может стать основой для оптимизации межкультурных отношений, выбора стратегий интеграции, а также преадаптации к вызовам современного общества. В дальнейшем мы намереваемся исследовать мотивацию к этнокультурной преемственности у молодежи разных этнических групп.

Важно учитывать, что вариативность, характеризующая адаптацию и преадаптацию, образует единое многомерное пространство разнообразия, и неоднородность внутреннего строения свойственна разным проявлениям культуры как самонастраивающейся системы¹⁵.

Перспективным нам представляется также исследование у молодежи коллективной памяти и времени – как настоящего, так и общего будущего. Временные категории сегодня играют все более существенную роль в формировании групповой идентичности, в том числе и этнической. Интеграция группового прошлого, настоящего и будущего в представлениях членов групп становится важным условием коллективной активности в реформаторской деятельности в обществе. У коллективного образа будущего есть ряд важнейших функций – консолидирующая, целеобразующая, функция поддержания позитивной социальной идентичности, функция адаптации к новому, социальным изменениям. К содержательной характеристике коллективного образа будущего можно отнести субъектность, то есть веру в способность группы повлиять на свое будущее¹⁶.

¹⁴ Рябиченко Т. А. Указ. раб.

¹⁵ Асмолов А. Г., Шехтер Е. Д., Черноризов А. М. Преадаптация к неопределенности как стратегия навигации развивающихся систем: маршруты эволюции. В: *Mobilis in mobil: личность в эпоху перемен*. Под общ. ред. А. Асмолова. М.: Изд-во ЯСК, 2019, с. 90.

¹⁶ Солдатова Г. У., Нестик Т. А., Шайгерова Л. А. Принципы формирования толерантности и управления рисками ксенофобии. В: *Национальный психологический журнал*, 2011, № 2 (6), с. 60-79.

ЛИТЕРАТУРА

Асмолов А. Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия. В: *Mobilis in mobil: личность в эпоху перемен*. Под общ. ред. А. Асмолова. М.: Изд-во ЯСК, 2019, с. 13-26.

Асмолов А. Г., Шехтер Е. Д., Черноризов А. М. Преадаптация к неопределенности как стратегия навигации развивающихся систем: маршруты эволюции. В: *Mobilis in mobil: личность в эпоху перемен*. Под общ. ред. А. Асмолова. М.: Изд-во ЯСК, 2019, с. 75-100.

Берри В. Дж. Как мы будем жить все вместе? Альтернативное видение межкультурных отношений. В: *Кросс-культурная психология: актуальные проблемы: Сб. статей*. Под ред. Л. Г. Почебут, И. А. Шмелёвой. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005, с. 6-25.

Лебедева Н. М. Введение. В: *Межкультурные отношения на постсоветском пространстве*. Монография под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Менеджер, 2017, с. 5-28.

Лебедева Н., Татарко А. Проверка трех гипотез межкультурного взаимодействия в России и на постсоветском пространстве: мета-анализ. В: *Межкультурные отношения на постсоветском пространстве*. Монография под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Менеджер, 2017, с. 383-412.

Марцинковская Т. Д. История, культура, развитие как образующие историко-генетической парадигмы. В: *Культурно-историческая психология*. Т. 11, № 4, 2015, с. 69-78.

Межкультурные отношения на постсоветском пространстве. Монография под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Менеджер, 2017.

Рябиченко Т. А. Взаимосвязь ценностей личности и мотивации к этнокультурной преемственности со стратегиями аккультурации. Дисс. ... канд. психол. наук. М., 2017.

Солдатова Г. У., Нестик Т. А., Шайгерова Л. А. Принципы формирования толерантности и управления рисками ксенофобии. В: *Национальный психологический журнал*, 2011, № 2(6), с. 60-79.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: учебник для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2014.

Татарко А. Н., Лебедева Н. М. Методы этнической и кросскультурной психологии. М., 2011.

Sani F., Bowe M., Herrera M., Manna C., Cossa T., Milao X., Zhou Y. Perceived collective continuity: Seeing groups as entities that move through time. In: *European Journal of Social Psychology Eur. J. Soc. Psychol*, 2007, no. 37, p. 1118-1134.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ РОМОВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: КУЛЬТУРНЫЙ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Наталья КАУНОВА

Summary: The article presents some empirical results of value orientations research, carried out among Roma young people from the Republic of Moldova. The research was based on Shalom H. Schwartz method and conception, where he described two approaches to the study of values – individual and cultural levels. We revealed the hierarchy of value orientations of Roma young people. On individual level, the most significant were the blocks of Achievement, Security, Self-Direction, and on the cultural one – Egalitarianism, Intellectual Autonomy, Mastery. The research showed that at Roma young people with high education there could be observed some conflict tendencies between group-oriented values and person-oriented values.

Keywords: Roma ethnic group, cultural values, individual values, hierarchy of values.

Процесс глобализации и его влияние на культуру, традиции и идентичность различных групп выступает фокусом внимания в последние десятилетия исследователей разных областей наук. По мнению ученых, преобладающие в обществе ценности составляют сердцевину культуры и являются основным регулятором поведения. Ценности также являются важной составляющей этнической идентичности. Израильский психолог Ш. Шварц отмечает: «Культурные ценностные профили доминирующих культурных групп могут быть плодотворно использованы для характеристики обществ. Эти данные позволяют устанавливать динамичные причинно-следственные отношения между культурой и важными социальными феноменами»¹.

В данной статье мы остановимся на эмпирических результатах исследования ценностной сферы молодежи ромов как важной составляющей культуры и этнической идентичности. Для изучения ценностной сферы нами использовалась известная методика израильского профессора Ш. Шварца, который разработал два подхода к изучению ценностей – индивидуальный и культурный. В исследовании приняли участие представители молодежи ромов, получающие высшее образование в Республике Молдова. Выборка составила 23 человека.

Прежде чем перейти к результатам нашего эмпирического исследования, остановимся на теории культурных ценностных ориентаций Ш. Шварца. В своей работе ученый пишет: «Преобладающие ценностные установки в обществе могут составлять основную характеристику культуры. Эти ценностные установки выражают понятия о том, что хорошо и желательно, т. е. о культурных идеалах. Обширный комплекс значений, убеждений, обычаев, символов, норм и ценностей, которые преобладают у людей в обществе, – это проявления лежащей в их основе культуры.

Я рассматриваю культуру как латентную, гипотетическую переменную, которую мы можем измерить только через ее проявления. Лежащие под ними нормативные ценностные предпочтения влияют на эти проявления и сообщают им определенную степень согласованности. С этой точки зрения, культура не локализована в умах и действиях отдельных людей. Скорее, она вне индивида. Она связана с

¹ Шварц Ш. Культурные ценностные ориентации: природа и следствия национальных различий. В: Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 5, № 2, 2008, с. 61.

прессингом, которому подвержен индивид в силу того, что живет в определенной социальной системе»².

По мнению Ш. Шварца, культурные ценности группового уровня определяют способы, с помощью которых разные сообщества решают базовые проблемы регулирования человеческой деятельности. Способы решений этих проблем могут быть использованы в качестве измерений, по которым культуры отличаются. Исследователь выделил эти измерения, рассматривая три основные проблемы, с которыми сталкиваются все общества.

Первая проблема – это определение природы отношений и границ между личностью и группой. Ш. Шварц назвал полюса этого измерения **Автономией и Принадлежностью**. В автономных культурах люди рассматриваются как независимые, имеющие границы существа. В таких культурах в людях поощряется возвращение и выражение собственных предпочтений, чувств, идей и способностей, а также поиск смысла своей собственной уникальности. Существует два типа автономии: *Интеллектуальная автономия* поощряет индивидов независимо развивать свои собственные идеи и направления интеллектуального развития. Примерами значимых ценностей в таких культурах являются широта взглядов, любознательность, творчество. *Аффективная автономия* поощряет индивидов к поиску собственного эмоционально-положительного опыта. Значимые ценности здесь – это удовольствие, интересная и разнообразная жизнь. В культурах с акцентом на принадлежности люди рассматриваются как сущности, включенные в коллективы. Смысл жизни видится в основном в социальных отношениях, в идентификации с группой, разделении ее образа жизни и стремлении к общим целям. Культуры, где ценится принадлежность, делают акцент на сохранении статус-кво и препятствовании действиям, которые могут нарушить внутригрупповую солидарность или традиционный порядок. Важные ценности в таких культурах – это социальный порядок, уважение традиций, безопасность, подчинение и мудрость.

Вторая социальная проблема – это обеспечение ответственного поведения, сохраняющего социальное устройство. Один полюс этого измерения – **Равноправие**, а другой – **Иерархия**. **Равноправие** заключается в стремлении людей признавать друг друга как морально равных, разделяющих общие человеческие интересы. Люди воспитываются так, чтобы усвоить обязательство сотрудничать и заботиться о благополучии других. Ожидается, что люди будут действовать в пользу других, и это будет их выбором. В ряду значимых ценностей в таких культурах – равенство, социальная справедливость, ответственность, помощь и честность. **Культурная иерархия** основывается на иерархической системе предписанных ролей, для того чтобы обеспечить ответственность. Люди воспитываются так, чтобы воспринимать иерархическое распределение ролей как само собой разумеющееся, чтобы выполнять обязанности и правила, соответствующие их ролям, чтобы выказывать уважение вышестоящим и ожидать уважения от подчиненных. Ценности социальной власти, авторитета, повиновения и богатства очень важны в иерархических культурах.

Третья социальная проблема – это регуляция использования людьми человеческих и природных ресурсов. Культурный ответ на эту проблему, названный **Гармонией**, предполагает придание особого значения приспособлению к социальному и природному миру, желание ценить и принимать его, а не изменять, управлять или использовать. Важные ценности в культурах гармонии включают мирную жизнь, единство с природой, защиту окружающей среды и принятие своей судьбы.

² Шварц Ш. Указ. раб., с. 37.

Мастерство – это полярный ответ культуры на эту проблему. Здесь поощряется активное самоутверждение для овладения, управления природной и социальной средой и ее изменения с целью достижения групповых или личных целей. Такие ценности, как честолюбие, успех, самодостаточность и компетенция, особенно важны в культурах мастерства.

Итак, теория Ш. Шварца выделяет три биполярных измерения культуры: **Принадлежность** против **Автономии**, **Иерархия** против **Равноправия** и **Мастерство** против **Гармонии**³.

Теперь остановимся на подходе этого ученого к ценностям на индивидуальном уровне. Он исходил из того, что наиболее существенный содержательный аспект, лежащий в основе различий между ценностями, – это тип мотивационных целей, которые они выражают. Поэтому он сгруппировал отдельные ценности в типы ценностей в соответствии с общностью их целей. Эти типы ценностей определяют направленность как конкретных действий индивида, так и всей его жизненной активности.

Ш. Шварц описывает следующие характеристики этих типов ценностей.

1. Власть. Центральная цель данного типа ценностей заключается в достижении социального статуса или престижа, контроля или доминирования над людьми и средствами (авторитет, богатство, социальная власть, сохранение своего общественного имиджа, общественное признание).

2. Достижение. Определяющая цель этого типа – личный успех через проявление компетентности в соответствии с социальными стандартами. Проявление социальной компетентности в условиях доминирующих культурных стандартов влечет за собой социальное одобрение.

3. Гедонизм. Мотивационная цель данного типа определяется как наслаждение или чувственное удовольствие (удовольствия, наслаждение жизнью).

4. Стимуляция. Мотивационная цель этого типа ценностей заключается в стремлении к новизне и глубоким переживаниям.

5. Самостоятельность. Определяющая цель этого типа ценностей состоит в самостоятельности мышления и выбора способов действия, в творчестве и исследовательской активности. Самостоятельность как ценность производна от организменной потребности в самоконтроле и самоуправлении, а также от интеракционных потребностей в автономности и независимости.

6. Универсализм. Мотивационная цель рассматриваемого типа ценностей – понимание, терпимость, защита благополучия всех людей и природы. Мотивационные цели универсализма производны от тех потребностей выживания групп и индивидов, которые становятся явно необходимыми при вступлении людей в контакт с кем-либо вне своей среды или при расширении первичной группы.

7. Доброта. В основе лежит потребность позитивного взаимодействия в целях благополучия группы и индивидуальная потребность в аффилиации. Его мотивационная цель – сохранение благополучия людей, с которыми индивид находится в личных контактах (полезность, лояльность, снисходительность, честность, ответственность, дружба, зрелая любовь).

8. Традиции. Любые социальные группы вырабатывают свои символы и ритуалы. Их роль и функционирование определяются опытом группы и закрепляются в традициях и обычаях. Традиционный способ поведения становится символом групповой солидарности, выражением единых ценностей и гарантий выживания.

³ Шварц Ш. Указ. раб., с. 39-41.

Традиции чаще всего принимают формы религиозных обрядов, верований и норм поведения. Мотивационная цель данной ценности – уважение, принятие обычаев и идей, которые существуют в культуре (уважение традиций, смирение, благочестие, принятие своей участи, умеренность), и следование им.

9. Конформность. Определяющая мотивационная цель этого типа – сдерживание и предотвращение действий, а также склонностей и побуждений к действиям, которые могут причинить вред другим или не соответствуют социальным ожиданиям. Данная ценность является производной от требования сдерживать склонности, имеющие негативные социальные последствия (послушание, самодисциплина, вежливость, уважение родителей и старших).

10. Безопасность. Мотивационная цель этого типа – безопасность для других людей и себя, гармония, стабильность общества и взаимоотношений. Она производна от базовых индивидуальных и групповых потребностей. По мнению Ш. Шварца, существует один обобщенный тип рассматриваемой ценности (а не два отдельных – для группового и индивидуального уровня). Связано это с тем, что ценности, относящиеся к коллективной безопасности, в значительной степени выражают цель безопасности и для личности (социальный порядок, безопасность семьи, национальная безопасность, взаимное расположение, взаимопомощь, чистота, чувство принадлежности, здоровье)⁴.

Теперь перейдем к рассмотрению структуры ценностных ориентаций молодежи ромов по результатам методики Ш. Шварца. Вначале обратимся к иерархии ценностных предпочтений молодежи ромов. В процессе первоначального анализа нами были выделены наиболее предпочитаемые и наиболее отвергаемые ценности наших респондентов. В таблицах 1 и 2 представлены средние значения по ценностям молодежи ромов. Наиболее предпочитаемыми оказались следующие ценности: *смысл жизни, уважающий родителей и старших, безопасность семьи, здоровый, свобода, самоуважение, внутренняя гармония, целеустремленный, равенство и способный*. Можно сказать, что ценности безопасности «ближнего круга» являются наиболее значимыми.

Ценности	Средний балл
10. Смысл жизни	6,30
40. Уважающий родителей и старших	6,26
22. Безопасность семьи	6,13
42 Здоровый	6,04
5. Свобода	5,91
14. Самоуважение	5,87
2. Внутренняя гармония	5,78
34. Целеустремленный	5,78
1. Равенство	5,74
43. Способный	5,74

Таблица 1. Наиболее предпочитаемые ценности молодежи ромов

Ценности	Средний балл
32. Сдержанный	3,96
12. Богатство	3,91
47. Послушный	3,87
44. Принимающий жизнь	3,83
38. Защищающий окружающую среду	3,70
39. Влиятельный	3,70
36. Скромный	3,65
25. Изменчивая жизнь	3,35
3. Социальная сила	3,30
24. Единство с природой	3,17

Таблица 2. Наименее предпочитаемые ценности молодежи ромов

К наименее предпочитаемым ценностям молодежь ромов относит: *сдержанный, богатство, послушный, принимающий жизнь, защищающий окружающую среду, влиятельный, скромный, изменчивая жизнь, социальная сила, единство с природой.*

Теперь рассмотрим иерархию ценностных блоков на индивидуальном уровне. Данные отражены в таблице 3. На первых позициях находятся блоки – **Достижения, Безопасность и Самостоятельность.**

Ценности **Достижения** отражают стремление молодежи ромов к личному успеху, который соответствует стандартам, заданным определенной культурой, а значит, к социальному одобрению. Достижению успеха способствует увеличение социальных контактов, которые в свою очередь основываются на доверии. Кроме того, стремление именно к тому успеху, которое одобряет общество, порождает необходимость выбрать определенные мнения относительно его природы и принять их как авторитетные.

В исследованиях Н. М. Лебедевой и А. Н. Татарко показано, что ценность **Достижения** имеет положительную связь с экономическими установками: интересом к экономике и склонностью к риску, значимостью денег и собственности, позитивным отношением к богатству, с представлением о деньгах как о власти, позитивным отношением к конкуренции и представлением о необходимости приложения усилий для ведения бизнеса⁵.

Важно отметить, что **Самостоятельность и Безопасность** относятся к конкурирующим ценностным типам: **Безопасность** – к типу ценностей **Консерватизм**, а **Самостоятельность** – к типу ценностей **Открытость изменениям.**

⁵ Лебедева Н., Татарко А. Культура как фактор общественного прогресса. М.: ЗАО «Юстицинформ», 2009, с. 250.

Здесь мы можем наблюдать, возможно, наличие конфликта молодежи ромов, видна оппозиция между ценностью автономии взглядов и действий индивида и ценностью сохранения традиций, поддержания стабильности общества.

В то же время мотивационные блоки **Достижение и Самостоятельность** входят в ценности, отражающие интересы индивида, а не группы. Блок **Достижение** относится к полюсу **Самоутверждения**. А блок **Безопасность** объединяет как индивидуальные, так и групповые интересы. Таким образом, можно сказать, что представители молодежи ромов, получающие высшее и среднее специальное образование, в большей степени ориентируются на индивидуальные ценности, а не на групповые.

Тип ценностей	Среднее значение	Ранг
Конформность	4,91	4
Традиции	4,09	9
Доброта	4,80	5
Универсализм	4,65	6
Самостоятельность	5,17	3
Стимуляция	4,20	8
Гедонизм	4,52	7
Достижения	5,23	1
Власть	3,95	10
Безопасность	5,20	2

Таблица 3. Средние значения по мотивационным блокам ценностей (индивидуальный уровень) Ш. Шварца молодежи ромов

Наименее значимы для молодых ромов такие блоки ценностей, как **Власть, Традиции и Стимуляция**.

Полученные по методике Ш. Шварца данные согласуются с результатами, к которым мы пришли с помощью других методик. Так, результаты по методике «Культурно-ценностный дифференциал» показали нам, что ведущими чертами образа своего народа молодежь ромов считает такие коллективистические ценности, как верность традициям, взаимовыручка, сердечность, а индивидуалистическими ценностями – своеволие, самостоятельность, соперничество. Эти данные говорят нам о том, что ценностная структура ромов сочетает в себе две противоположные тенденции в континууме «коллективизм – индивидуализм»⁶.

Теперь перейдем к данным, полученным по культурным ценностям (блокам). Результаты представлены в таблице 4. На первых позициях в иерархии культурных мотивационных блоков находятся **Равенство, Интеллектуальная автономия и Мастерство**.

В блок **Равенство** входят следующие ценности: равенство, социальная справедливость, верность, полезность, ответственность. Высокая значимость ценностей **Равенства** свидетельствует о высоком общем уровне доверия, установке на экономический патернализм, ориентации на социальное равенство, негативном

отношении к дискриминации и не способствует позитивному отношению к культурному многообразию и долго-срочному планированию своей жизни. Более того, ценности равноправия ведут к краткосрочному планированию своей жизни.

Интеллектуальная автономия – это такие ценности, как любознательность, широта ума, творчество. В **Мастерство** входят амбициозность, успех, смелость, компетентность. Ценности **Мастерства** способствуют общему психологическому благополучию, высокому субъективному экономическому статусу, удовлетворенности материальным положением, установке на экономическую самостоятельность, ориентации на будущее, долгосрочному планированию своей жизни. Сочетание указанных блоков ценностей (**Интеллектуальная автономия** и **Мастерство**) у молодежи ромов свидетельствует о том, что молодое поколение ромов готово «зарабатывать деньги собственным умом» и готово к социальному неравенству в доходах. По мнению западных ученых, ценностную базу предпринимательства составляют именно эти блоки. А сочетание ценностей **Равноправия** и **Автономии** важны для поддержания демократии, поскольку составляют ценностную и моральную базу широкой социальной ответственности.

Наименее привлекательными для молодежи ромов оказались ценностные блоки **Иерархия** и **Гармония**. Именно эти два блока относятся к блокам «коллективистического» полюса, отражающим примат ценностей группы над ценностями индивида.

Тип ценностей	Среднее значение	Ранг
Включенность (Консерватизм)	4,80	5
Иерархия	3,85	7
Овладение (Мастерство)	4,95	2,5
Аффективная автономия	4,81	4
Интеллектуальная автономия	4,95	2,5
Равенство (Равноправие)	5,04	1
Гармония	4,25	6

Таблица 4. Средние значения по мотивационным блокам ценностей (культурный уровень) Ш. Шварца молодежи ромов

Итак, исследование ценностных ориентаций молодежи ромов показало, что наиболее значимыми являются ценности «ближайшего круга». На индивидуальном уровне значимыми для молодежи ромов оказались мотивационные блоки **Достижение, Безопасность, Самостоятельность**, а на культурном уровне – **Равенство, Интеллектуальная автономия** и **Мастерство**. Исследование показало, что у представителей молодежи ромов, получающих высшее образование, наблюдается наличие конфликтных тенденций между ценностями, ориентированными на группу, и ценностями, ориентированными на индивида.

ЛИТЕРАТУРА

Карандашев В. Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство. СПб.: Речь, 2004.

Каунова Н. Идентичность ромов: социально-психологический аспект. В: Кауненко И. И., Каунова Н. Г., Иванова Н. В. Идентичность в системе этнопсихологического и этнологического знания в Республике Молдова. Акад. наук Молдовы, Ин-т культурного наследия. Кишинев, 2015.

Лебедева Н., Татарко А. Культура как фактор общественного прогресса. М.: ЗАО «Юстицинформ», 2009.

Шварц Ш. Культурные ценностные ориентации: природа и следствия национальных различий. В: Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 5, № 2, 2008, с. 37-67.

CONSIDERAȚII TEORETICE PRIVIND ASPECTELE ETNOCULTURALE ALE COTIDIANITĂȚII

Iulii PALIHOVICI

Summary: Everyday life as a culturally significant phenomenon is a discovery of twentieth-century science. Everyday life begins to claim a high cultural significance, passes into the forefront of public life, is in the center of public attention. The promotion of everyday life as the main way of being, the main way of existence of modern man, the demands of everyday life towards a high cultural status are highlighted, in particular, by the increased attention of humanity to the phenomenon of daily life. In the study of the ethnocultural aspects characteristic to the daily life of the Jewish communities, which we intend to undertake, it is necessary to deepen certain theoretical bases of the research of daily life, and this fact prompted us to summarize the scientific experience in the field.

Keywords: everyday life, mind map, philosophy, sociology, aesthetics.

Cotidianitatea (viața de zi cu zi) este o lume socioculturală integră a vieții, care se prezintă în funcționarea societății ca ceva firesc, fiind o condiție iminentă activității umane. Cotidianul este o realitate evidentă, o fapticitate obișnuită pentru membrii societății; este o lume a cotidianului, unde oamenii trăiesc în modul cel mai propriu lor.

Cotidianitatea în cultura europeană din a doua jumătate a secolului XX a dobândit o nouă calitate sub influența progresului științific și tehnologic. Viața modernă se bazează pe dezvoltarea de noi și cele mai recente tehnice și tehnologice, indisolubil legate de știință. Munca, studiul, parentingul, depozitarea și pregătirea alimentelor, prevenirea și tratamentul bolilor, mișcările zilnice în spațiu etc. se bazează și funcționează într-un mediu de înaltă tehnologie, bazat științific. Un rol din ce în ce mai mare în viața de zi cu zi îl au media și comunicațiile electronice, computerele. Viața de zi cu zi începe să revendice o semnificație culturală ridicată, trece în prim-planul vieții publice, se află în centrul atenției publice.

Promovarea cotidianității ca principal mod de a fi, principalul mod de existență al omului modern, pretențiile vieții cotidiene către un statut cultural ridicat sunt evidențiate, în special, prin atenția sporită a umanității asupra fenomenului vieții de zi cu zi. Răspunzând la ordinea socială, la nevoia exprimată în mod clar a vieții cotidiene moderne de afirmare a valorii și cunoaștere de sine, oamenii de știință apelează la diverse aspecte ale vieții moderne de zi cu zi, la viața de zi cu zi din epocile trecute, pun întrebările din trecut la care cultura modernă caută răspunsuri. Cererea pentru viața de zi cu zi în știința modernă este foarte mare. Numărul de publicații dedicate în principalele limbi europene în ultimii 30 de ani totalizează peste o sută de titluri. Viața de zi cu zi devine din ce în ce mai mult subiectul discuției la conferințe științifice și simpozioane, este selectat de subiectul cercetării disertației, este acoperit în periodice științifice. Problemele vieții de zi cu zi sunt abordate de istorici, sociologi, filosofi, culturologi, psihologi ș.a. În prezent, a apărut nevoia de sinteză a cunoștințelor acumulate în științele individuale, un studiu științific cuprinzător al vieții de zi cu zi, înțelegerea teoretică bazată pe un concept generalizant, filosofic și cultural. Primii au abordat problemele cotidianității istoricii. În a doua jumătate a secolului XIX – începutul secolului XX au fost publicate lucrările lui E. Viollet-le-Duc, E. Fuchs, P. Guiraud, dedicate diferitelor aspecte ale vieții, cotidianității. Aceste lucrări au un caracter descriptiv în principal, ceea ce nu a scăzut din importanța lor ca studii, în care au fost identificate și dezvăluite pentru prima dată subiecte care ulterior au devenit tradiționale pentru studiile de zi cu zi. Printre aceste subiecte: mediul uman

(natură, așezare, locuință), corp (alimente, medicamente, igienă, costum), ceremonii (botez, nuntă, înmormântare), timp liber. În secolul XX J. Huizinga și reprezentanții școlii de la Annales (L. Febvre, M. Bloch, F. Braudel, J. Le Goff, și alții) apelează la studiul structurilor mentale ale vieții de zi cu zi. Istoriografia sfârșitului secolului XX – începutul secolului XXI stabilește sarcina unui studiu cuprinzător atât asupra structurilor materiale, cât și subiective și mentale ale vieții de zi cu zi, luând în considerare evenimentele macro istorice și micro istorice în interacțiunea și influența lor reciprocă (lucrările lui A. Gurevich, G. Knabe, R. van Dülmen și alții).

O direcție științifică majoră, ai cărei reprezentanți s-au adresat în secolul XX fenomenului cotidianității, este sociologia cotidianității (A. Schütz, P. Berger, H. Garfinkel, E. Goffman, Th. Luckman, A. Cicourel și alții). În această direcție orientată fenomenologic, au fost conturate granițele cotidianității. A apărut ca o realitate specială opusă altor moduri de existență umană: „lumea fanteziei”, „lumea jocului copiilor”, „lumea artei”, „lumea experienței religioase” etc. Lumea vieții de zi cu zi în operele fenomenologilor este o structură mentală construită în procesul de interacțiune interpersonală, folosind modelele semantice ale realității conținute în limba vorbită și limbajele de comunicare non-verbală. Problemele structurilor mentale ale cotidianității, bunul simț, conștiința cotidiană, conștiința de masă sunt tradiționale pentru studiile filosofice, epistemologice și socio-psihologice (G. Le Bon, G. Tarde, S. Moscovici și alții). În aceste studii, conștiința cotidiană este considerată un mod special de conștiință socială, adresat preocupărilor practice de zi cu zi. Oamenii de știință descoperă comunitatea obișnuită și a altor forme specializate ale conștiinței: mitologice, religioase, științifice, artistice. Interacțiunea constantă și influența reciprocă a acestor forme de conștiință creează concepții despre lume și stereotipuri de gândire, fundamentele comune ale vieții spirituale a culturii unei anumite perioade istorice, așa-numitul „spirit al vremii”, „spiritul epocii”. În lucrările unor cercetători (W. Sombart) se pune problema tipului social de personalitate, care este purtător tipic al conștiinței cotidiene.

Domeniile științifice relativ tinere, cum ar fi semiotica istoriei și semiotica culturii (R. Barthes, G. Knabe, U. Lotman, U. Eco și alții). În cadrul acestor domenii, sunt prezentate problemele multilingvismului vieții de zi cu zi, sunt studiate atât semantica limbii vorbite, cât și „limbajele corpului”: expresii faciale, gesturi, poziții și limbajul spațiului comunicativ. Lucrările lui R. Barthes, G. Knabe și U. Lotman analizează procesul de semiotizare a vieții de zi cu zi folosind limbile culturii: mit și ritual, artă. R. Barthes realizează „critici ale limbajului așa-numitei culturi de masă”, apelează la mituri moderne ale conștiinței de masă. În lucrările despre semiotica folclorului (C. Lévi-Strauss) subiectul cercetării este stilul de viață al tradiționalului inclusiv societatea țărănească. Oamenii de știință apelează la imaginea mitologică și religioasă a lumii, care definește, modelează atât ritualul festiv, cât și manifestările cotidiene ale culturii tradiționale, la cele mai importante concepții ale sale („lume”, „acasă”, „om”, etc.) și la principalele opoziții binare semantice ale culturii (<sacru / profan, bărbat / femeie, dreapta / stânga, sus / jos etc.).

Manifestările esteticului în viața de zi cu zi fac obiectul studierii esteticii. Estetica vieții cotidiene ca unul dintre domeniile științei estetice dezvoltate până la sfârșitul anilor 70 ai secolului XX (Colocviu internațional Ästhetik im Alltag: Form und Lebensform. – Offenbach a. M., 1978, discursurile lui M. Eisenbeis, N. Bernd, L. Burckhardt, G. Kiesow, M. Tranke și alții; discursurile lui A. Mokrejs, N. Osborn, G. Wolandt și alții). Atenția principală a oamenilor de știință la aceste întâlniri științifice, instituționalizând estetica vieții cotidiene, a fost concentrată în jurul problemei tradiționale a relației dintre artă și viață, precum și problemele artei aplicate, ale designului și ale designului estetic al mediului subiect-spățial.

Cu toate acestea, aspectele estetice ale cotidianității au fost studiate mai devreme, în special, în lucrările teoreticienilor G. Nelson, W. Gropius și altele, scrierile istoricilor (J. Huizinga). În „Toamna Evului Mediu” Huizinga, precum și în unele critici de artă, studii semiotice, estetice din anii 80–90 ai secolului XX Yu. Lotman, N. Letsch și alții, un cerc de subiecte de bază ale esteticii cotidiene a fost format, și anume: tema sentimentelor estetice pe care o persoană le trăiește în viața de zi cu zi, inclusiv sentimentul de iubire; standarde de aspect; produse cosmetice; costum; forme ritualiste de comunicare: curățarea, mediu uman și obiectiv. În timp ce studiile tradiționale de artă și estetică s-au îndreptat în principal la aspectele din viața cotidiană, apoi la lucrările istoricilor, oamenilor de știință culturală, semioticii – la aspectele psihologice, valorice, comportamentale ale cotidianității. Astfel, gradul și natura elaborării problemei în cunoașterea umanitară modernă face relevantă crearea unui concept filosofic și cultural al vieții de zi cu zi, care să poată integra abordările metodologice existente în studiul cotidianității și să generalizeze materialul acumulat de un întreg complex de umanități.

Viața de zi cu zi se caracterizează prin ritmul zilnic al proceselor și evenimentelor care se repetă în viața unei persoane. În raport cu ziua, unități cronometrice mai mari: săptămână, deceniu, lună, sezon etc., alcătuiesc fundalul, contextul temporal al vieții de zi cu zi. Aspectul ontologic al vieții de zi cu zi este completat de cel axiologic și psihologic. Ceea ce se întâmplă zilnic în viața unei persoane și în lumea naturii și a culturii care o înconjoară este experimentat și evaluat într-un anumit fel. Repetarea în fiecare zi devine cotidiană, dacă este inevitabilă, necesară, familiară, este de la sine înțeles, dacă este experimentată și evaluată ca rutină, banală, gri, plictisitoare.

Tempul vieții cotidiene are un nivel natural-cosmic, stabilit prin rotația zilnică a Pământului în jurul axei sale și poziția sa în raport cu Soarele (prin urmare, ziua este principala măsură a timpului zilnic), nivelul natural-biologic care determină ritmurile somnului și vegheii și nivelul cultural care determină sistemul de calcul și evidența a timpului (timpul calendaristic).

Plinătatea cotidianității cu grijile și responsabilitățile momentane, actuale, repetate zi de zi face ca momentul localizării vieții cotidiene să fie prezent. Particularitatea temporalității cotidiene este că viața de zi cu zi este un prezent dezvoltat, auto-suficient, demn de sine, axat pe cel mai apropiat, numărat în zile, trecut și viitor (ieri, cu o zi înainte, mâine, poimâine). În același timp, este important să avem o perspectivă pe termen lung, mai ales în direcția prezent – trecut. Absența acestui lucru și, prin urmare, opoziția prezentului față de trecut și viitor, face ca autodeterminarea, constituirea cotidianului să fie imposibilă¹.

Ziua ca principală unitate de timp a vieții cotidiene are două planuri. Primul este întruchipat în metode, natura împărțirii timpului zilnic în patru sferturi: dimineața, ziua, seara, noaptea și, de asemenea, ore, minute, secunde. Al doilea – în rutina zilnică, determinarea limitării anumitor acțiuni, fapte, evenimente la un anumit moment al zilei. Cronologia rutinei zilnice aparține dimensiunii temporale a cotidianității, conținutului și naturii evenimentelor – seria evenimentelor din viața de zi cu zi.

Caracteristicile temporale ale evenimentelor cotidiene includ indicatori precum viteza evenimentelor și frecvența unui eveniment care se schimbă de la altul. Ei stabilesc ritmul vieții cotidiene și determină densitatea seriei de evenimente din viața de zi cu zi. Acești indicatori vor fi diferiți în diferite etape ale istoriei culturii europene, pentru diferite tipuri de așezări (sate și orașe, orașele și aglomerări urbane), pentru diferite straturi și grupuri sociale. Principala tendință în dezvoltarea istorică a culturii este creșterea vite-

¹ Saharneanu E. O nouă paradigmă de cercetare a socialului și umanului: cotidianul. În: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/11-13_1.pdf (vizitat 12.06.2020).

zei și frecvenței schimbării evenimentelor, inclusiv a celor de zi cu zi.

În structura timpului zilnic, se pot distinge patru sectoare, la care sunt limitate lucrurile și evenimentele. Timpul primului sector este alocat satisfacției nevoilor corporale: somn, nutriție, funcții naturale, sex, mișcare și alte activități fizice, proceduri de igienă, aspect, precum și satisfacția nevoilor psihologice, spirituale (comunicare, obținerea informațiilor, suportul psihologic – respect, iubire, credință). Specificitatea acestor nevoi asociate cu satisfacerea lor prin acțiuni constă în angajamentul lor imperativ și universalitate. Al doilea sector al timpului zilnic este plin de sarcini și griji, care sunt definite drept „menaj”. Spre deosebire de preocupările din prima rundă, aceste preocupări pot fi transferate parțial sau complet către alții. Al treilea sector al timpului zilnic este dedicat muncii, obținerii (păstrării, creșterii) mijloacelor de trai, un fel de activitate profesională care este zilnică și servește ca sursă de trai. Aceasta poate include, de asemenea, studii zilnice. Preocupările și afacerile acestui sector nu sunt neapărat pentru toate straturile sociale și grupurile de vârstă.

Al patrulea sector este sectorul timpului liber; ferit de tot ceea ce ține de cel de-al doilea și al treilea tip de nevoi și de timpul necesar pentru a le satisface. Vorbim despre timp dedicat satisfacerii curiozității („necesităților de informații”), comunicării cu prietenii, care sunt opționale, activități de amatori etc.

Unele dintre evenimentele zilnice nu sunt cotidiene. Acestea includ somnul și rugăciunea, precum și activitățile zilnice în timpul liber. Somnul aparține vieții cotidiene numai prin latura sa externă, organizatorică (pregătirea, condițiile de somn). Starea somnului ca proces psihofiziologic, conținutul viselor nu sunt cotidiene. Participarea la ceremonii, ascultarea slujbei zilnice în biserică, rugăciunea au loc într-un timp și spațiu diferit, sacru, întruchipând valori veșnice, practice, dar de durată. Timpul liber poate conține elemente ale unei vacanțe, un început festiv, libertatea ca antiteză a necesității cotidiene.

Modul vieții de zi cu zi, cu treburile și activitățile sale repetate zi de zi, tinde spre stabilitate, normă. Cu toate acestea, viața conține o amenințare potențială constantă pentru viața de zi cu zi (război, foamete, boli, dezastre naturale etc.). Un mod de viață rupt de circumstanțe extraordinare se transformă în viață cotidiană extremă. Viața cotidiană obișnuită este mai mult un ideal decât o realitate.

Cotidianitatea are o dimensiune spațială. Spațiul vieții de zi cu zi este un loc, un teritoriu în care are loc viața zilnic, unde au loc evenimente cotidiene. Este un sistem de spații și include spațiul corpului uman, locuințe și așezări (cu teritorii adiacente acestuia).

Spațiul corpului este împărțit, ca cel mai important parametru pentru cultură, în partea de sus și de jos. Partea corporală superioară cu organele externe care sunt cele mai importante pentru viață – capul și mâinile – are o valoare culturală ridicată, domină, inclusiv în viața de zi cu zi. Partea corporală de jos are o valoare culturală în mod tradițional scăzută, este „necurat” funcțional și ritual. O astfel de atitudine față de corpul inferior și, în general, față de viața organică a corpului este din ce în ce mai afirmată în procesul civilizației. Un tabu complet asupra manifestărilor publice ale vieții organice a corpului, intimidarea acestuia este realizată de cultura secolului al XIX-lea. Acest lucru se aplică și sexualității, care în secolul al XIX-lea capătă în sfârșit statutul de secret, ascuns publicului. Secolul XX a consolidat canonul corporal moștenit din secolul precedent cu funcțiile sale acceptabile public și cu manifestările externe, percepute vizual. Reabilitarea corporalității umane și a „josului corporal”, în special, este realizată de cultura modernă.

Spațiul locuinței este reprezentat de un set de zone funcționale, dintre care cele

mai importante sunt zona alimentară (vatră, sobă, bucătărie, cămară, pivniță, masă, sufragerie), zona de dormit (bancă, pat, dormitor), zonă de îngrijire a corpului (bazin, baie, toaletă etc). Principala tendință a dezvoltării istorice a spațiului interior al locuinței se manifestă prin diferențierea crescândă și alocarea zonelor funcționale cu ajutorul ecranelor, pereților despărțitori. Apariția dormitoarelor separate pentru copii, părinți și alți membri ai familiei, oaspeți, indică auto nominalizarea unei persoane în cadrul întregii familii. Acest lucru este demonstrat de apariția locurilor de dormit individuale destinate unei singure persoane. Introducerea în masă a paturilor individuale în viața de zi cu zi este observată abia la începutul secolului XX. În secolele XIX și XX are loc și o desaceralizare a spațiului căminului.

Spațiul cotidian al orașului este reprezentat de locuri comerciale (piețe, magazine, etc.), locuri de alimentație publică (snack-baruri, baruri, cafenele etc.), locuri cu apă potabilă (râuri, iazuri, puțuri, conducte de apă și etc.), artere de transport (râuri, canale, străzi, drumuri etc.), locuri de muncă, zone de lucru (pentru orașele mari, începând din epoca revoluției industriale). Spațiul cotidian al așezării este conectat geografic și, în esență, se confruntă cu sensul sociocultural al spațiului administrativ, sacral și religios, de recreere (autorități locale, administrații; biserici, catedrale; teatre, săli de concerte, stadioane, alei, piețe, grădini etc.). Spațiul adiacent clădirilor religioase și administrative are un statut corespunzător, adesea decorat sub formă de pătrat. Principalele piețe cu clădiri și temple guvernamentale amplasate pe ele sunt centrele administrative și sacre ale spațiului așezării, organizând topologic și simbolic întreg teritoriul său. Totuși, aceste zone nu sunt excluse din viața cotidiană.

Spațiul vieții de zi cu zi este inseparabil de lucrurile care îl umplu. Un lucru (obiect) este o parte separată, autonomă, formalizată a celei de-a doua naturi, a culturii. Fiind material, un lucru conține multe semnificații culturale. Principalul semn al lucrurilor cotidiene și principalul criteriu al valorii sale este utilitarismul. Lucrul din gospodărie este multifuncțional și polisemantic. Printre posibilele sale funcții sunt memoriale, sacre, prestigioase, de statut social, estetice. Ansamblul funcțiilor, relația lor, dominanța uneia dintre funcții sunt determinate de situația generală, epocală, istorică concretă și chiar de moment. Localizarea unui lucru în spațiul cotidian poate fi un criteriu pentru clasificarea lucrurilor cotidiene (lucruri din spațiul corpului uman, lucruri din spațiul căminului, lucruri din spațiul așezării).

„Contextul spațiului cotidian este lumea, universul. O constantă corelație ideologică, mentală, interconectarea spațiului mondial și cotidian este caracteristică vieții cotidiene a unui tip de societate tradițională, a unei societăți preindustriale cu tabloul mitologic al lumii și al viziunii religioase a lumii. Încă de pe vremea nouă, slăbirea necondiționată a preocupărilor utilitare, pragmatice și a valorilor vieții de zi cu zi la valori mitologice, religioase, sociale și de statut a slăbit. Ele devin treptat subordonate poziției utilitare. Viața de zi cu zi a secolului XX a fost scutită parțial de «programarea mitologică»².

Caracteristicile temporale și spațiale ale vieții de zi cu zi depind de scara subiectului activității zilnice. La nivel individual, spațiul vieții cotidiene este o casă, un loc de muncă, magazin etc., rute de mișcare zilnică. La nivelul comunității urbane, spațiul vieții de zi cu zi este întregul teritoriu al orașului, folosit pentru a răspunde nevoilor zilnice ale cetățenilor. Limita de timp a cotidianității și a vieții unui individ este moartea. Pentru om și familia sa, acesta este un eveniment extraordinar. Pentru comunitatea urbană, moartea unui cetățean obișnuit este un eveniment zilnic. Dar faptul reapariției zilnice în acest caz nu o transformă într-un eveniment obișnuit, cotidian. Moartea este semnificativă și simbolică

² Istvan Kiraly V. Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată. București: Paralela '45, 2001, p. 35.

nu numai pentru individ și grupuri mici, ci și pentru societate în ansamblu, ceea ce este accentuat prin implementarea publică a ritualurilor relevante.

Cotidianitatea este stratificată social și diferențiată profesional. Fiecare dintre grupurile sociale și profesionale are propria sa rutină zilnică. Ceea ce este mâncare de zi cu zi pentru unii poate fi un festin pentru alții. Ceea ce se întâmplă rar sau este în general imposibil pentru unii este ocupația profesională de zi cu zi a altora.

Cotidianitatea ca fenomen semnificativ din punct de vedere cultural este o descoperire a științei secolului XX. Vârful interesului științific în tendința generală de interes este în ultima treime a secolului XX. A doua jumătate a secolului trecut, și în special ultima sa treime, este perioada în care un nou tip istoric al cotidianității prinde contur și ia forme mature. Dezvoltarea rapidă a științei interdisciplinare a cotidianului poate fi, de asemenea, considerată ca răspuns la provocarea culturală și istorică a vieții cotidiene și ca parte integrantă a noii vieți de zi cu zi, justificarea sa teoretică. Preocuparea pentru cotidianitate este un semn al unei schimbări globale în tipurile ei istorice, apariția unei noi vieți cotidiene care devine dominantă, are nevoie de justificare și sprijin ideologic, necesită înțelegere teoretică. Noua cotidianitate, după ce a atras atenția unei părți semnificative a cunoașterii umanitare moderne, și-a declarat semnificația culturală, la nișa care în mod tradițional aparținea culturii înalte.

BIBLIOGRAFIE

Nae C. Moduri de a percepe. O introducere on teoria artei moderne și contemporane. Iași: Polirom, 2016. 348 p.

Ferencz-Flatz C. R. Amorse pentru o fenomenologie a trecutului. București: Humanitas, 2014. 352 p.

Kiraly I. V. Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată. București: Paralela '45, 2001. 283 p.

Saharneanu E. O nouă paradigmă de cercetare a socialului și umanului: cotidianul, https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/11-13_1.pdf (vizitat 12.06.2020).

РЕАЛИЗАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ НА ЛЕВОБЕРЕЖЬЕ ДНЕСТРА: 1924–1940 гг.

Олег ГАЛУЩЕНКО

Summary: The author analyzes the issues of the influence of theory and practice of Communist International on the process of the Moldavian ASSR formation, on the development of the ethno political situation in the autonomous republic, on the situation concerning national minorities. The article is written on the basis of numerous sources, including archival ones.

Keywords: MASSR, Transnistria, Communist International, history, ethnology.

В 1919 г. в Москве был создан Коммунистический Интернационал (Коминтерн). Он работал под руководством ЦК РКП(б) и при помощи других организаций. Поражение в 1923 г. «германского Октября» привело к нарастанию дуализма в практических действиях Москвы в середине данного десятилетия. В феврале 1925 г. произошел отказ от создания диверсионных групп в рамках практики «активной разведки». Правда, для Бессарабии сделали временное исключение. После победы политической линии на построение социализма в одной стране интерес Советского Союза к Балканам постепенно угасал вплоть до начала Второй мировой войны.

В этой ситуации советское руководство не решилось на прямой вооруженный конфликт с Румынией, а предпочло активизировать подпольную коммунистическую деятельность и дипломатические усилия¹, а также распространить на молдаван левобережья Днестра основные положения своей национальной политики².

После окончания Гражданской войны постепенно возрастало внимание новой власти к национальным проблемам, но главными, по-прежнему, считались другие вопросы. На состоявшемся в марте 1921 г. X съезде РКП(б) В. П. Затонский, в дальнейшем активно участвовавший в создании Молдавской АССР, заявил: «Сейчас, товарищи, когда мысль направлена совсем по другому пути, когда мы думаем больше о топливе, о продовольствии, о политике по отношению к крестьянству, сейчас как-то нет большой охоты выступать по такому вопросу, как вопрос национальный»³.

X съезд РКП(б) принял постановление «Об очередных задачах партии в национальном вопросе». В нем ставилась задача помочь трудовым массам невеликорусских народов догнать ушедшую вперед центральную Россию. Помочь им: а) развить и укрепить у себя советскую государственность в формах, соответствующих национально-бытовым условиям этих народов; б) развить и укрепить у себя действующие на родном языке суд, администрацию, органы хозяйства и власти, составленные из людей местных, знающих быт, психологию автохтонного населения; в) развить у себя прессу, школу, театр, клубное дело и вообще культурно-просветительные учреждения на родном языке и т. д.⁴

¹ См. подробнее: Cojocaru G. E. Cominternul și originile „moldovenismului”. Studii și documente. Chișinău: Civitas, 2009.

² См. подробнее: Галущенко О. С. Год 1924: создание Молдавской АССР. В: Науковий вісник міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. Одеса: Міжнародний гуманітарний університет, 2013, № 5, с. 4-16.

³ X съезд РКП(б). Стенографический отчет. М.: Государственное издательство политической литературы, 1963, с. 201.

⁴ Там же, с. 603, 304.

После очередного постановления в реальной жизни нерусских народов существенных изменений происходило немного, что понятно, если учесть объективную ситуацию, а также позицию большого числа партийных кадров. Все же обстановка в верхних эшелонах власти стала меняться в связи с подготовкой к образованию Советского Союза. Состоялась дискуссия по национальному вопросу, по проблеме государственного обустройства многочисленных этносов, проживавших на территории бывшей царской России.

Полемика продолжилась в апреле 1923 г. на XII съезде РКП(б). Съезд принял резолюцию «По национальному вопросу», в которой говорилось об уклоне к национализму, но на первое место выдвигалась опасность уклона великодержавного. В резолюции съезда отмечалось: «...Союз Республик расценивается значительной частью советских чиновников в центре и на местах не как союз равноправных государственных единиц, призванный обеспечить свободное развитие национальных республик, а как шаг к ликвидации этих республик, как начало образования так называемого „единого – неделимого“»⁵.

Конечно, и ранее предпринимались отдельные шаги в данном направлении. Так, в ноябре 1920 г. состоялось совещание учителей молдавских школ Тираспольского уезда. В решениях совещания отмечалось: «Ввиду предубежденности молдавского населения к проведению в жизнь реформ социального характера, умело провести агитацию в том смысле: что развитие умственного кругозора может быть успешнее только на материнском языке. Первый год обучения по трудовому принципу вести исключительно на молдавском языке и только в конце учебного года вести устную беседу на русском языке. Ознакомление с процессом чтения и письмо должны производиться на латинском алфавите. На втором году занятия продолжаются на молдавском языке, а преподавание русского языка вводится как второстепенный предмет с третьего года по седьмой год включительно. Наоборот, преподавание общеобразовательных предметов желательно вести (за отсутствием подготовленного кадра учителей) на русском языке, а молдавский язык может преподаваться факультативно или как предмет»⁶.

После этого в Украине перешли к активным и довольно масштабным действиям по украинизации и удовлетворению культурных потребностей этнических меньшинств. Предстояло разработать и реализовать национальную политику в двух направлениях. Одно учитывало интересы этнических украинцев, другое – национальных меньшинств, а значит, и молдаван⁷.

Специальный народный комиссариат по делам национальностей в Украине не был создан, но с 1921 г. в наркомате внутренних дел действовал отдел нацменьшинств. Работу в сфере культуры координировал совет национальных меньшинств, организованный 10 августа 1921 г. В 1924 г. при Всеукраинском Центральном Исполнительном Комитете (ВУЦИКе) была создана Центральная комиссия по делам национальных меньшинств. В ее состав входили сотрудники по работе среди населения болгарской, еврейской, молдавской, немецкой и польской национальностей. Действие союзного и украинского законодательства распространя-

⁵ XII съезд РКП(б). 17–25 апреля 1923 года. Стенографический отчет. М.: Политиздат, 1968, с. 695.

⁶ Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. документов и материалов в 4-х тт. Т. 1. Ч. 2. Кишинев: Штиинца, 1976, с. 18.

⁷ См. подробнее: Борисенко Е. Ю. «А что мы знаем о лице Украины?»: украинизация как модель государственной политики в 1918–1941 гг. М.: Издатель Степаненко, 2017; King C. The Moldovans. Romania, Russia and the Politics of Culture. Stanford: Hoover Institution Press, 1999; Negru E. Politica etnolingvistică în R.A.S.S. Moldovenească (1924–1940). Chișinău: Prut Internațional, 2003; и др.

лось на Приднестровье⁸.

После революции перестали официально употребляться слова «инородец», «иноверец» и др. С 1924 по 1932 г. было принято более полусотни различных документов, посвященных коренным народам. В межвоенный период в Советском Союзе использовались понятия «нации», «национальности», «национальные меньшинства», «нацменовские сельсоветы», «этнографические группы» и т. д. В конце 30-х гг. термин «народности» полностью заменил (для этносов СССР) слово «племена». А понятие «нацмен», ранее нейтральное, приобрело отчетливое негативное значение.

Этническая политика советской власти постепенно стала общегосударственной. Поэтому данная общепартийная и общегосударственная политика является, по нашему мнению, одной из важных причин создания Молдавской АССР. Существовавшая в середине 20-х гг. ситуация в национально-государственном строительстве в Советском Союзе благоприятствовала реализации идеи создания еще одной автономной республики – Молдавской АССР на левобережье Днестра.

В первой половине 1924 г. инициативная группа бессарабских и румынских коммунистов предложила создать на левобережье Днестра Молдавскую республику. Это предложение неоднократно обсуждалось в руководящих кругах Москвы и Киева. 29 июля состоялось заседание Политбюро ЦК РКП(б), на котором в очередной раз была обсуждена проблема молдавской государственности. На нем было принято политическое решение о создании Молдавской АССР. Вопрос доложили Г. В. Чичерин, М. В. Фрунзе и Х. Г. Раковский. В результате состоявшейся дискуссии Политбюро постановило:

«а) Считать необходимым, прежде всего по политическим соображениям, выделение молдавского населения в специальную автономную республику в составе УССР и предложить ЦК КПУ дать соответствующие директивы украинским советским органам.

б) Предложить ЦК КПУ сделать сообщение в Политбюро ЦК РКП через месяц о ходе работ по организации Молдавской Автономной Республики.

в) Поручить тов. Фрунзе наблюдение за быстрейшим проведением этого вопроса». 12 октября 1924 г. III сессия восьмого созыва ВУЦИКа приняла постановление «Об образовании Молдавской Автономной Советской Социалистической Республики»⁹.

Параллельно с работой по образованию МАССР в советской прессе была организована кампания с целью убедить мировое общественное мнение в том, что инициатива создания молдавской государственности исходит от самого населения левобережья Днестра. Однако жители Приднестровья в этом практически почти не участвовали. Специально направленные агитаторы проводили здесь многочисленные сходы и митинги, на которых утверждались заранее подготовленные резолюции. Реально Молдавская АССР была создана «сверху». Вместе с тем ее образование соответствовало не только культурно-политическим интересам молдаван, но и экономическим интересам всего населения новой республики.

⁸ Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. документов в 4-х тт. Т. 1, ч. 1. Кишинев: Штиинца, 1975, с. 77, 78; Мала енциклопедія етнодержавознавства. Київ: Довіра, Генеза: 1996, с. 215; Первое Всеукраинское совещание по работе среди национальных меньшинств. 8–11 января 1927 г. Стенографический отчет, резолюция, постановления и материалы. Харьков: ЦКНМ при ВУЦИК, 1927, с. 24, 25.

⁹ Галущенко О. Образование Молдавской АССР: современный взгляд историка. В: Проблемы национальной стратегии. М.: Российский институт стратегических исследований, 2014, № 5, с. 202-219.

Одной из важных причин создания 12 октября 1924 г. на левобережье Днестра Молдавской АССР была необходимость распространения советской политики коренизации и на молдавское население¹⁰. В начале мая 1925 г. секретарь Молдавского обкома КП(б)У И. И. Бадеев подготовил объемный доклад «Об итогах проведения национальной политики в АМССР» в первые месяцы существования автономной республики. В нем сообщаются самые общие сведения о молдаванах, которых по предварительным данным насчитывалось 174266 человек, или 32% населения. Абсолютное большинство из них проживало в сельской местности и занималось крестьянским трудом. Причем доля молдаван среди выращивавших виноград и владевших садами достигала 60%, что свидетельствует об их стремлении к развитию интенсивных культур. По данным о национальном составе членов кооперативов бывшего Балтского округа, молдаван в их числе было 30,3%¹¹.

В созданной в октябре 1924 г. Молдавской АССР, наряду с молдаванизацией, предстояло реализовать еще два аспекта национальной политики: украинизацию и отдельную политику в отношении нацменьшинств. Молдаване, украинцы и русские были объединены в понятие большинства. Молдаване составляли 30,1% населения Молдавии, украинцы – 48,5%, русские – 8,5%. По данным Всесоюзной переписи 1926 г., в республике кроме вышеперечисленных проживали представители еще 42 этносов. Некоторые из них были представлены незначительным количеством человек: одна японка, турок, англичанин, перс, кореец, караим, два чеченца, шесть китайцев и др.¹²

В отношении столь малого числа граждан особой национальной политики не проводилось. Такая политика осуществлялась для пяти наиболее многочисленных этнических меньшинств: евреев (8,5%), немцев (1,9%), болгар (1,1%), поляков (0,8%). Восьмое место в порядке уменьшения численности занимали 918 ромов (цыган), девятое – 365 белорусов. Пятым национальным меньшинством (десятое место по численности), добившимся этого права, стали 314 чехов, вероятно потому, что они были в МАССР одним из наиболее развитых этносов¹³.

С 3 марта по 12 мая 1926 г. в Молдавской АССР было осуществлено обследование проведения национальной политики. Выяснилось, что к моменту создания республики аппарат Балтского округа уже в значительной мере был украинизирован. Затем, пока шел процесс реорганизации аппарата, его сотрудники не молдаванизировались или украинизировались, а русифицировались. В отчете по итогам проверки подчеркнуто, что после создания МАССР «все учреждения перешли не на молдавский и украинский языки, а на русский. Это было своевременно отмечено, когда организационный период закончился. Конференция (II Молдавская областная партийная конференция – О. Г.) по докладу обкома отметила, что в дальнейшем необходимо принять все меры к тому, чтобы изжить создавшееся ненормальное положение»¹⁴.

Трудно выразить уровень культурного развития в количественных показателях. Поэтому приведем данные переписи 1926 г. по числу грамотных в МАССР: немцы – 68,2%, евреи – 61,6%, русские – 44,3%, украинцы – 36,6%, болгары – 36,3%,

¹⁰ См. подробнее: King C. Ethnicity and Institutional Reform: The Dynamics of "Indigenization" in the Moldovan ASSR. In: Nationalities Papers. Vol. 26, no. 1. Cambridge, USA, 1998.

¹¹ Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОМ), ф. 49, оп. 1, д. 222, л. 1, 2, 22.

¹² Молдавия. Статистические материалы. Балта: Молдавское статистическое управление, 1928, с. 221.

¹³ АОПОМ, ф. 49, оп. 1, д. 662, л. 36-39.

¹⁴ Там же, л. 16-19.

молдаване – 25,8%, другие – 53,5%¹⁵.

Существовали очевидные негативные явления в области межнациональных отношений. Власти Молдавской АССР основное внимание уделяли борьбе с анти-семитизмом. Так, в начале мая 1926 г. уполномоченный ГПУ при Совнарком Молдавии на основании сообщения осведомителя № 922, информировал Молдавский обком КП(б)У о выступлении заведующего агитационно-пропагандистским отделом Григориопольского районного партийного комитета А. И. Сатмари в немецком селе Нейдорф. «Тов. Сатмари, будучи в Нейдорфе, как прикрепленный, – говорится в документе, – выразился на общем сходе, что у него имеется немецкая кровь и что он иудеев ненавидит и на вопросы тов. Сатмари ответил, что лучшее средство для выселения евреев из села это постановление общего схода. Конечно, свои мысли тов. Сатмари прикрывал лозунгом „борьба со спекуляцией“, каковая имеется в Нейдорфе. Подтвердить могут: Токаренко Роман, Красс Рудольф»¹⁶.

В 20-е гг. активное проведение национальной политики в СССР положительно сказалось на развитии культуры как титульных этносов, так и национальных меньшинств. Вместе с тем стали заметными и риски для советской государственности.

Такое развитие событий явно не устраивало руководство Советского Союза, изначально стремившееся к созданию на основе марксизма-ленинизма новой социалистической культуры, общей по содержанию для народов всей страны и различавшейся лишь по национальной форме. Поэтому всячески подавлялись альтернативные попытки развития культуры социалистической лишь по форме и национальной по содержанию.

Одновременно проявились и существенные противоречия, изначально заложенные в политике коренизации, с общими целями союзного государства. Проведение украинизации стало выходить из-под контроля коммунистической партии. Это вызвало беспокойство руководства ВКП(б). Репрессиям подвергся ряд политических лидеров Украины, представители творческой и научной интеллигенции. Аналогичные процессы происходили в Молдавской АССР как части Украины, но в сглаженной форме.

В конце 20-х – начале 30-х гг. национальная политика в МАССР начала существенно меняться. Первоначально была ликвидирована система специального руководства работой среди этнических меньшинств, проведена кампания борьбы с «великорусским шовинизмом», сменившаяся затем кампанией по борьбе с «украинским шовинизмом». Систематическая работа была заменена проведением различных смотров, месячников культуры и так далее.

В 1937 г. в жизни советских людей произошел крутой перелом. Представителей различных национальностей он затронул по-своему. Среди различных форм и направлений «большого террора» были репрессивные кампании, которые часто называют «национальными операциями». Но изначально они задумывались не как преследования по этническому признаку, а как меры, направленные на пресечение деятельности на территории СССР шпионов Германии, Польши, Латвии и других стран. Отправной точкой «национальных операций» можно считать записку И. В. Сталина от 20 июля 1937 г. со словами: «Всех немцев на наших военных, полувоенных и химических заводах, на электростанциях и строительстве, во всех областях, – всех арестовать». Через пять дней начались массовые аресты подданных Германии. Затем репрессии распространились на людей всех национальностей и подданства различных стран.

¹⁵ Молдавия. Статистические материалы, с. 226, 227.

¹⁶ АОПОРМ, ф. 49, оп. 1, д. 585, л. 78.

**Национальный состав репрессированных в Молдавской АССР
(по данным СБУ Украины)¹⁷**

№ п/п	Национальность	1937	I половина 1938 г.	Всего
1	Армяне	1	6	7
2	Болгары	13	–	13
3	Белорусы	3	8	11
4	Галичане	64	-	64
5	Греки	9	-	9
6	Евреи	247	275	522
7	Латыши	13	9	22
8	Литовцы	1	2	3
9	Молдаване	1478	804	2282
10	Немцы	382	393	775
11	Поляки	163	167	330
12	Русские	430	333	763
13	Румыны	40	15	55
14	Украинцы	1684	976	2660
15	Финны	-	1	1
16	Чехи	5	-	5
17	Эстонцы	-	1	1
18	Неизвестно	55	134	189
ВСЕГО		4588	3124	7712

Молдавия стала постепенно терять то многонациональное, мультикультурное многообразие, которое сформировалось ранее. Национальные клубы, школы, театры, разного рода общественные организации, – все это подверглось сначала сокращению, а затем и ликвидации. Это отразилось на жителях республики. Побочным эффектом сталинских «национальных операций» стало возрастание подозрительности ко всему «иному», значительный рост ксенофобии, внедрение в общественное сознание и государственную практику тенденции к изоляции от внешнего мира, представления о стране как осажденной крепости в кольце врагов.

Наряду с так называемой «румынской операцией», в Молдавской АССР были «раскрыты организации» немцев в Григориопольском и Слободзейском районах, сионистские – в Рыбнице, Дубоссарах, Тирасполе и т. д. В ходе этих операций были репрессированы люди разных национальностей¹⁸.

17 декабря 1937 г. политбюро ЦК ВКП(б) приняло постановление «О национальных школах». В нем подчеркивалось: «Признать вредным существование особых национальных школ (финские, эстонские, латышские, немецкие, английские, греческие и др.) на территории соответствующих республик. Предложить

наркомпросам национальных республик реорганизовать указанные школы в советские школы обычного типа». На этом же заседании также было принято решение «О ликвидации национальных районов и сельсоветов»¹⁹.

В 1938/39 учебном году школы национальных меньшинств МАССР были реорганизованы в русские и украинские. В 1931 г. в республике насчитывалось 9 немецких национальных сельских советов, 7 русских, 4 еврейских, 1 польский, 1 болгарский и 13 смешанных. Во второй половине 30-х гг. они также были преобразованы в обычные сельсоветы²⁰.

Насильственное закрытие школ национальных меньшинств способствовало ускорению их ассимиляции. Все же к рубежу 30–40-х гг. в Молдавской АССР были достигнуты определенные успехи, подробно проанализированные в ранее опубликованной литературе. В дополнение к этому мы приведем некоторые материалы Всесоюзной переписи населения 1939 г. В автономной республике был зафиксирован следующий уровень грамотности: немцы – 96,9%, евреи – 88,5%, поляки – 85,3%, украинцы – 82,8%, русские – 81,8 %, болгары – 81,5 %, молдаване – 74,8%. На одну тысячу человек имели высшее образование: евреи – 15,0; русские – 7,3; болгары – 3,0; украинцы – 2,9; немцы – 1,8; молдаване – 1,7²¹.

Такое соотношение образовательного уровня различных этносов характерно не только для Молдавии, но и для СССР в целом. В 1939 г. в Советском Союзе на тысячу граждан приходилось 78 человек со средним образованием, в том числе по национальностям: евреи – 265, чехи и словаки – 190, поляки – 120, болгары – 80, немцы – 70, молдаване – 52, татары – 50 и т. д.²²

Следовательно, при значительном общем росте уровня образования, полностью преодолеть отставание молдаван в этой сфере не удалось. Приведенные в статье материалы показывают, что национальная политика была главным фактором, обуславливавшим динамику этнополитических процессов в СССР, Украине и Молдавии. Вместе с тем в Молдавской АССР существенную роль сыграли внешнеполитические приоритеты. Это особенно ярко проявилось в самом факте ее создания на левом берегу Днестра. Новая национальная политика постепенно стала общегосударственной в Советском Союзе. Поэтому данная общепартийная и общегосударственная политика является, по нашему мнению, одной из важных причин создания Молдавской АССР. В автономной республике проводились те же кампании, что и в Советском Союзе. Но осуществлялись они менее жестко. Руководящие кадры не хотели репрессировать друг друга по принципу «сегодня ты, а завтра я».

ЛИТЕРАТУРА

X съезд РКП(б). Стенографический отчет. М.: Государственное издательство политической литературы, 1963. 937 с.

XII съезд РКП(б). 17–25 апреля 1923 года. Стенографический отчет. М.:

¹⁹ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 17, оп. 3, д. 994, л. 15.

²⁰ Культура Молдавии за годы Советской власти. Т. 1, ч. 1. Кишинев: Штиинца, 1975, с. 221; Культура Молдавии за годы Советской власти. Т. 1, ч. 2. Кишинев: Штиинца, 1976, с. 134.

²¹ Российский государственный архив экономики, ф. 1562, оп. 336, д. 374, л. 8, 11.

²² Altshuler M. Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust. A Social and Demographic Profile. Jerusalem: Yad Vashem. The Center for Research of East European Jewry, The Hebrew University, 1998, p. 107.

Политиздат, 1968. 904 с.

Борисенко Е. Ю. «А что мы знаем о лице Украины?»: Украинизация как модель государственной политики в 1918–1941 гг. М.: Издатель Степаненко, 2017. 684 с.

Галущенко О. С. Год 1924: создание Молдавской АССР. В: Науковий вісник міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. Одеса, 2013, № 5, с. 4-16.

Галущенко О. Образование Молдавской АССР: современный взгляд историка. В: Проблемы национальной стратегии. Москва, 2014, № 5, с. 202-219.

Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. документов в 4-х тт. Т. 1, ч. 1. Кишинев: Штиинца, 1975. 475 с.

Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. документов в 4-х тт. Т. 1, ч. 2. Кишинев: Штиинца, 1976. 507 с.

Мала енциклопедія етнодержавознавства. Київ: Довіра, Генеза, 1996. 942 с.

Молдавия. Статистические материалы. Балта: Молдавское статистическое управление, 1928. 318 с.

Первое Всеукраинское совещание по работе среди национальных меньшинств. 8–11 января 1927 г. Стенографический отчет, резолюция, постановления и материалы. Харьков: ЦКНМ при ВУЦИК, 1927. 228 с.

Реабілітовані історією. Одеська область. Книга перша. Одеса, АТ «ПЛАСКЕ», 2010. 800 с.

Altshuler M. Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust. A Social and Demographic Profile. Jerusalem: Yad Vashem, The Center for Research of East European Jewry, The Hebrew University, 1998. 236 p.

Cașu I. Dușmanul de clasă. Represiuni politice, violență și rezistență în R(A)SS Moldovenească, 1924–1956. Chișinău: Cartier, 2014. 396 p.

Cojocaru G. E. Cominternul și originile „moldovenismului”: Studiu și documente. Chișinău: Civitas, 2009. 499 p.

King C. Ethnicity and Institutional Reform: The Dynamics of “Indigenization” in the Moldovan ASSR. In: Nationalities Papers. Vol. 26, no. 1. Cambridge, USA, 1998.

King C. The Moldovans. Romania, Russia and the Politics of Culture. Stanford, Hoover Institution Press, 1999. 303 p.

Negru E. Politica etnoculturală în R.A.S.S. Moldovenească (1924–1940). Chișinău: Prut Internațional, 2003. 200 p.

ABECEDARUL CA INSTRUMENT DE ÎNDOCTRINARE A COPILĂRIEI ȘI FORMARE A UNOR NOI IDENTITĂȚI ÎN R(A)SS MOLDOVENEASCĂ (1924–1961)

Adrian DOLGHI

Summary: The ABC books used in the schools from Moldovan ASSR (1924–1940), and from Moldovan SSR (1944–1961) have been analyzed in this article. Communist symbols were identified on the pages of the publications: portraits of Soviet leaders, symbols of the Soviet state and of the Communist Party, of octombrei, pioneers, komsomolists, military symbols, words and specific Soviet characters. It was found that the ABC book reflects scenes from the daily life of the period in which it was published, thus approaching its reader and forming specific communist skills through the use of symbols.

The author concludes that the ABC book was a mechanism for shaping the younger generation – children, who were cultivated a bipolar view of the world through Soviet symbols, on the one hand, and dangerous harmful elements, on the other. Thus, the ideals of children were indoctrinated through the ideological text but also by means of Soviet symbols. After learning the symbols and the patterns of behavior, they became habits and forms of manifestation of Soviet children as bearers of “Soviet culture”. Being systemically implanted in children’s consciousness, these symbols became markers of the identities of the “Soviet Man”.

The ABC books from the Moldovan SSR played an important role in creating Soviet identities in the children studying in Romanian. Generations of children were educated through these ideologically intoxicated teaching materials, as a result a society was formed that saw the world around it only through the prism of ideological patterns.

Keywords: ABC book, Soviet state, communist ideology, propaganda, identity, “Soviet man”.

Introducere

Identitatea sovietică a fost creată de sistemul unic centralizat al instituțiilor culturale și de învățământ, cel al mijloacelor de informare în masă, de asemenea, și de omogenitatea organizării instituționale în domeniul social, al vieții politice și cotidiene: norme juridice, infrastructură informațională, sistem de asigurare socială unice în URSS¹. Prin „sovietic”, cercetătorul M. Popov înțelege o identitate supranațională deosebită de cea etnică. De asemenea putem înțelege prin cuvântul „sovietic” și complexul cunoștințelor și convingerilor social-economice și politice, norme de comportament, implantate de propaganda sovietică, practicile educative asupra copiilor URSS cu scopul formării la ei a convingerilor comuniste, identității sovietice, cristalizării unui univers al simbolurilor sovietice.

Un rol important în proiectul grandios inițiat de bolșevici de reconstrucție a societății și crearea „Omului nou” îl avea inițial școala unică a muncii, care era opusă familiei „în-apoiate”, „perimate”, „mic-burgeze”. Insuficiența de cadre didactice de formație nouă, pregătite în instituțiile superioare de învățământ sovietice, trebuia să fie compensată de noile manualele școlare cu conținuturi „ideologic corecte” și renunțarea la literatura precedentă². Prima carte pe care o întâlneau elevii din URSS în clasa întâi, atât în perioada interbelică cât și postbelică, era Abecedarul sovietic, care utiliza în plan educativ imagini și texte conforme cu idealurile educației „Omului sovietic”.

¹ Попов М. Антропология советскости: философский анализ. Диссертация ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2004, с. 15.

² Рожков А. Визуальные образы «советскости» в школьном букваре 1920–1930-х гг.: контент, структура, динамика. В: Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология, 2017. Вып. 45, с. 57–72.

Atitudinea copiilor față de Puterea Sovietică era formată de școală prin programul educativ dar și conținutul materialelor didactice utilizate. După ce frecventau grădinițele de copii, care erau puține în RASSM dar și în RSS Moldovenească în primii ani postbelici, copiii mergeau la vârsta de șapte ani în clasa întâi. Principalul manual în primul an de studii era Abecedarul care le forma copiilor „valorile comuniste”, atitudinea „corectă” față de societate, Puterea Sovietică dar și percepțiile despre locul și rolul lor în societate. Astfel Abecedarul reprezenta modelul copilăriei pe care trebuiau să-l deprindă copiii.

În acest sens au fost utilizate ilustrații, texte educative, poezii cu conținut ideologic. Imaginile reprezintă, de cele mai multe ori, obiecte utilizate în muncă, secvențe din procesul de învățare și de muncă, la arat, semănat, lucrul la fermă, la uzină – în acest sens munca era promovată în calitate de valoare importantă, dar și ca element al învățării luptei de clasă. Drept modele de comportament au fost incluse în carte, pentru a fi urmate și servi drept exemplu, portrete și biografii ale lui V. Lenin, I. Stalin, V. Molotov, P. Morozov ș. a.

Analizând Abecedarul utilizat în școlile din RASS Moldovenească, editat în anii 1924–1940, și din RSS Moldovenească editat în anii 1940, 1944–1961, vom încerca să determinăm obiectivele urmărite de Puterea Sovietică, prin utilizarea textelor și simbolurilor comuniste sau sovietice, precum și impactul preconizat asupra tinerii generații din R(A)SS Moldovenească.

Abecedarul reprezintă un izvor important pentru cercetarea vieții cotidiene sovietice, fiind un produs al epocii, care reflectă realități cotidiene prin imagini și texte, dar în același timp a format tânăra generație conform unor idealuri utopice, prescrise de ideologi și lideri politici. De asemenea, în textele și imaginile Abecedarelor putem citi contextele politice ale perioadelor și impactul asupra societății. Această publicație reprezenta prima verigă a socializării, canal de transmitere a modelelor ideologice și etice cu menirea să formeze elevul în calitate de „Om sovietic”³. Metodele de transmitere a informațiilor și mesajelor formatoare s-au făcut prin intermediul scenelor din viața cotidiană, ușor recunoscute de copii.

Abecedarele din RASS Moldovenească (1924–1940)

Primul Abecedar în limba română din RASS Moldovenească a fost cel editat în anul 1926 sub „controlul Comisiei Metodice a Comisariatului Norodului de Luminare Obștească”, recomandat pentru toate „școlile moldovenești”⁴.

Abecedarul conține numeroase imagini din mediul rural, ținându-se cont probabil de faptul că majoritatea populației „moldovenești”, cum era menționat, locuia la sat. Imaginile sunt alb negru și reprezintă case, țărani, munci agricole, animale domestice din mediul rural. Tema muncii domină alte subiecte. În primele pagini, modele pentru copii sunt oameni gospodari și gospodine, copii care ajută părinții în gospodărie. Vom remarca faptul ilustrării desculț a copiilor mici, a preșcolarilor, în compania animalelor domestice. Acest fapt reprezintă un fenomen cotidian și frecvent întâlnit, considerat o normalitate încât a fost ilustrat și în Abecedar⁵.

Sunt ilustrate prin imagini dar și prezentate textual numeroase aspecte ale vieții populației rurale: portul, ocupațiile, transportul, habitatul etc. Din acest punct de vedere

³ М. А. Клинова. Букварь как источник изучения советской повседневности (на примере изданий середины 1940-х–1950-х гг.). În: Документ. Архив. История. Современность: Материалы VI Международной научно-практической конференции, Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016, с. 371-374.

⁴ Abecedar. Cartea noastră. Lumina Noastră. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1926, p. 2.

⁵ Ibidem, p. 9, 10, 18, 20, 22, 32, 76.

putem considera Abecedarul drept o sursă de informare cu privire la viața cotidiană a comunităților de români din RASSM. Vom observa că populația locuia preponderent la sate și desfășura un mod de viață tradițional. Principalele ocupații reprezentau agricultura și creșterea animalelor, drept transport utilizau căruțele trase de cai. Portul era cel tradițional românesc.

În primii anii ai existenței RASS Moldovenești, a fost promovată insistent ideea creării unei noi „limbi moldovenești”, însă procesul elaborării acesteia, conform directivelor politice, a durat⁶. În instituțiile de învățământ „limba moldovenească” se preda după „Gramatica limbii moldovenești”, a lui Gh. Buciușcanu, editată la Balta în anul 1925. Înțelegem că și Abecedarul editat în anul 1926 în „limba moldovenească” era conform acestei gramatici⁷.

Abecedarul este redactat în limba română cu caractere chirilice, în așa zisă limbă moldovenească. Remarcăm cu toate acestea că Abecedarul este redactat într-o limbă română relativ corectă, sunt utilizate mai puține rusisme drept cuvinte moldovenești, cum vom remarca în edițiile de mai târziu din RSS Moldovenească. În anii douăzeci filologii angajați de autoritățile sovietice din RASSM încă nu convenise asupra unui model al „limbii moldovenești”, asupra căruia se mai lucra și ca rezultat, abecedarul îi învăța pe copii o „limbă moldovenească” mai apropiată de limba română, după cum se menționa și despre gramatica propusă de Gh. Buciușcanu⁸.

Munca este promovată în calitate de valoare supremă, iar sărbătoarea de 1 Mai – drept o sărbătoare și pentru țărani, obligați să o sărbătorească.

Simbolurile politice și ideologice apar în Abecedar începând cu pagina douăzeci, unde este plasată o imagine din mediul cotidian al unei familii: într-o locuință sunt reprezentate o femeie, un copil și o pisică pe masă, pe perete este portretul lui V. Lenin⁹. Astfel autorii vor să insuflă copiilor că „marele conducător” este parte firească a vieții cotidiene a familiei. Simbolurile Statului Sovietic, sunt reprezentate cu explicația succintă a semnificației acestora¹⁰. „Gospodăria Sovietică” este una prosperă, deși tot cu o organizare tradițională.

Partea a doua a Abecedarului conține mai multe elemente ideologice. Probabil autorii au avut în vedere că în prima jumătate a anului copiii trebuie să învețe să citească și este bine să utilizeze texte mai apropiate de mediul lor de viață, iar în a doua jumătate ei urmau să fie mai pregătiți pentru mesaje ideologice. Astfel, copiii urmau să învețe despre „revoluția din Octombrie” și semnificația ei, precum și simbolurile utilizate la sărbătorirea acesteia¹¹. Aici elevii aflau ce sunt pionierii și alte activități ce sunt desfășurate cu acest prilej.

Viața în comun la casele de copii a fost prezentată drept un fenomen firesc al societății sovietice¹². Această idee a educării copiilor în casele de copii – „un gen de comună”, organizată pe principii comuniste, era în conformitate cu viziunea statului sovietic asupra educației și minimalizării rolului familiei.

Observăm că este promovată și alfabetizarea în calitate de valoare importantă, fă-

⁶ Vezi: Negru Gh. Politica etnolingvistică în R.S.S. Moldovenească. Chișinău: Prut Internațional, 2000.

⁷ Abecedar: Cartea – noastră, lumina – noastră. Comisia Metodică a Comisariatului Narodului de Luminare Obștească; ilustrații: E. Dâmbul. Balta: Editura de Stat a Moldovei, 1925.

⁸ Gribincea A., Gribincea M., Siscanu I. Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească: culegere de documente și materiale. Chișinău: Civitas, 2004, p. 10.

⁹ Abecedar: Cartea – noastră, lumina – noastră. Comisia Metodică a Comisariatului Narodului de Luminare Obștească; ilustrații: E. Dâmbul. Balta: Editura de Stat a Moldovei, 1925, p. 20.

¹⁰ Ibidem, p. 44, 56.

¹¹ Ibidem, p. 79.

¹² Ibidem, p. 87.

cându-se abstracție de conținutul ideologic, care este prezentat elevilor ca valoare a educației, portretul lui V. Lenin și alte simboluri ideologice prezente în *Casele de Citire* sunt elemente componente ale procesului de îndoctrinare a copiilor, dar și adulților, prin intermediul acestor edificii culturale și ideologice.

Din Abecedar aflăm că fiecare școlar avea datoria să devină pionier și să contribuie la misiunea de construcție a comunismului, la lupta de clasă, să lupte pentru „dezrobirea muncitorilor și țăranilor din toată lumea”¹³. Este promovată ideea că pionierii trebuie să contribuie la educația ideologică a vârstnicilor. Astfel, ideea vehiculată frecvent în anii 1920–1930 în URSS de a utiliza pe copii în calitate de activiști comuniști în familie dar și în localitățile rurale care aveau reminiscențe burgheze, a fost implementată în RASS Moldovenească prin această metodă educativă¹⁴.

Pe ultimele pagini sunt publicate portretul și o scurtă biografie a lui V. Lenin, prezentat drept model demn de urmat și imnul Internaționalei Comuniste, pe care elevii urmau să-l învețe și să-l cânte.

Observăm că autorii Abecedarului, urmărind scopurile educative dar și ideologice, au utilizat imagini și texte apropiate de mediul în care locuiau majoritatea copiilor în RASS Moldovenească în anii 1920, dorind să fie accesibile și înțelese. Dar, observăm că au manipulat cu conștiința copiilor, intercalând aceste mesaje și imagini, atât de familiare, cu texte și simboluri ideologice, destinate să-i îndepărteze de valorile firești ale culturii lor tradiționale.

În anul 1927, în programul acțiunii de lichidare a analfabetismului, a fost editat un Abecedar pentru copiii mai mari¹⁵. Prima parte prevedea învățarea literelor și cuvintelor simple din mediul tradițional rural și din procesul de muncă. A doua parte, Abecedarul prevedea lecturi mai complexe, cu texte cu conținut ideologic.

Motivarea pentru muncă asiduă, pentru cauza comună, este un mesaj frecvent. Porunciile lui V. Lenin sunt prezentate ca fiind călăuzitoare și demne de urmat, deoarece sunt adresate copiilor mai mari. Deja este făcută și o prezentare a armatei roșii, care este „muncitoare-țărmenească”, care este a „noastră”¹⁶. Fraternizarea cu armata și prezentarea serviciului militar ca pe o îndatorire firească anticipa pregătirea băieților pentru serviciul militar.

Observăm mesaje politice mai complicate, care nu au fost în Abecedarul pentru elevii din clasa întâi, teze politice despre atitudinea exploatatoare a moșierilor și capitaliștilor și cea eliberatoare și umană a Puterii Sovietice¹⁷, apeluri de a intra în sindicate, necesitatea de a organiza munca în comun¹⁸, promovarea profesiilor muncitorești.

Ideea educației politice în familie prin copii este ilustrată și în acest Abecedar: subiectul imaginii și al textului adiacent prezintă o familie seara, fiind în aceeași odaie, cu diferite ocupații: mama toarce, tata și bunelul se ocupă cu câte un meșteșug, copiii citesc dintr-un ziar sau o carte cu conținut propagandistic¹⁹. În continuare observăm două texte care reprezintă viața copiilor până la „revoluție” și după. Astfel că prima ilustrează viața extrem de grea a doi copii, care cerșesc, suferă foame și frig. Apoi urmează istoria despre „ce au obținut copiii de la «revoluție»” – sunt sănătoși, învață, sunt alimentați și

¹³ Ibidem, p. 114.

¹⁴ Ibidem p. 115-116.

¹⁵ Dodul A. Abecedar moldovenesc pentru copii mai în vârstă din școlile de lichidarea neștiinței de carte. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1927.

¹⁶ Ibidem, p. 49-50.

¹⁷ Ibidem, p. 50-51.

¹⁸ Ibidem, p. 52-53, 55, 58.

¹⁹ Ibidem, p. 67.

nu mai suferă²⁰. Sunt prezentate comportamentele pionierilor și a comsomoliștilor, lupta lor pentru cauza comună, iar V. Lenin este modelul de urmat.

O metodă de manipulare ideologică este și prezentarea vieții grele a copiilor din țările capitaliste ca SUA, unde, zice abecedarul, ei muncesc din greu și sunt exploatați, dar în URSS ei trăiesc bine și sunt fericiți.

Educația colectivismului este un obiectiv realizat sistemic în această ediție: este explicat ce este colectivul și care sunt avantajele lucrului în colectiv cu date și argumente ale rezultatelor activității în localitățile rurale²¹. În calitate de argument este adus un fragment din poezia lui V. Alecsandri „Hora unirii” care este adaptată la necesitățile politice cu titlul „Unire”: „*Unde-i unu nui-i puteri, / La nevoi și la dureri, / Unde-s mulți puterea crește, / Nevoia nu sporește, Iar traiu s-îmbunătățește*”²². Autorii Abecedarului nu au avut în vedere Unirea, despre care a scris marele poet, ci unirea în colectiv a muncitorilor și țăranilor, unirea proletarilor.

Un element important al metodelor de îndoctrinare este îmbinarea comportamentelor firești cu mesajele ideologice, sau simboluri politice: Sărbătoarea Revoluției din Octombrie, portretul lui V. Lenin, lupta de clasă și informații politice mai complexe: o biografie largă a lui G. I. Petrovski – revoluționar, Comisar al URSS pentru Afaceri Interne, Membru al Comitetului Executiv Ucrainean, apoi și al URSS; fragmente din cuvântări ale liderilor din RASSM, o scurtă istorie despre constituirea RASSM.

Pregătirea pentru lupta cu dușmanul intern și extern este un mesaj important: „*Moșierii și capitaliștii nu pot răbda, că esti o republică Sovietică, Socialistă. (...) Ei sunt înfricoșați că țăranii și muncitorii din toată lumea o să vadă cât îi di ghini di trăit când cârmuirea esti în mîinili țăranilor și muncitorilor*”²³. În continuare se menționează că moșierii și capitaliștii vor să-și întoarcă pământurile și întreprinderile; țările capitaliste sunt periculoase, de aceea este nevoie de Armata Roșie și de serviciul militar²⁴, iar tinerii trebuie să meargă la armată. Se menționează că Puterea Sovietică este eliberatoare, că a oferit drepturi femeilor și va oferi un viitor fericit tuturor, drept dovadă sunt prezentate sărbătorile de 1 Mai și 8 Martie – realizări ale luptei comunistilor.

Acest Abecedar, care cuprindea și informații despre organizarea vieții economice, și natura înconjurătoare, de fapt era un manual complex pentru educația tinerilor dar și formarea lor politică și ideologică, urmarea pregătirea de lupta în armată dar și prin muncă pentru cauza comunistă. Noile identități formate erau apartenența la partid, la societatea sovietică, la colectivele din care făceau parte, atașamentul față de cauza comunistă. Astfel realitatea socială erau create de ideile însușite, de limbajul utilizat și universul valoric promovat la școală prin Abecedar și altă literatură devenită obligatorie pe parcursul școlarizării dar și formării profesionale.

Trăsăturile specifice ale abecedarelor din 1925 și 1926 se vor păstra în continuare; educația colectivismului, îmbinarea textelor și simbolurilor ideologice cu subiecte din viața cotidiană și mediul tradițional, care era apropiat copiilor, elogiarea liderilor comuniști și a puterii sovietice, a rolului „revoluției din octombrie”, promovarea luptei de clasă și datoria de a deveni ostaș în Armata Roșie pentru a se sacrifica pentru apărarea patriei etc. Pe parcurs, ideologia era completată cu noi teze și elaborări, astfel că și metodele de acțiune asupra copiilor se perfecționau.

Avându-se în vedere apropierea regimului de populația autohtonă și intențiile de

²⁰ Ibidem, p. 71-79.

²¹ Ibidem, p. 91-93.

²² Ibidem, p.94.

²³ Ibidem, p.148.

²⁴ Ibidem, p. 148-149.

extindere a regimului comunist în Basarabia, dar și spre România²⁵, la 2 februarie 1932, Biroul Comitetului Moldovenesc Regional al PC(B) din Ucraina adoptă o rezoluție care prevedea trecerea scrierii „moldovenești” din RASSM la alfabetul latin. De asemenea rezoluția prevedea trecerea tuturor instituțiilor și organizațiilor din toate sferile de activitate, inclusiv a celor din domeniul învățământului care urmau să alfabetizeze toată populația. În acest sens s-au întreprins acțiuni de organizare a activității tipografice pentru a asigura editarea cu noul alfabet²⁶.

În corespundere cu rezoluția dată, în anul 1932 la Editura de Stat a Moldovei din Tiraspol a fost elaborat și editat un nou Abecedar în „limba moldovenească” cu grafie latină. Alcătuitorii noului Abecedar menționați pe copertă erau Onufrievici, Ignatovici, Moscalenco, Sandulenco²⁷. Vom remarca că Abecedarul învăța copiii o limbă română, dar sunt folosite deseori regionalisme locale și calchieri din limba rusă. Astfel că, direcția spre crearea unei „limbi moldovenești” a fost continuată, dar cu ritmuri mai scăzute în anii 1932–1938.

Pe lângă caracteristicile referitoare la abecedarele analizate mai sus vom remarca trăsături noi. Deși avea doar 58 pagini era mai agresiv din punct de vedere propagandistic. Simbolurile și textele comuniste specifice sunt mai concentrate într-un număr mai mic de pagini. Portretul lui Lenin apare de mai multe ori pe paginile Abecedarului. Este promovată organizarea elevilor în colective, organizații de octombrei, pionieri, ca un micro model al vieții adulților în colective și organizații de partid. De asemenea este promovată ideea organizării copiilor în „brigăzi” în frunte cu un brigadir, după modelul colectivelor de muncă ale adulților. Copiii erau învățați să contribuie la construcția socialismului, la fel ca și adulții, contribuie fiind deprinși cu activitatea în unitățile economice și politice de mici²⁸.

În premieră, într-un Abecedar din RASSM apar portrete și scurte biografii ale lui Stalin, alături de cele ale lui K. Marx, V. Lenin, acestea vor persista în Abecedare până în anul 1954.

Omniprezentă este promovarea lucrului obștesc al pionierilor și implicarea în viața comunității locale, dar neapărat călăuziți de învățăturile marilor conducători²⁹.

O altă „inovație” a Abecedarului din anul 1932 este și propaganda dușmanilor poporului în contextul demarării colectivizării. Copiii sunt educați să identifice potențialii dușmani de clasă în comunitatea în care locuiau: *Vrăjmașul colectivului. Chiaburul întotdeauna lucrează împotriva colectivului. În lucrul acesta chiaburului îi ajută popa. Chiaburimea la un loc cu popii ne amestică nouă sa zidim viața nouă. Ei tind se trăiască pe grebanul săracilor. Doresc să se folosească cu truda lor. Cu petrecerea colectivizării delaolaltă noi nimicim pe chiaburimea ca clasă*³⁰. Este utilizată în scopul educării urii față de „dușmanii de clasă” și o expresie instigatoare *Chiaburul și popa sînt vrăjmașii noștri* care este o calchiere a expresii din rusă *Поп и кулак. Кулак за попу. Este creată intenționat imaginea negativă a țăranilor înstăriți, considerate elemente burgheze și a clericilor care erau văzuți ca elemente învechite și opuse ideologiei comuniste. În acest sens o altă noutate în Abecedar reprezintă și propaganda ateistă.*

²⁵ Vezi: Negură P. Edificarea națională și culturală în Republica Autonomă Sovietică Socialistă Moldovenească: premisele unui „naționalism” eșuat. În: Archiva Moldaviae, vol. IV. 2012, p. 91-102.

²⁶ Gribincea A., Gribincea M., Siscanu I. Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească: culegere de documente și materiale. Chișinău: Civitas, 2004, p. 14-15.

²⁷ Abecedar. Pentru scolile moldovenești, Grupa 1. Alcătuit de: Onufrievici, Ignatovici, Moscalenco, Sandulenco; Comisariatul norodnic de instrucții al RASSM. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1932.

²⁸ Ibidem, p. 23-25, 38.

²⁹ Ibidem, p. 36-37.

³⁰ Ibidem, p. 38.

În continuare educația ateistă continuă prin utilizarea textelor instigatoare: *Vasilică locuia nu departe de biserică. (...) a citit în carte că satul Cocoșeni a fost colectivizat delaolaltă. Colectiviștii au hotărât la adunare să facă din biserică club, dar clopotele să le trimieată la uzină. (...) Clopotul amestica lui Vasilică să cetească. Lui îi era ciudă. El a ieșit repede și s-a dus la pioneri să vorbească despre aceasta cu dînșii. El vrea să sfătuiască cu dînșii despre aceia, cum s-ar pute de făcut din biserică club, dar clopotele de trimis la uzină*³¹. În acest fragment autorii fac în primul rând propagandă ateistă, dar și formează atitudini elevilor față de biserică și le insuflă acțiuni, pe care să le întreprindă. De asemenea, fragmentul, reflectă și politica Statului Sovietic față de biserică. Un alt fragment propus de Abecedar i-a în derâdere biserica, subiectul prezintă un dialog dintre pionieri: *Mihalaș niciodată n-a fost la biserică, dar pe lonel îl trăgea bunica. Miha-lăș îl întreabă ce este în biserică, iar lonel i-a răspuns că nu este nimic, că doar cântă. La întrebarea ce cântă? Acesta menționează „Nui chip de înțeles, tot pe dumnezeu îl pomenesc: „doamne miluiește și miluiește”. Ha, ha, ha... au răs copiii, frumos ar fi dacă am face acolo clubul pionerilor*³². Fragmentul, de asemenea, sugerează elevilor dorința de a închide bisericile și de a schimba destinația lor.

Un pasaj interesant din această ediție a Abecedarului este luarea în derâdere a tradițiilor creștine și crearea unei imagini negative a celor care le practica. În ziua de Crăciun, avându-se în vedere tradiția colindatului, se menționează într-un text. *Prin sat se auzeau cântece și răcnete. Glasurile cântăreților răgeau ca niște vaci. Despre colindători se menționează că erau beți și că se băteau. În continuare se menționează Aceasta este ziua beției, bățăilor și sudalmelor! Aceasta este sărbătoarea nebunilor. Iată în ce cred sătenii noștri! Nu, Noi ne vom lupta cu aceasta! (...) La adunare s-a hotărât ca toți pionerii și octombrii sănt obligați să se lupte mai aspru pentru lozincile: Toți la lucru în ziua de crăciun. Jos sărbătorile religioase!*³³. Educația omului nou, fără stereotipuri și prejudecăți religioase, acesta era un obiectiv promovat de noile materiale didactice elaborate în Uniunea Sovietică în anii 1930, care mai târziu va fi implementat și în perioada postbelică în teritoriile anexate.

În anul 1934 și în 1936 au fost publicate alte două ediții ale Abecedarului în limba română, în care se regăsesc elementele propagandistice enunțate în edițiile precedente³⁴. Observăm o noutate propagandistică în ediția din 1936 – ea se referă la propaganda cedării produselor agricole la stat: *„dăm fructe/ primim mașini”, „dăm pâine statului./ Ne rămâne pâine/ dăm pâine./ Primim mașini”*³⁵. Prin urmare în condițiile industrializării forțate și a rechizițiilor din localitățile rurale se desfășura o muncă pentru convingerea populației să predea cerealele și alte produse agricole la stat.

Este introdus de asemenea un cuvânt nou în vocabularul copiilor – „udarnic”: *Udarnicii./ În colhoz fierbe lucrul. Mulți lucrează udarnic. Noi sîntem udarnici. Udarnici în școală și în colhoz. Udarnici în tot lucru!*³⁶. Acest termen definea activitatea cu sânguință și semnifica că elevii sunt fruntași. De asemenea este promovată întrecerea socialistă între copii, ca metodă de motivare.

Surprinzător, dar este mai puțin agresiv din punct de vedere propagandistic decât ediția din anul 1932. Admitem posibilitatea că au fost anumite nemulțumiri din partea

³¹ Ibidem, p. 53.

³² Ibidem, p. 55.

³³ Ibidem, p. 54.

³⁴ Vezi: Abecedar. Pentru scolile moldovenesti. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1934. 64 p.; Crăciun P. I., Grigorieva D. E. Abecedar. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1936.

³⁵ Crăciun P. I., Grigorieva D. E. Abecedar. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1936, p. 23-24.

³⁶ Ibidem, p. 34.

părinților copiilor, și s-a hotărât ca edițiile ce au urmat să fie mai puțin agresive.

La 27 februarie 1938, Biroul Comitetului Moldovenesc Regional al PC(b) din Ucraina a adoptat hotărârea „Cu privire la trecerea limbii moldovenești de la grafia latină la cea rusă”³⁷. Prin urmare, în anii 1938–1939, școlile din RSSM s-au pomenit într-o situație extrem de dificilă, în situația în care manualele editate cu grafie latină au fost interzise³⁸, iar altele încă nu fuseseră editate. Un Abecedar conform „noilor rigori” în „limba moldovenească” cu grafie chirilică a fost elaborat de Ia. Cușmaunsa și a intrat în uz în școlile din RASSM abia la 1 septembrie 1939. Din caseta tehnică a noului Abecedar aflăm că a fost semnat pentru tipar la 17 iunie 1939³⁹, ceea ce ne face să credem că la 1 septembrie copiii au studiat din acest material didactic. După structură și conținut repetă, în mare parte, structura și conținutul edițiilor precedente, la fel și în ce privește conținutul propagandistic, persistă elementele propagării luptei de clasă, a muncii, a simbolurilor sovietice și comuniste.

Vom remarca că sunt mai frecvent utilizate în textele propuse cuvinte de origine rusă sau calchieri, se utilizează frecvent litera „i” în loc de litera „j”, a literei „n” în loc de litera „m”, „ș” în loc de „c”, „j” în loc de „g”, de exemplu: *Bucuros trăim noi, coptiii țării Sovietișe. / Șine a făcut traiu nostru bucuros? / Șine a făcut țara noastră bucuroasă? / Partidu lui Lenin-Stalin*⁴⁰, textul este însoțit și de portretul lui Lenin.

În continuare urmează texte propagandistice care reflectă biografia sau promovează imaginea lui I. Stalin, V. Molotov, M. Kalinin, K. Vorosilov, L. Kaganovici.

Observăm că tensionarea relațiilor internaționale în anul 1939, a avut impact asupra conținutului Abecedarului. Au devenit mai frecventă propaganda pregătirii pentru apărarea țării și lupta într-un eventual război. În acest sens, este improvizată de către autori o scrisoare către K. Vorosilov, elucidează pregătirea băieților de armată și dorința de a se auto jertfi pentru patrie, de asemenea identificăm și propaganda antifascistă: (...) *Spun că vorbe proaste spun fașisti răi: / Pe pământul nostru / Vor să-l ee ei. / Tovarăș Vorosilov, săi încredințezi fratelui mai mare / Țara noastră. Vezi (...) Lasă șel dintii ? La luptă el să meargă, / Și dacă a neu frate/ în luptă va căde, Tu să-ni scrii atunșia / Pe adresa me. / Și l-oi înlocui eu / Pe frontu furtunos, că oi țîne eu pușca / Deamu-n mîni vîrtos*⁴¹.

Această propagandă a luptei în război a fost promovată în manuale încă înaintea declanșării dar și implicării Uniunii Sovietice în cel de Al Doilea Război Mondial. Cetățeanul sovietic conform autorilor politicilor educaționale trebuia să fie un ostaș bine pregătit care să stea la ordinele comandanților, iar în timp de pace la ale conducătorilor civili.

Remarcabil pentru Abecedarul din 1939 este transformarea tradiției creștine în tradiție sovietică. Pe ultima pagină a manualului este propusă poezia cu titlul „lolka” (Bradul), de fapt traducerea poeziei în limba rusă „В лесу родилась елочка” care este însoțită de o imagine cu copii care dansează în jurul bradului, ținând în mână simboluri sovietice. Astfel bradul de Crăciun a devenit „brad de Anul Nou”. Aceasta devine o practică frecvent întâlnită, care devine o politică de transformare a tradițiilor în elemente ale sărbătoreșcului sovietic, pentru a atrage populația și a umple timpul liber cu elemente de sărbătoare cu care s-au deprins, dar deja cu o altă semnificație și umplutură ideologică.

³⁷ Negru Gh. Politica etnolingvistică în R.S.S. Moldovenească. Chișinău: Prut Internațional, 2000, p. 44.

³⁸ Ibidem, p. 45.

³⁹ Cușmaunsa Ia. Abecedar. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei, 1939.

⁴⁰ Ibidem, p. 86.

⁴¹ Ibidem, p. 91.

Abecedarele din RSS Moldovenească (1944–1961)

O altă ediție a abecedarului va fi publicată în RSSM abia în anul 1945. Dacă cele din perioada interbelică au fost editate în orașele Balta și Tiraspol, ediția din anul 1945 este publicată la Chișinău la Editura de Stat a Moldovei. Autorul acestui Abecedar este G. I. Popovschi⁴². Același autor în colaborare cu Vîhristenco A. au elaborat o nouă ediție publicată începând în cu anul 1946, care a ajuns în anul 1953 la a șasea ediție⁴³.

Frecvent, pe paginile Abecedarului, întâlnim desene de tancuri și soldați: la litera „T” este reprezentant tancul sovietic, dar și la alte pagini sunt reprezentați soldați sovietici pe tanc. De asemenea, este menționat că moldovenii au strâns bani și au finanțat producerea unei coloane de tancuri pentru „eliberarea Moldovei”⁴⁴. Astfel, pregătirea morală a băieților ca vor deveni „apărători” ai patriei este evidentă prin aceste imagini, dar prin caracterul lor se înțelege că băieții trebuie să fie gata să meargă la război.

Drapelul Uniunii Sovietice este prezent atât pe clădiri, cât și purtat de pionieri sau alte persoane, în așa mod simbolurile oficiale de stat dar și ideologice sunt promovate pentru a fi însușite de copii. Textele amintesc despre sărbătorile oficiale din 7 octombrie și 1 și 9 mai, despre liderii sovietici și grija partidului. Este promovată imaginea pozitivă a pionierei, care este un obiectiv la care încă trebuie să ajungă copiii din clasa I⁴⁵. Elevilor li s-a impus identitățile de „Octombrel” și „Pionier” – comuniști în devenire, care se pregătesc de fapte mărețe. Imaginea sugestivă care însoțește o poezie despre octombrie este portretul lui Stalin înconjurat de copii fericiți care zâmbesc, fiind promovat și mitul copilăriei fericite dar și cultul personalității conducătorului, care-și iubește poporul⁴⁶.

Educația colectivismului este un obiectiv important al educației sovietice. În Abecedar sunt ilustrați copii care se joacă în comun, merg în marșuri pionierești, se spală, dorm și mănâncă în comun cu alți copii. Mesajul ilustrațiilor și textelor este că în colectiv este bine să-și desfășoare timpul și viața copiii sovietici.

Poeziile cu caracter ideologic formează copiilor dorința de a lupta la război și de a-și jertfi viața pentru patrie. Copiii erau educați prin aceste materiale didactice să fie truiditori și luptători pentru prosperitatea patriei, chiar și cu prețul vieții. În această ediție a Abecedarului, autorii propun o altă variantă a scrisorii către K. Vorosilov (mareșal al Uniunii Sovietice). În primele versuri scrisoarea menționează că are un frate care este fierar și că a fost luat la război, după care urmează: *De veți porni în lupte / Cu vrăjmașii răi, / Să-l trimiți îndată / printre cei dintâi. / Tovarăș Vorosilov / dacă va muri / în luptă cu dușmanii, / te rog să-mi scrii / Eu de acum îs mare / și tot cresc mereu –/ și-n locul lui, la luptă –/ Voi pleca și eu*⁴⁷. Poezia are un mesaj clar pe care urma să-l înțeleagă, conform intenției autorilor Abecedarului: Încuviințarea auto jertfirii de sine a celor apropiați, și a copiilor personal pentru cauza comunismului. Copiii erau învățați să se sacrifice nu doar pentru Patrie, dar și pentru Stalin (...) *Jurăm! Că pentru țară/ Și pentru Stalin Noi/ Ne vom jertfi și viața. / Vom fi eroi, eroi!*⁴⁸. Aceste idei inoculate sistematic copiilor formau maturi care nu gândeau liber, dar unilateral conform unor șabloane dictate.

Model ideal pentru copiii sovietici, pe paginile „primei cărți” este reprezentat Volodea Ulianov. Conform textului Volodea a învățat bine, el venea dis-de-dimineață la școală

⁴² Popovschi G. Abecedar. Chișinău: Editura de Stat a Moldovei, 1945. 96 p.

⁴³ Popovschi G., Vîhristenco A. Abecedar. Ed. a VI-a. Chișinău: Școala Sovietică, 1953.

⁴⁴ Popovschi G. Abecedar. Chișinău: Editura de Stat a Moldovei, 1945, p. 79.

⁴⁵ Ibidem, p. 51, 52.

⁴⁶ Popovschi G., Vîhristenco A. Abecedar. Ed. a VI-a. Chișinău: Școala Sovietică, 1953, p. 77.

⁴⁷ Popovschi G. Abecedar. Chișinău: Editura de Stat a Moldovei, 1945, p. 78.

⁴⁸ Ibidem, p. 77.

ca să-i ajute pe colegi să înțeleagă disciplinele școlare. Ajutorul lui era cerut deseori, iar Volodea îi ajuta pe toți⁴⁹. Prin astfel de texte despre copilăria lui Volodea Ulianov a fost promovat cultul personalității lui V. Lenin în rândul copiilor. Alături de cultul personalității lui V. Lenin este promovat și cel al lui I. Stalin care este reprezentat ca învățător și conducător al popoarelor, apărător de dușmani, „întâiul deputat”⁵⁰.

Copiii aflau detalii despre biografia și viața lui Pavel Morozov, care era elogiât ca un erou ce a săvârșit un lucru extraordinar pentru patrie, a demascât dușmani ai poporului. Ideea centrală pe care trebuiau să o înțeleagă copiii, conform autorilor mitului, era că fidelitatea cauzei comuniste a fost mai puternică decât cea față de familie și tatăl său. Copiii erau învățați să-i demaște pe „trădători”, pe cei care încălcau anumite reguli sau legi, sau criticau regimul. *Pavel Morozov a fost un pionier. El a fost un erou. Pavel a fost omorât de dușmani. El a murit, dar noi nu l-am uita pe Pavel*, acest text este menționat în Abecedarele editate în RSS Moldovenească în anii 1946–1961⁵¹. Învățătorii trebuiau să le povestească detalii despre faptele lui, copiii urmau să însușească cunoștințe despre acest personaj și să-l ea drept model. Copiii au devenit și un instrument de control asupra părinților lor, care ar fi put fi educați în alte împrejurări, sau cunoaște și alte adevăruri. Astfel, toți octombreii și pionierii erau „Pavlici”, care numărau în anii 40–50 milioane în Uniunea Sovietică. Copiii erau eliberați de tutela părinților, rolul cărora era redus la cel de reproducție, și de creștere a copiilor, educația și-o asuma statul, părinții trebuiau să susțină educația pe care o dorea statul, altfel riscuau să fie denunțați de proprii copii.

Cetățenii sovietici își aminteau sau li se amintea despre Pavel Morozov (fie mit sau realitate, dar deseori utilizat de propagandă), care a făcut alegerea nu în favoarea familiei dar a statului Sovietic, ceea ce-i determina să fie vigilenți și „corecți”. Represiunile unor membri ai familiilor puneau în pericol pe ceilalți, iar pentru salvarea copiilor soțiile sau soții erau siliți să-și acuze partenerul de viață. În felul acesta, Heller consideră că, în Uniunea Sovietică, copiii și tinerii au fost folosiți în calitate de instrument efectiv de distrugere a familiei, dar și de control al membrilor maturi. Prin ei statul a devenit membru al fiecărei familii. Rolul principal în educarea „copiilor statului” a jucat-o literatura, care era supusă controlului cenzurii la fel ca și alte tipuri de literatură⁵².

În anii 1954–1960 o nouă generație a Abecedarului a fost editată de grupul de autori M. Aftenie și P. Doțenco⁵³, iar în anul 1961 de M. Aftenie și P. Petric⁵⁴. Din punct de vedere propagandistic, acestea sunt mai puțin agresive de cât cele de până în anul 1953. Cu toate acestea, elementele ideologice și simbolurile sovietice persistă și în aceste ediții, lupta de clasă și promovarea colectivismului, precum și întrecerile socialiste etc. Portretul lui Pavel Morozov și textele despre „faptele sale eroice” continuă să fie promovate, valorile octombreilor și pionierilor, slăvirea armatei sovietice și a partidului. Portretul lui I. Stalin cu text despre dânsul a mai fost publicat doar în 1954. În ediția din anul 1957 va dispărea din Abecedar atât portretul, cât și biografia lui I. Stalin.

Vom remarca că edițiile din 1957 și 1961 sunt superioare edițiilor anterioare în ce privește calitatea imaginilor, care sunt color, dar și a textelor. Ediția din 1961 a Abecedarului este remarcabilă prin apariția portretului lui Mihai Eminescu și a poeziei „Somnoroa-

⁴⁹ Ibidem, p. 73.

⁵⁰ Ibidem, p. 74.

⁵¹ Popovschi G., Vîhrstenco A. Abecedar. Ed. a VI-a. Chișinău: Școala Sovietică, 1953, p. 68.

⁵² Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека. Overseas publications interchange LTD. London, 1985, p. 202.

⁵³ Aftenie M., Doțenco P. Abecedar. Chișinău: Școala Sovietică, 1957.

⁵⁴ Aftenie M., Petric P. S. Abecedar. Chișinău: Cartea Moldovenească, 1961.

se păsărele”. Acest fapt reflectă și situația în plan politic din RSS Moldovenească, care se caracterizează printr-o revenire la unele valori naționale, declarate moldovenești de Puterea Sovietică, și de o creștere a numărului persoanelor autohtone în funcțiile de conducere a partidului, dar și de stat.

Textele și imaginile din Abecedarele poststaliniste sunt mai aproape de necesitățile copiilor. Copilăria devine mai „copilăroasă” și prin atitudinea față de copii, chiar și poeziile nu prezintă un devotament rece și dur față de țară, partid, lideri, dar promovează „dragostea”, care anterior nu a fost întâlnită în forma care apare în 1961: *Noi cunoaștem toate cele/ Suntem harnici și voinici/ Noi la piept purtăm pe stele/ Chipul drag al lui Ilie*⁵⁵. Astfel copiii nu doar trebuiau să fie devotați cauzei comuniste și liderilor, dar trebuiau să-i și iubească.

În Abecedar, remarcabil apare la sfârșitul cărții, alături de „Bradul de Anul Nou” și Moș Gerilă, în loc de Moș Crăciun, care dă daruri și se joacă cu copii. Ediția din anul 1961 a Abecedarului promovează jocul ca un element firesc al copilăriei, care se îmbină armonios cu acea etapă a devenirii „omului sovietic”. Copii, în persoana octombrelor și pionierilor continuă să se implice, participe, învețe, muncească – își pun umărul la cauza comună de construcție a comunismului, la demascarea dușmanilor.

Concluzii

Analizând Abecedarul utilizat în școlile din RASS Moldovenească în anii 1924–1940, și din RSS Moldovenească editat în anii 1944–1961, sunt ușor de observat imaginile ce conțin portretele liderilor sovietici, simbolurile Statului Sovietic și cele ale Partidului Comunist (al bolșevicilor) din Uniunea Sovietică, precum și cele ale octombrelor, pionierilor, comsomoliștilor, precum și simboluri militare. Cuvintele și personajele din texte sunt de asemenea specifice, sovietice. Abecedarul reflectă scene din viața cotidiană a perioadei în care a fost editat, astfel se apropie de cititorul său și îi formează deprinderi specifice comuniste prin utilizarea simbolurilor. Observăm contrastul vieții de la sat și a celei de la oraș fiind ilustrat nivelul de trai mai înalt al muncitorilor din orașe în raport cu populația rurală.

În anii 1944–1961 de asemenea se succed diverse contexte, dar și lideri diferiți. V. Lenin și I. Stalin rămân neschimbați pe paginile Abecedarului până în anul 1954, dar alți lideri politici apar periodic: V. Molotov, K. Vorosilov, M. Kalinin ș. a. Schimbarea conjuncturii politice determina și conținutul Abecedarelor, astfel că din a doua jumătate a anilor 1950 dintre portretele liderilor sovietici, în Abecedar le găsim doar pe ale lui V. Lenin.

Ediția din anul 1945 reflectă unele situații ale războiului, condamnă fascismul, justifică mersul la război, pe paginile cărții sunt deseori imagini cu tancuri și ostași sovietici. Sunt descrise comportamente ale ostașilor demne de exemplu. Educarea vigilenței politice a omului sovietic a reprezentat un moment important care a fost accentuat. Copii trebuiau să știe cine „sunt dușmanii” adevărați. Problematika prietenilor și dușmanilor apare pe paginile Abecedarului din a doua jumătate a anilor 1930, când este inclus chipul lui Pavel Morozov și un text despre fapta sa „eroică” de luptă cu dușmanii poporului. Acest element al luptei cu dușmanii interni va persista, până târziu, în anii 1960, în abecedare, la fel ca și lupta cu dușmanii externi: „lupta” dintre comunism și capitalism. Educația copiilor devine un teren al luptei ideologice cu Vestul, iar copilăria o vitrină propagandistică.

Cu primele Abecedare, copiilor le-a fost cultivată viziunea bipolară asupra lumii prin simbolurile sovietice pe de o parte și elemente dăunătoare, periculoase pe de altă parte. Autorii Abecedarelor urmăreau să îndoctineze idealurile prin intermediul textului, dar

⁵⁵ Ibidem, p. 95.

și a simbolurilor sovietice. Obiectele, cuvintele, chipurile sau numele liderilor sovietici au devenit elemente specifice ale culturii sovietice. Aceste simboluri sovietice jucau rolul de factori formatori ai identității sovietice. Deoarece, după învățarea simbolurilor și modelelor de comportament acestea deveneau deprinderi și forme de manifestare ale copiilor sovietici ca purtători ai „culturii sovietice”, aceste simboluri implantate sistemic în conștiința copiilor, deveneau astfel marcheri ai noilor identități însumate în „Omul sovietic”.

Copiilor le-a fost creată viziunea asupra lumii care corespundea ideologiei prin intermediul educației, propagandei, culturii – în rezultat individul format trebuia să acționeze în conformitate cu programul inoculat – să acționeze ca un „Om Sovietic”, care gândește și acționează în conformitate cu un cod prestabilit, ne având altă alternativă, culturile tradiționale au fost declarate învechite și perimate, religiile înapoiate, cultura occidentală dușmănoasă.

Abecedarele din RSS Moldovenească au avut un rol important în crearea identităților sovietice copiilor care studiau în limba română, pentru cei ce studiau în limba rusă Abecedarele și alte materiale didactice au fost aduse din alte regiuni ale Uniunii Sovietice. Generații de copii au fost educați prin aceste materiale didactice, intoxicate ideologic, ca rezultat a crescut o generație, care vedea în jurul său lumea doar prin prisma șabloanelor ideologice.



Dusea Moldovan, elevă în școala nr. 11 din Chișinău (sectorul Râșcani) prezintă Abecedarul fratelui său. 23 august 1952. Sursa: ANRM. Inv. nr. 33692.

ИСТОРИОГРАФИЯ ДИНАМИКИ ЧИСЛЕННОСТИ И МИГРАЦИИ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.

Виктор КОЖУХАРЬ

Summary: The article discusses the main works on demography in the territory of the modern Republic of Moldova for the period XIX – early XXI centuries. The author traces in these works the degree of knowledge of the dynamics of natural and mechanical movement among the Ukrainian population of Moldova. And he comes to the conclusion that, based on the numerous disparate materials on this topic, it is impossible to create a complete picture. Therefore, such scientific research is becoming very relevant.

Keywords: research, demography, Republic of Moldova, Ukrainian population, dynamics of natural and mechanical movement.

Трансформационные процессы, начавшиеся в нашей стране после обретения Молдовой независимости, отличаются серьезной турбулентностью во всех сферах жизнедеятельности общества – политической, экономической, социальной, культурной и др. Не являются исключением и демографические процессы, которые тесно взаимосвязаны и в значительной мере являются, с одной стороны, отражением происходящего в стране, с другой, – следствием и, наконец, на новом витке – причиной усугубления положения. Поэтому очень остро стоит вопрос о необходимости учитывать происходящее с народонаселением (изменения в численности, структуре, составе, перемещениях и расселении и т. п.) и влиять на эти процессы во избежание серьезных проблем. И здесь принципиально важными являются такие шаги, как фиксация этих процессов, их научно обоснованный анализ, прогнозирование и, на этой основе, предложение оптимальных решений.

А с учетом полиэтничности нашего общества необходимо все перечисленные действия проводить и на уровне всех и каждого этнического сообщества, применяя комплексный подход в этнодемографических исследованиях. Это не в последнюю очередь относится и ко второму по численности после титульной нации – украинскому населению Республики Молдова.

Как совершенно правильно отмечает И. А. Субботина, «различия в естественном движении этноса, наблюдаемые на разных территориях его проживания, этнотрансформационные процессы, а главное, активные миграционные перемещения приводят к изменениям в численности этнических групп, переменам в рисунке расселения народа, увеличивая или уменьшая компактность его размещения в пределах той или иной территории, расширяя или сужая зоны межэтнических контактов, что безусловно воздействует на ход этнических процессов, на изменения в быту, культуре, языковой жизни контактирующих народов, меняет их менталитет, представления, установки и ценностные ориентации»¹.

Далее она ведет речь об основных тенденциях развития этнодемографических процессов, которые наблюдаются с обретением Молдовой независимости, на примере гагаузов, но указанные тенденции характерны и для других этнических сообществ, в том числе и украинцев: «...Изменившиеся после распада СССР идеологические и социально-экономические условия жизни существенно повлияли на развитие расселения, в том числе и этнического. Произошел слом

¹ Субботина И. А. Гагаузы: динамика численности и изменения в расселении (вторая половина XX – начало XXI в. В: Этнографическое обозрение. М., 2008, № 5, с. 115.

привычных тенденций, сменились знаки динамики численности населения, соотношения горожан и сельчан. Развернувшиеся после распада Советского Союза процессы международной трудовой миграции на постсоветском пространстве, явление гастарбайтерства и связанных с ним безвозвратной миграции, а также эмиграции стали не только социально-экономической, но и актуальной этнодемографической проблемой, особенно значимой для малочисленных народов, к числу которых принадлежат гагаузы. Резкое снижение уровня жизни населения, бедность, социальное расслоение, распад семей и падение рождаемости в гагаузских семьях, постарение населения, снижение доли активного трудоспособного населения, масштабные миграционные перемещения за пределы основного этнического ядра расселения гагаузов в Молдавии, в том числе наиболее молодого и образованного поколения, создают серьезную опасность целостности этноса, стабильности его воспроизводственных процессов, демографических и социальных перспектив развития гагаузов»².

Вопросы естественного и механического движения украинского населения Молдовы (как, впрочем, и других этнических меньшинств) в научной литературе до настоящего времени серьезно не рассматривались. В многочисленных работах по демографии украинцы не являлись объектом исследования, поэтому сведения о них были в основном описательными, фрагментарными и неполными. К тому же статистические и этнографические описания Бессарабии в XVIII, XIX и начале XX в. в большинстве своем были написаны неспециалистами. Впрочем, и сама демография как наука тогда только формировалась. Тем не менее, эти работы представляют определенный интерес. Среди них можно выделить труды П. Свинына³, А. А. Скальковского⁴, А. И. Защука⁵, П. П. Чубинского, А. Егунова, И. А. Ястржембовского. К. Ермолинского⁶, В. Н. Бутовича⁷ и др.

В начале XX в. и в межвоенный период изучением народонаселения Днестровско-Прутского междуречья активно занимались румынские исследователи И. Нистор, Л. Бога, И. Пеливан, А. Бабель, П. Казаку, П. Горе, Д. Богос и др.⁸ Естественно, их больше интересовало молдавское население края, но не обошли они и представителей этнических меньшинств. Их работы также заслуживают серьезного внимания.

Следует отметить, что труды исследователей XIX – первой половины XX в. (не-

² Субботина И. А. Гагаузы: динамика численности и изменения в расселении (вторая половина XX – начало XXI в.). В: Этнографическое обозрение. М., 2008, № 5, с. 115-116.

³ Описание Бессарабской области (составленное ведомством коллегии иностранных дел, надворным советником Павлом Свиныным, 1816 года, 1 июня). В: Записки Одесского общества истории и древностей (далее – ЗООИД). Т. VI, 1876.

⁴ Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. 1. Одесса, 1850; Скальковский А. Болгарские колонии в Новороссийском крае. Одесса, 1849 и др.

⁵ Защук А. И. Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область. СПб., 1862; Защук А. И. Этнография Бессарабской области. В: ЗООИД. Т. V, 1863, с. 491-586 и др.

⁶ Чубинский П. Я. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. VII, ч. 1-3. СПб., 1872; Егунов А. Бессарабская губерния в 1800–1875 гг. Кишинев, 1879; Ястржембовский И. А. Опыт статистики движения населения Херсонской губернии. Херсон, 1882–1883; Ермолинский К. Сборник статистических сведений по Хотинскому уезду. М., 1886.

⁷ Бутович В. Н. Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии. Киев, 1916.

⁸ Nistor I. Populația Basarabiei. În: Arhiva pentru știința și reforma socială, 1918, nr. 1–3; Boga L. Basarabia. Chișinău, 1925; Pelivan I. La Bessarabie sous la regim russe. Paris, 1919; Babei A. La Bessarabie. Paris, 1926; Cazacu P. Moldova dintre Prut și Nistru 1812–1918. Iași, f. a.; Bogos D. Basarabia de la 1812 până la 1938. Chișinău, 1938; Recensământul general al populației din 29 decembrie 1930. Vol. 11. București, 1938, p. XXVI.

смотря на некоторое их несовершенство), по сути, заложили основы для дальнейшей работы ученых в сфере демографии. Из них мы можем почерпнуть интересный и важный материал и по демографическим процессам среди разных этнических сообществ (численность, территориальное размещение, миграции, этнокультурные взаимовлияния и др.). К тому же многие источники, из которых черпали информацию исследователи XIX – первой половины XX в., для современных ученых уже не доступны.

Исследователи советского периода, несмотря на определенную идеологическую ограниченность, внесли довольно большой вклад в изучение демографических процессов нашего края. В работах известного советского географа и этнографа академика Л. С. Берга⁹, хотя они и не были чисто демографическими, рассматриваются и вопросы народонаселения. Особый интерес для нас представляет его книга «Население Бессарабии», в которой он подробно рассматривает этнический состав населения и территориальное расселение (им составлена и соответствующая карта). Однако в одном вопросе Л. С. Берг серьезно расходился с «линией партии» – «он неправильно трактовал проблему этнической индивидуальности молдаван в группе восточнороманских народов, отождествляя их с румынами». За что подвергался критике со стороны советских ученых (вероятно, не только их)¹⁰.

Ряд молдавских историков в своих работах отражают и демографические процессы в разные исторические периоды на территории края. Так, В. И. Жуков¹¹ и Н. В. Бабилунга¹² в ряде работ изучают население городов Бессарабии. В них рассматривается, в том числе, и этнический состав населения городов и его динамика. Я. С. Гросул и И. Г. Будак обратились к статистике населения в период с 1842 по 1904 гг., опираясь на ежегодные доклады губернаторов Бессарабии в адрес Императорского двора. Они в основном проследили общую динамику численности населения губернии¹³.

Динамике численности населения Молдавии в XVI – начале XIX в. посвящена статья А. И. Котенко, И. А. Мохова, П. В. Советова¹⁴.

⁹ Берг Л. С. Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. Петроград, 1918; он же. Население Бессарабии. Петроград, 1923.

¹⁰ Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. Кишинев, 1979, с. 30.

¹¹ Жуков В. И. Динамика роста и состава городского населения Кишинева (1812–1861 годы). В: Труды Центрального Государственного Архива МССР. Т. I. Кишинев, 1962, с. 172–197; он же. Рост населения, его социальный и национальный состав. В: История Кишинева, Кишинев, 1966, с. 47–50; он же. Города Бессарабии 1812–1861 годов. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964. 250 с.; он же. Города Бессарабии (1861–1900 гг.). Кишинев: Штиинца, 1975. 291 с.; он же. Города Бессарабии в XIX в. В: Молдаване. Кишинев, 1977, с. 213–217.

¹² Бабилунга Н. В. Динамика городского населения Бессарабии в эпоху империализма (1897–1914 гг.). В: Известия АН МССР, Серия общественных наук, 1981, № 2, с. 53–61; он же. Источники к изучению динамики городского населения Бессарабии в период первой мировой войны. В: Проблемы сточниковедения истории Молдавии периода феодализма. Кишинев, 1983, с. 190–206; он же. Опыт функциональной классификации городов Бессарабии по материалам переписи 1897 г. В: Вопросы истории Молдавии XIX – начала XX в., Кишинев, 1989, с. 134–159.

¹³ Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861–1905 гг.). Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1972. 603 с.; Гросул Я. С. Социальный и национальный состав населения. В: История народного хозяйства Молдавской ССР, Кишинев: Штиинца, 1977, с. 15–22; Будак И. Г. Население, городское самоуправление и благоустройство. В: История Кишинева: Картя Молдовеняскэ, 1974; Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1812–1861). Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1967.

¹⁴ Котенко Л. И., Мохова Я. А., Советов В. О тенденции роста народонаселения Молдавии в эпоху феодализма. Учен. зап. Ин-та истории, языка и литературы МФ АН СССР. Серия истории. Т. VI, 1957.

П. Г. Дмитриев исследовал изменение численности населения Молдавии в XVIII в. На основе материалов переписей 1772, 1774 и 1803 гг. он рассмотрел изменения в численности и размещении населения по всем населенным пунктам, а также составил карты и таблицы, демонстрирующие ход процесса¹⁵.

Значительный вклад в изучение демографических процессов в крае внес В. М. Кабузан. В своих работах он исследовал, в том числе, и этнический состав жителей Бессарабии в XVIII–XIX вв.¹⁶

Обширное демографическое исследование было проведено В. Зеленчуком в его основательной монографии «Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в.». Он всесторонне изучил динамику, естественное движение, миграции, социальную и национальную структуру населения Бессарабии в XIX в. Отдельные параграфы его работы посвящены этническому составу населения и, естественно, украинцам как самому многочисленному после титульной нации этническому сообществу. Он прослеживает основные этапы формирования украинского населения Бессарабии и Левобережного Поднестровья, динамику численности, расселение, миграции¹⁷.

Что касается этнических меньшинств, то в Молдове были изданы несколько работ, которые достаточно интересны и полезны для исследователей. Среди них можно, например, назвать серьезную статью И. Ф. Грека, в которой автор рассматривает этнодемографическую политику властей России в Пруто-Днестровском междуречье в XIX – начале XX в. Здесь мы находим материалы по демографической ситуации в целом по региону, а также по динамике численности, структуре и расселению этнических меньшинств¹⁸.

В 1990 г. вышла в свет монография И. В. Табак «Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи», в которой исследуются особенности расселения и динамика численности русского населения в Молдавии начиная со второй половины XIX в. до 80-х гг. XX в.¹⁹

В монографии А. Ю. Сковрцовой, посвященной исследованию положения русских Молдовы в межвоенный период, тоже находим статистические данные о динамике численности, структуре населения и др.²⁰

В целом же исследователи советского периода, как и их предшественники, также не ставили своей задачей рассмотреть демографические процессы в среде именно украинцев Молдовы. Но приведенные ими материалы, пусть и неполные, фрагментарные, существенно помогают их последователям в попытках создания целостной картины.

После обретения Молдовой независимости к проблемам демографии приковано пристальное внимание исследователей, журналистов, общественных ор-

¹⁵ Дмитриев Я. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973.

¹⁶ Кабузан В. М. Народонаселение Бессарабской области (губернии) в первой половине XIX в. В: Исторические записки, 1968, № 82; он же. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья. Кишинев, 1974; он же. Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX века. М., 1976; он же. Численность и расселение народов России в XVIII – первой половине XIX в. (Численность и удельный вес молдаван). В: История географии и историческая география. М., 1975.

¹⁷ Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979, с. 49-57, 178-184.

¹⁸ Грек И. Ф. Этнодемографическая и этноязыковая политика Российской империи в Пруто-Днестровском междуречье в XIX – начале XX века. В: <http://ava.md/projects/history/015250-etnodemograficheskaya-i-etnoyazikovaya-politika-rossiiskoi-imperii-v-pruto-dnestrovskom-mezhdurech-i-v-xix-nachale-xx-veka.html>

¹⁹ Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи. Кишинев: Штиинца, 1990.

²⁰ Сковрцова А. Ю. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинев, 2002.

ганизаций. Это связано с той турбулентностью, о которой мы говорили в самом начале статьи. Условно мы можем разделить все публикации на три категории: 1) в которых рассматривается демографическая ситуация и ее динамика по стране в целом²¹; 2) касающиеся проблем миграции²²; 3) работы по этнодемографии, то есть посвященные демографическим процессам в среде этнических сообществ²³.

Об общем лейтмотиве трудов по демографии красноречиво говорят сами заголовки статей («Молдова в процессе депопуляции», «Молдове нужны срочные меры по сохранению человеческого потенциала», «Старение населения в Республике Молдова: региональный аспект» и др.). И это не паника, а понимание катастрофичности ситуации, которое авторы стремятся донести до властей пре-держащих. А ситуация действительно не простая: снижается рождаемость, растет смертность (число умерших с 1995 г. превышает число родившихся), увеличивается количество людей, уезжающих из страны в поисках лучшей доли (сначала на

²¹ Дудогло Т. Д., Онофрей А. З. Оценка демографической нестабильности в Республике Молдова. Вестник НГИЭИ, Нижний Новгород: Нижегородский государственный инженерно-экономический институт, 2013, № 5, с. 38-49; Большакова П. Н., Черкасов С. Н. Анализ особенностей демографических процессов в Молдове и Приднестровье. В: Проблемы стандартизации в здравоохранении. М., 2019, № 1-2, с. 34-39; Фоменко В. Г., Кривенко А. В. Демографическая ситуация в Приднестровье в 1990–2000 годах. В: http://tirastel.md/~tdsu/region/osn_publ.shtml; Гагауз О. Е., Пенина О. А. Демографические перспективы Молдовы. В: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев, 2010; Гагауз О. Е. Динамика брачности населения Республики Молдова в конце XX – начале XXI века. В: Проблемы народонаселения в зеркале истории. Шестые Валентеевские чтения. Москва, 22–24 апреля 2010 г. МГУ им. М. В. Ломоносова. Сборник докладов. Т. 2. Ред. В. В. Елизаров, И. А. Троицкая. М.: МАКС Пресс, 2010, с. 87-99; Палади Г., Бучучану-Врабие М. Молдова в процессе депопуляции. В: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев, 2010; Надирова А., Корнелюк Н., Гагауз О. Сравнительный анализ демографической политики в республиках Беларусь, Казахстан и Молдова. В: Аист на крыше. Демографический журнал, 2017, № 4 (4), с. 24-31; Тульский М. Некоторые итоги переписи 2004 года в Молдавии. В: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0249/analit08.php>; Гагауз О. В Молдове нужны срочные меры по сохранению человеческого потенциала. В: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/213638346>; Палади Г., Гагауз О., Пенина О. Старение населения в Республике Молдова: экономические и социальные последствия. Кишинэу, 2009 (на рум. языке) и др.

²² Мошняга В. Регулирование трудовой миграции в Республике Молдова: основные этапы и их специфика. В: Moldoscopie (Probleme de analiza politică). Chișinău, 2007, nr. 1 (XXXVI). с. 33-48; Malinovska O., Mosneaga V., Shahotko L. Labour Migration Assessment for the WNIS Region. Kiev: IOM, October 2007; Мошняга В. Неурегулированная транзитная миграция из Республики Молдова: состояние и пути минимизации. В: Moldoscopie (Probleme de analiza politică). Chișinău, 2008, nr. 2 (XLI), p. 57-108; Moșneaga V., Rusu R. Formarea diasporei moldovenești peste hotare: esența și specificul. В: Moldoscopie (Probleme de analiza politică). Chișinău, 2008, nr. 1 (XL), p. 91-104; Мошняга В. Население Молдовы в контексте современных миграционных процессов. Молдова – Приднестровье: Работая вместе ради успешного будущего. Кишинэу: Издательский Дом, 2009, с. 156-172; Джуда Т. Balkan Insight: миграция населения убьет Молдавию? В: <https://rossaprimavera-ru.turbopages.org/s/rossaprimavera.ru/article/053551fc>; Миграция в Молдове – краткая информация. В: <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0457/analit03.php>; Молдавские трудовые мигранты в Европейском Союзе: аспекты интеграции и проблемы возвращения. В: Морару В., Мошняга В., Руснак Г. Маятник миграции. Кишинев, 2012, с. 99-159; Поалелунжъ О. М. Молдова в потоке международной миграции. В: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев: Штиинца, 2010; Макухин А. В. Современная миграционная ситуация в республике Молдова и Приднестровье как череда «исходов» населения. В: PolitBook, 2015, № 1, с. 69-82 и др.

²³ Субботина И. А. Гагаузы динамика численности и изменения в расселении (вторая половина XX – начало XXI в.). В: Этнографическое обозрение. М., 2005, № 5, с. 115-133; Дарадур Н. Ретроспектива и эволюция семьи и рождаемости у гагаузов Молдовы XIX – начала XXI вв. в контексте демографических тенденций современности. Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2009; Суляк С. Г. Этноты и языки Молдавии по результатам переписи 2004 г. По данным ГПЦентр государственных информационных ресурсов „Registru”. В: Русин. Кишинэу, 2013, № 3 (33), с. 94-101 и др.

временные заработки, теперь – вместе с семьями и навсегда), в структуре населения растет доля граждан старше 60 лет, существенно сокращается продолжительность жизни и т. д. и т. п.

В указанных работах авторы прослеживают динамику демографических процессов в Молдове, определяют причины и возможные последствия негативных процессов, предлагают варианты решений для улучшения ситуации.

Показательным, на наш взгляд, является мнение зарубежного автора – обозревателя журнала „Economist” Т. Джуда. Ознакомившись с демографической ситуацией в нашей стране, он был настолько ошеломлен, что написал в своем издании солидную статью «Balkan Insight: миграция населения убьет Молдавию?», в которой ссылается на данные и молдавских социологов и демографов. Статью он начинает словами: «Если для стран, расположенных между Черным морем и Адриатикой, проблема сокращения населения является драмой, то в Молдавии это трагедия. Начиная с 1989 года население страны сократилось практически на треть; через 15 лет от него может остаться только половина». И заканчивает мнением социолога Вадима Пистринчука: «...Если в Молдавии не произойдут радикальные изменения, включая полное „восстановление управления” (что означает разрыв с коррумпированными и олигархическими практиками прошлого), то страна обречена стать „домом отдыха” для тех, кто уехал, и „домом престарелых” для тех, кто остался». Ответ на вопрос, поставленный в заголовок статьи, очевиден.

Результаты так называемой переписи населения 2014 г. имели большой резонанс как среди специалистов, так и в средствах массовой информации. И мнение было однозначным – данное мероприятие провалено. Об этом, в частности, заявил Глава Ассоциации социологов и демографов Молдовы Виктор Мокану. По его словам, более 70 миллионов леев, выделенных на перепись, улетели на ветер. И произошло это потому, что власти Молдовы не заинтересованы в получении и тем более публикации достоверных данных о демографическом положении в Молдове. У людей могут появиться «неудобные» для власти вопросы. Кроме того, не имея такой информации, можно легко манипулировать результатами выборов и т. п. И непонятно при этом, как без точной информации о численности, составе и движении населения можно планировать масштабные проекты по развитию страны. Но, видимо, такие проекты и не планировались. Похоже, власть предрержащие и так чувствовали себя вполне комфортно²⁴.

Слова демографа и социолога подтверждают и те немногие данные переписи, которые были опубликованы²⁵, например, по ним численность украинцев за 10 лет сократилась с 282 тыс. до 181 тыс., то есть более чем на 100 тысяч человек. Подобная информация даже неспециалиста поставит в тупик. Такое может быть только при открытом геноциде.

И даже мониторинговая миссия Совета Европы заявила о том, что треть населения страны вообще не была переписана. Были и претензии к переписчикам, которые, согласно информации европейских экспертов, в некоторых случаях сами заполняли опросники, исходя из собственных предположений, основанных на информации о респонденте или его внешности. Кроме того, в Совете Европы высказали недоверие в отношении заполнения опросников по вопросам, касающимся этнической принадлежности и религии, которые не считались обязательными, и

²⁴ Социолог: перепись населения провалена, 70 миллионов леев на ветер. В: https://ru.sputnik.md/radio_rubrica_interviu/20170323/11756895/moldova-perepisi-naselenija-provalena.html

²⁵ Перепись населения и жилищ в Республике Молдова, 12–25 мая 2014 года. В: <http://www.statistica.md/pageview.php?idc=479&l=ru>

для ввода информации было оставлено пустое место.

В Национальном бюро статистики называли дезинформацией данные Совета Европы, хотя были вынуждены признать, что в Кишиневе переписчики столкнулись с рядом трудностей. Из 48,9 тыс. домашних хозяйств около 20,5 тыс. отказались участвовать в переписи, и в этом случае для оценок использовались данные административных источников²⁶.

Обсуждение данной темы быстро прекратили, не было озвучено никаких выводов, как будто и не проводилось никакой «переписи».

Среди работ по этнодемографии лидирует гагаузская тематика. Исследователи рассматривают исторические корни существующих ныне проблем в демографии, вскрывают их причины, учитывая при этом этническую специфику гагаузского населения Молдовы.

Что касается украинцев, специальных работ по демографии мы не обнаружили. Определенная информация по численности и расселению содержится в работах по давней и современной истории местных украинцев²⁷.

Для изучения естественного и механического движения украинского населения необходимо определить отличительные черты демографической установки данного этноса, причины ее трансформации в контексте демографических тенденций современности и их последствия для социально-экономической стабильности общества. Поэтому здесь важны и исследования по этнологии, в первую очередь этнической психологии, национальной традиционной культуре (семейные традиции, народная медицина, народная педагогика и др.). Такие знания позволят выявить причины некоторых демографических процессов в среде украинцев Молдовы.

А поскольку специальных этнодемографических исследований по украинцам Молдовы не проводилось, недостаточно полно изучены и указанные аспекты традиционной культуры, то такие научные изыскания становятся очень актуальными.

ЛИТЕРАТУРА

Бабилунга Н. В. Динамика городского населения Бессарабии в эпоху империализма (1897–1914 гг.). В: Известия АН МССР. Серия общественных наук, 1981, № 2, с. 53-61.

Бабилунга Н. В. Источники к изучению динамики городского населения Бессарабии в период первой мировой войны. В: Проблемы сточниковедения истории Молдавии периода феодализма. Кишинев, 1983, с. 190-206.

Бабилунга Н. В. Опыт функциональной классификации городов Бессарабии по материалам переписи 1897 г. В: Вопросы истории Молдавии XIX – начала XX в. Кишинев, 1989, с. 134-159.

Берг Л. С. Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. Петроград, 1918.

Берг Л. С. Население Бессарабии. Петроград, 1923.

Большакова П. Н., Черкасов С. Н. Анализ особенностей демографических процессов в Молдове и Приднестровье. В: Проблемы стандартизации в здравоохранении, М., 2019, № 1–2, с. 34-39.

²⁶ Как власти намерены решать проблему дискриминации нацменьшинств в Молдове? В: http://www.noi.md/ru/news_id/218249

²⁷ Кожухар В. Г. Українці Молдови: сторінки історії. В: Українці Молдови: Історія і сучасність. Кишинев: Elan-poligraf, 2008, с. 19-45; Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова. Влияние этногосударственного законодательства, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев: Busines-Elita, 2007 и др.

- Будак И. Г. Население, городское самоуправление и благоустройство. В: История Кишинева. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1974.
- Бутович В. Н. Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии. Киев, 1916.
- Гагауз О. В Молдове нужны срочные меры по сохранению человеческого потенциала. В: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/213638346>
- Гагауз О. Е. Динамика брачности населения Республики Молдова в конце XX – начале XXI века. В: Проблемы народонаселения в зеркале истории: Шестые Валентеевские чтения: Москва, 22–24 апреля 2010 г. МГУ им. М. В. Ломоносова. Сборник докладов. Т. 2. Ред. В. В. Елизаров, И. А. Троицкая. М.: МАКС Пресс, 2010, с. 87-99.
- Гагауз О. Е., Пенина О. А. Демографические перспективы Молдовы. В: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев, 2010.
- Грек И. Ф. Этнодемографическая и этноязыковая политика Российской империи в Пруто-Днестровском междуречье в XIX – начале XX века. В: <http://ava.md/projects/history/015250-etnodemograficheskaya-i-etnoyazikovaya-politika-rossiiskoi-imperii-v-pruto-dnestrovskom-mezhdurech-i-v-xix-nachale-xx-veka.html>
- Гросул Я. С. Социальный и национальный состав населения. В: История народного хозяйства Молдавской ССР. Кишинев: Штиинца, 1977, с. 15-22.
- Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861–1905 гг.). Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1972.
- Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1812–1861). Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1967.
- Дарадур Н. Ретроспектива и эволюция семьи и рождаемости у гагаузов Молдовы XIX – начала XXI вв. в контексте демографических тенденций современности. Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2009.
- Джуда Т. Balkan Insight: миграция населения убьет Молдавию? В: <https://rossaprimavera-ru.turbopages.org/s/rossaprimavera.ru/article/053551fc>
- Дмитриев Я. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973.
- Дудогло Т. Д., Онофрей А. З. Оценка демографической нестабильности в Республике Молдова. В: Вестник НГИЭИ. Нижний Новгород: Нижегородский государственный инженерно-экономический институт, 2013, № 5, с. 38-49.
- Егунов А. Бессарабская губерния в 1800–1875 гг. Кишинев, 1879.
- Ермолинский К. Сборник статистических сведений по Хотинскому уезду. М., 1886.
- Жуков В. И. Города Бессарабии (1861–1900 гг.). Кишинев: Штиинца, 1975.
- Жуков В. И. Города Бессарабии 1812–1861 годов. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964.
- Жуков В. И. Города Бессарабии в XIX в. В: Молдаване. Кишинев, 1977, с. 213-217.
- Жуков В. И. Динамика роста и состава городского населения Кишинева (1812–1861 годы). В: Труды Центрального государственного архива МССР. Т. I. Кишинев, 1962, с. 172-197.
- Жуков В. И. Рост населения, его социальный и национальный состав. В: История Кишинева. Кишинев, 1966, с. 47-50.
- Защук А. И. Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область. СПб., 1862.
- Защук А. И. Этнография Бессарабской области. В: Записки Одесского общества

истории и древностей (далее – ЗООИД). Т. V, 1863, с. 491-586.

Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979.

Кабузан В. М. Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX века. М., 1976.

Кабузан В. М. Народонаселение Бессарабской области (губернии) в первой половине XIX в. В: Исторические записки, 1968, № 82.

Кабузан В. М. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья. Кишинев, 1974.

Кабузан В. М. Численность и расселение народов России в XVIII – первой половине XIX в. (Численность и удельный вес молдаван). В: История географии и историческая география. М., 1975.

Как власти намерены решать проблему дискриминации нацменьшинств в Молдове? В: https://noi.md/ru/news_id/218249

Кожухар В. Г. Українці Молдови: сторінки історії. В: Українці Молдови: Історія і сучасність. Київ: Елан, 2008, с. 19-45.

Котенко Л. И., Мохов Я. А., Советов П. В. О тенденции роста народонаселения Молдавии в эпоху феодализма. В: Учен. зап. Ин-та истории, языка и литературы МФ АН СССР. Серия ист. Т. VI, 1957.

Макухин А. В. Современная миграционная ситуация в республике Молдова и Приднестровье как череда «исходов» населения. В: PolitBook, 2015, № 1, с. 69-82.

Миграция в Молдове – краткая информация. В: <http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0457/analit03.php>

Молдавские трудовые мигранты в Европейском Союзе: аспекты интеграции и проблемы возвращения. В: Морару В., Мошняга В., Руснак Г. Маятник миграции. Кишинев, 2012, с. 99-159.

Мошняга В. Население Молдовы в контексте современных миграционных процессов. В: Молдова – Приднестровье: Работая вместе ради успешного будущего. Кишинэу: Издательский Дом, 2009, с. 156-172.

Мошняга В. Неурегулированная транзитная миграция из Республики Молдова: состояние и пути минимизации. В: Moldoscopie (Probleme de analiza politică). Chișinău, 2008, nr. 2 (XLI), p. 57-108.

Мошняга В. Регулирование трудовой миграции в Республике Молдова: основные этапы и их специфика. В: Moldoscopie (Probleme de analiza politică). Chișinău, 2007, nr. 1 (XXXVI), p. 33-48.

Надирова А., Корнелюк Н., Гагауз О. Сравнительный анализ демографической политики в Республиках Беларусь, Казахстан и Молдова. В: Аист на крыше. Демографический журнал, 2017, № 4, с. 24-31.

Описание Бессарабской области (составленное ведомством коллегии иностранных дел, надворным советником Павлом Свнныным, 1816 года, 1 июня). В: ЗООИД. Т. VI, 1876.

Палади Г., Бучучану-Врабие М. Молдова в процессе депопуляции. В: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и Беларуси. Кишинев, 2010.

Палади Г., Гагауз О., Пенина О. Старение населения в Республике Молдова: экономические и социальные последствия. Кишинэу, 2009 (на рум. языке).

Перепись населения и жилищ в Республике Молдова, 12–25 мая 2014 года. В: <http://www.statistica.md/pageview.php?idc=479&l=ru>

Поалелунжъ О. М. Молдова в потоке международной миграции. В: Основные вызовы демографической безопасности: сходства и различия в Молдове и

Беларуси. Кишинев: Штиинца, 2010.

Скальковский А. Болгарские колонии в Новороссийском крае. Одесса, 1849.

Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. 1. Одесса, 1850.

Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинев, 2002.

Социолог: перепись населения провалена, 70 миллионов леев на ветер. В: https://ru.sputnik.md/radio/rubrica_interviu/20170323/11756895/moldova-perepisi-naselenija-provalena.html

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова. Влияние этногосударственного законодательства, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев: Business-Elita, 2007.

Субботина А. В. Гагаузы: динамика численности и изменения в расселении (вторая половина XX – начало XXI в.). В: Этнографическое обозрение. М., 2008, № 5, с. 115-133.

Суляк С. Г. Этноты и языки Молдавии по результатам переписи 2004 г. По данным ГП Центр государственных информационных ресурсов „Registru”. В: Русин, № 3 (33). Кишинэу, 2013, с. 94-101.

Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи. Кишинев: Штиинца, 1990.

Тульский М. Некоторые итоги переписи 2004 года в Молдавии. В: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0249/analit08.php>

Фоменко В. Г., Кривенко А. В. Демографическая ситуация в Приднестровье в 1990–2000 годах. В: http://tirastel.md/~tdsu/region/osn_publ.shtml

Чубинский П. Я. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. VII, ч. 1–3. СПб., 1872.

Ястржембовский И. А. Опыт статистики движения населения Херсонской губернии. Херсон, 1882–1883.

Babei A. La Bessarabie. Paris, 1926.

Boga L. Basarabia. Chișinău, 1925.

Bogos D. Basarabia de la 1812 până la 1938. Chișinău, 1938.

Cazacu P. Moldova dintre Prut și Nistru 1812–1918. Iași, f. a.

Malinovska O., Mosneaga V., Shahotko L. Labour Migration Assessment for the WNIS Region. Kiev: IOM, October 2007.

Moșneaga V., Rusu R. Formarea diasporei moldovenești peste hotare: esența și specificul. В: Moldoscopia (Probleme de analiza politică). Chișinău, 2008, nr. 1 (XL), p. 91-104.

Nistor I. Populația Basarabiei. În: Arhiva pentru știința și reforma socială, 1918, nr. 1–3.

Pelivan I. La Bessarabie sous la regim russe. Paris, 1919.

Recensământul general al populației din 29 decembrie 1930. Vol. 11. București, 1938, p. XXVI.

ВОСТОЧНОРОМАНСКИЕ ВЛИЯНИЯ В ВИНОГРАДАРСТВЕ И ВИНОДЕЛИИ БУЛАЕШТСКИХ УКРАИНЦЕВ (ПО ДАННЫМ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ)

Алексей РОМАНЧУК

Summary: The article considers Romanian influences in the traditional culture of viticulture and wine production of the Ukrainian population of Bulaesti village (Orhei district, Republic of Moldova). The study is based on the analysis of Romanian lexical borrowings of the Bulaestian Ukrainian dialect. The analysis demonstrated that the Romanian influences were extremely strong in the sphere of viticulture and wine production of Bulaestian Ukrainians. More than 90% of viticulture/wine production lexica of Bulaestian Ukrainian dialect was borrowed from Moldavian dialects of Romanian language. The most important lexical borrowings from Romanian language are /ж'іѰа/ 'vinegrapes; vineyards', /ж'іѰа/ 'vine', /к'іп'у'Ѱа/ 'bad grapes', /м'ас'у'ѰамѰ/ 'to crush grapes (in barrels)', /г'ілемка/ 'vine barrel; barrel'. Slavic component in the sphere of viniculture of the Bulaestian Ukrainians is represented by a few (but important) words only (like /г'рона/ 'grapes').

Keywords: Ukrainians, ethnology, traditional culture, Romanian influences, lexical borrowings.

Продолжая начатое в прошлом году монографическое исследование восточно-романских влияний в традиционной культуре булаештских украинцев¹, настоящая статья преследует цель более углубленного их рассмотрения в одной из конкретных сфер традиционной культуры. Именно – в виноградарстве и виноделии.

В качестве источниковой базы такого исследования используются в первую очередь данные анализа заимствованной лексики восточнороманского происхождения в булаештском говоре. А также – и этнографические наблюдения, включая личный опыт автора. Принимая с детства участие в такого рода работах, в том числе – вместе с людьми старшего поколения (уровня бабушек и дедушек), ныне ушедшими из жизни, автор имел возможность как зафиксировать многие реалии, в настоящее время уже исчезнувшие, так и наблюдать динамику изменений, происходивших в течение более чем тридцати пяти последних лет в этой сфере традиционной культуры.

Что касается собственно лексического материала булаештского говора, то он в значительной мере был уже введен в научный оборот в предыдущих работах автора². Однако, еще раз подчеркну, в этих работах ни разу не ставилась цель специального рассмотрения именно проблемы восточнороманских влияний на

¹ Romanchuk A. Romanian lexical borrowings in the Ukrainian dialect of Bulaesti village: a general review. В: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Programul și rezumatele comunicărilor conferinței științifice internaționale. Ediția a XI-a. Chișinău, 29–31 octombrie 2019. Chișinău: IPC, 2019, p. 104-105.

² За полтора десятилетий исследований традиционной культуры и языка украинцев Булаешть накопилась уже изрядная историография. Поэтому, укажу здесь лишь на две работы из более свежих, где даны и ссылки на основные исследования по этой теме: Романчук А. Ойконим Мэрзакє/Мырзачь и славяно-восточноромано-«пост-золотоордынские» этноязыковые взаимодействия в микроне Булаешть – Мырзачь – Суслень (Орхейский р-н, Республика Молдова) в раннемолдавский период (XIV – начало XVI вв.). В: Кожухар В. Г., Кожухар К. С. (отв. ред). Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Vol. III. Chișinău: Stratum plus, 2017, с. 333-352. А также: Горофянюк И., Романчук А. Фонологическая система украинского говора с. Булаешты (Орхейский р-н, Республика Молдова) и ее отражение в транскрипции. В: Кожухар В. Г., Кожухар К. С. (отв. ред). Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Vol. III. Chișinău: Stratum plus, 2017, с. 311-326.

традиционную культуру булаештских украинцев. Также следует оговорить, что восточнороманские параллели были проанализированы мной как с учетом данных различных словарей румынского языка (в частности, собранных на платформе <https://dexonline.ro/>), так и моих полевых наблюдений в соседних с Булаешть молдавских селах. Прежде всего – в селе Мырзачь, с жителями которого я тесно общался на протяжении последних пятнадцати лет.

Приступая к собственно исследованию, необходимо также оговорить два существенных момента. Во-первых, для наилучшего уяснения значимости восточнороманских влияний в виноградарстве и виноделии булаештских украинцев представляется оптимальным рассмотреть их не изолированно – но как составную часть всего комплекса терминологии в данной сфере. Во-вторых, фонд собранных данных необходимо тем или иным образом упорядочить для последующего анализа – и, думается, что оптимальным принципом такого упорядочения будет движение по естественному циклу процесса виноградарства и виноделия. То есть – от посадки виноградника до изготовления и потребления вина. И от общего – к частному.

Определившись с этими предварительными условиями, приступим.

Итак, для наименования винограда как растения, винограда как ягод, а также и виноградника, в булаештском говоре используется общая лексема /ж'йа/. Она представляет собой очевидное восточнороманское заимствование (из *vie*), причем ее фонетический облик свидетельствует, что источником заимствования послужили соседние молдавские говоры (в частности, как *jie* звучит это слово в соседнем молдавском селе Мырзачь (бул. /Мерза'к'е/).

Здесь стоит отметить, что в соседних молдавских говорах (как и в целом в восточнороманской среде) существует более обширный спектр наименований, связанных с обозначением винограда (как, в частности, *roamă*). Однако в булаештском говоре они не нашли никакого отражения, и только /ж'йа/ – используется во всех контекстах и разновидностях обозначений винограда и виноградника.

Аналогичным образом, не проникли почему-то в булаештскую виноградарскую терминологию молдавские обозначения сортов винограда – за исключением сорта *бакон*, который именуется /ва'рам'ик/ – то есть, «летний», в полном соответствии с тем, что этот сорт поспевает первым, еще к середине августа, к религиозному празднику /Преобра'жен'йа/ (19 августа – дата, с которой, согласно булаештской традиции, можно начинать есть виноград). Надо здесь также заметить, что /ва'рам'ик/ присутствует в булаештской лексике исключительно как обозначение сорта винограда, собственно заимствования данного слова с его изначальным молдавским значением, «летний», не произошло.

Зато другой важный термин, /ж'йца/ – «виноградная лоза», был заимствован жителями Булаешть даже в целом спектре значений. Так, существует булаештское /ж'йца вер'тута³/ – каравай, рулет вертуты, вытянутой, удлиненной формы. И аналогичный термин, с тем же значением, представлен в лексиконе жителей села Мырзачь.³

Здесь также надо иметь в виду, что *вертута* – выпекаемый в подовой печи сладкий сдобный рулет с начинкой из ореха в прямоугольных противнях (именуемых, также как и противни круглой формы, /та'ва/ (термин, также заимствованный из соседних молдавских говоров)), имеет очевидное ритуальное значение. По традиции она выпекалась исключительно на храм села (6 мая, день святого

³ Очень признателен Н. А. Миле за консультации по этому вопросу, и в целом в отношении традиционной культуры населения села Мырзачь.

/Йур'йа/ или /Г'орэ'йа/), либо на поминки (/празнек/), где подавалась в самом конце, завершая ритуальную трапезу.

Ритуальное значение имела и удлиненная форма вертуты; выпеченные из того же теста и в той же печи изделия круглой формы (по модели пирогов с различной (как правило – несладкой (картошка, творог, капуста, изредка – черешня)) начинкой, но никогда – из ореха) начинкой, именуемых /сала'р'йа/ (рум. *sarailie*)), вертутой уже не называли.

Продолжая это «кулинарное отступление», укажем также, что в булаештской кухне, в том числе и ритуальной, важное значение имели и голубцы (/галуш'к'е/), выполненные из молодых виноградных листьев (/леск'а з 'ж'ий/).

Возвращаясь к теме виноградарства, отметим далее такой важный термин восточнороманского происхождения, как /к'ірле^{ул}г'е/ (рум. *cârlig*) – отрезанные куски виноградной лозы для получения саженцев. Их нарезали осенью, при обрезке винограда, и держали в песке в погребе. Весной же высаживали в грунт, получая саженцы: /нарубау к'ірле^{ул}г'йу// хо'к'йу на 'весну ж'йу са'дету^е/.

Собственно саженцы винограда именовались восточнороманским же термином /ботуш'/ (в свою очередь, заимствованным из венгерского). Обращает на себя внимание смягчение шипящей (рум. *botuş*), наблюдаемое для восточнороманских заимствований булаештского говора регулярно; ниже будут приведены еще некоторые примеры такого рода.

Важным этапом в виноградарско-винодельческом цикле была обрезка винограда. Данная операция именовалась /ч'естеме^{ул}ж'йу/ и выполнялась ранней весной или поздней осенью. Традиционно предпочиталась осень, но в последние двадцать-тридцать лет практически все булаештские жители обрезают виноград весной. Видимо, решающую роль в этом сыграло то, что с распадом колхозов изменилась структура занятости сельского населения Молдовы в целом, и осенью у людей просто не хватало времени до морозов произвести обрезку винограда.

Для обрезки сегодня используется только секатор (/ножец'и гл'а ж'ий/); ранее, лет тридцать назад, активно использовались также миниатюрные ручные пилы (/пелоч'к'е/).

Весной обрезку стараются производить как можно раньше, до того, как начинается движение сока в виноградной лозе (этот сок, как и свежавыжатый виноградный сок, в Булаештах именуется /муст/; аналогичный термин представлен в соседних молдавских говорах), и тем более до того, как начинают набухать почки (/ж'йа пус'тела 'вочка/).

Схожая в функциональном отношении операция, которая производится уже летом (два или три раза за лето – в зависимости от скорости роста лозы), именуется /ч'ун'теме^{ул}ж'йу/. Этот термин – восточнороманское заимствование (ср. рум. рег. *a cionti, aciunti*).

Следующая за обрезкой операция – поднятие виноградника на колья-подпорки. Эти колья именуются /гара'г'е/ (рум. *harag*); вокруг каждого виноградного куста (/бутук/ (рум. *butuc*)) втыкались, в зависимости от его размера, от одного до пяти-шести (иногда и более) кольев, изготовленных из тонких ровных веток деревьев (чаще всего – акации и бузины: /гара'г'е ро'беле з бузе'не, з сал'кына/). Заготавливали их обычно с осени, и служили они три-пять сезонов, редко более.

Обратим внимание также, что вообще колья именовались в Булаештах термином собственно славянского происхождения /коле^к'и/. Термин же /гара'г'е/ использовался исключительно в виноградарстве, а также для обозначения кольев-подпорок для помидоров (/памла'ж'ел'йу/, рум. *pătălăgele*) или фасоли.

В отличие от обрезки винограда (которая воспринимается хозяевами даже как отдых, своего рода праздник (в том числе и потому, что это фактически первая в сезоне трудовая деятельность в сельском хозяйстве); хозяин брал с собой на виноградник и кувшинчик с вином), операция по втыканию кольев-подпорок в землю весьма трудоемка и тяжела – особенно в условиях последних, очень засушливых, десятилетий, когда уже ранней весной почва может быть крайне сухой и твердой. Трудоемкость данной операции также обуславливается тем, что виноградники традиционно не вскапывали (или вскапывали раз в три-четыре года, и то на полштыка, не более), чтобы не повреждать мелкие поверхностные корни винограда. Для обработки земли в винограднике использовалась тяжелая сапа, почти мотыга, которая именовалась молдавским словом /каз'ма/ (рум. *cazma*); соответствующая операция же называлась /казму'wаме/.

Чтобы облегчить вхождение кольев в грунт, их предварительно каждую весну заново острили (/ме'сале гара'г'е/); для этого использовался малый топорик – /бар'деч'ка/ (рум. *bărdiță*), а также использовали специальный металлический штырь с подножкой (/ко'пач'/), которым предварительно делали углубление для кола.

После того как колья были воткнуты, к ним первый раз подвязывали виноградные лозы (/п'ид'йазуwале'ж'йу/), повторяя затем эту операцию несколько раз за сезон, по мере роста лозы. Необходимо заметить, что последние годы, в силу нехватки времени, все чаще виноград впервые подвязывают только после того, как он пускает молодую лозу.

Следующий важный этап виноградарско-винодельческого цикла в Булаештах связан уже с уборкой винограда. Она проводилась в несколько приемов (по мере созревания разных сортов) в период с конца августа до начала октября. Позже всего, в конце сентября – начале октября, убирался виноград сорта *ноа* (в Булаештах: /б'ила 'ж'йа/). Старики вообще рекомендовали оставлять его уборку именно на октябрь, когда уже пройдут первые заморозки – тогда он достигает максимальной спелости и сладости. Однако убирать виноград в это время уже гораздо труднее: и из-за холодов, и в силу того, что он начинает осыпаться и его приходится собирать с земли. Помимо того, такая поздняя уборка вообще сопряжена с риском потери урожая. Поэтому в последние десятилетия стараются закончить уборку винограда все же еще в сентябре.

Для уборки винограда традиционно собирали /клаку/, в которой участвовали родственники и соседи; затем, поочередно, каждый отработывал эту помощь, помогая, в свою очередь соседям и родственникам.

Прибегали к такой мере по той причине, что сбор урожая винограда нельзя было растягивать, для производства вина виноград необходимо было убрать быстро, в один-два дня, и силами одной семьи это было затруднительно.

При уборке виноградные грозди (для их именованья использовался славянский термин /г'рона/; но несформировавшуюся,ущербную гроздь винограда (/др'имна / не'т'афора г'рона//) именовали /к'ір'ш'ейа/ (рум. *achirci*); также этим же словом обозначали и «скелет» грозди, ее центральный и отходящие от него меньшие стебли, к которым и крепились виноградины) раньше собирали в плетенные из прутьев кустарника рода *Salix* (бул. /ло'за/, рум. *lozie*, которое, правда, само считается заимствованным из украинского) корзины (/ж'йу рwут у кошол'к'е // кошол'к'е плеле з ло'зе/) круглой формы с плоским дном и ручками (вмещавшие до пяти-шести ведер). Каждый хозяин специально сажал дома несколько кустов этого растения, и в течение зимы плел корзины, замещая вышедшие из строя. По-

следние двадцать-тридцать лет эта традиция, однако, была утрачена, и сегодня виноград убирают в полиэтиленовые мешки.

Выращиваемые в Булаештах сорта характеризуются высокой осыпаемостью, и поэтому при уборке часть виноградин (/bɔ'g'icɐl/; рум. *boghiță*) приходилось собирать с земли. Этому уделялось повышенное внимание, урожай винограда старались собрать /шо до бɔ'g'ice/, «до виноградинки», регулярным рефреном в ушах детей (которых в обязательном порядке привлекали к уборке винограда лет с шести-семи) звучало /z'ibe'raj bɔ'g'ice/.

Что характерно: при этом с грунта поднимались даже порченные, упавшие ранее виноградины – хотя их-то разумнее было бы не брать. По всей видимости, это результат закономерного (хоть и неоправданного) развития традиционной крестьянской бережливости (когда каждый клочок земли в огороде или на поле должен быть вспахан и засажен – даже в тех случаях, когда во избежание эрозии почвы было бы разумнее оставить какой-нибудь метр земли невспаханным).

Убранный виноград сносили в корзинах к погребу (/б'еш'/, рум. *beci*; обычная глубина погреба, который копался рядом с домом – на четыре-пять ступенек (/на штере c'xog'i/ ч'и на п'як' c'xog'iu/)), перед входом в который, под специальным навесом, в тот же день (реже – на следующий) давили в заранее подготовленные бочки. Этот процесс именовался /m'acy'watɐ/ (ср. рум. *teas*), или /da'vate na dro'b'ilku/⁴.

Важный и любопытный момент: в Булаештах бочки обозначались термином /g'iletka/. По своему происхождению он связан с рум. *găleată* 'ведро, подойник' и, как я уже отмечал ранее, демонстрирует эволюцию значения заимствованного слова уже в среде носителей булаештского говора. Как видим, первоначально заимствованный в сфере овцеводческой лексики и используемый для обозначения маленького бочонка, в котором хранили овечью брынзу, далее этот термин развился в более общий для обозначения бочек вообще – в том числе винных.

Что характерно: в соседних молдавских селах бочки именуются *butoi*, *poloboc*. То есть булаештское /g'iletka/ – это результат ранних, происходивших еще в Карпатах, контактов носителей булаештского говора и восточных романцев.

Бочки перед уборкой винограда тщательно готовили: снимали днище (/розде'налег'ilet'k'e/), ослабляя обручи (/обруч'il, или /wобруч'il/), затем мыли, при необходимости, если бочка сильно разохлась, замачивали на несколько дней⁵. Далее те бочки, которые предназначались для последующего хранения вина, снова закупоривали (/заде'нале g'ilet'k'e/; при этой операции в качестве уплотняющего средства использовались листья /папоре/, растения *Typhaangustifolia* (или родственных ему), рум. *papură*). Те же бочки, в которые виноград давили, оставляли сверху открытыми, и прибавляли внизу, у узкого отверстия, через которое потом вино сливали (/спус'кале'/), несколько пучков /в'ине'ч'al/ (растения, представляющего собой разновидность конопли (собственно конопля, широко использовавшаяся для изготовления ткани и затем одежды, именовалась /п'p'adewo/); из него изго-

⁴ Автор очень признателен за консультацию в этом вопросе П. А. Романчуку.

⁵ Отметим здесь еще ряд терминов: /gard'ina/ (рум. *gără*; обращает на себя внимание тот, весьма любопытный и требующий дальнейшего осмысления, факт, что в данном случае (как, кстати, и в других соответствующих восточнороманских заимствованиях булаештского говора) не произошел крайне характерный для булаештского говора переход /d'/ в /g'/, и /m'/ в /k'/); /дога/ (рум. *doagă*; /ч'ip/, /в'рана/ (рум. *vrană* – в свою очередь заимствовано из болгарского). Во время этой операции использовался также специальный молоток с V-образным зубчатым клювом (/на'бойка/), для удержания обручей. По нему сверху били другим молотком, или маленькой кувалдой (/до'wбн'оч'ka/), снимая или одевая обручи на бочку.

тавливали также веники для уборки двора – отсюда и название). Делалось это для того, чтобы задерживать виноградное сусло, и получать чистое вино.

Свежевыдавленный виноградный сок именовали, как было отмечено выше, мустом – как и в соседних молдавских селах. Характерно, что в булаештском говоре отсутствует термин *tulburel* для обозначения молодого вина, широко представленный в молдавских говорах.

Виноградный сок бродил (/ə'райе ве'но/) вместе с суслом в бочках три-четыре дня (в условиях теплой погоды). При этом, чтобы сусло не нагрелось, его перемешивали, используя специальную деревянную палочку с рожками – /фака'л'ец/ (рум. *țascăleț*). И затем уже вино сливали в эмалированную посуду (именно эмалированную; иначе, при использовании оцинкованной, вино потом превращалось в уксус /воце'к'ило/, а сама посуда окислялась (к'ім'л'іла)), и далее заливалось в бочки в погреб⁶.

Там оно созревало в течении сорока-пятидесяти дней, и затем уже его можно было употреблять.

Сусло, которое оставалось в первоначальных бочках после спуска вина, называлось /т'аско'вен'а/, и его /да'вале на т'аск/. То есть помещали в /т'аск/ – пресс характерного вида, аналогичный используемому в соседних молдавских селах, и выжимали из него оставшееся вино. Это вино некоторые хозяева хранили отдельно, другие же добавляли к первоначально слитому.

Жмых, оставшийся после пресса, обычно использовали на корм скоту (свиньям).

Вино из бочек пускали или через /ч'іп/ – узкое отверстие в нижней части бочки, закрываемое деревянной затычкой (обычно ее делали из кизила, /д'ерена/), которая, собственно, и именовалась /ч'о'пом/, или же – через более широкое отверстие, /в'рану/, с помощью шланга (который именовался /к'ешка/). Второй вариант считался менее предпочтительным (хотя на практике применялся чаще), поскольку вино при этом выдыхается, и постепенно становится кислее.

Впрочем, в традиционной культуре Булаешт вина делалось обычно не так и много (до двух бочек по триста-четыреста литров, как правило), и оно за сезон обычно уходило (в том числе частично продавалось, а также, в качестве магарыча (/мого'реч'і/), использовалось как самая ходовая валюта при расчетах с наемными работниками). Еще ранее, по рассказам людей старшего поколения, вина делалось еще меньше, порядка двухсот-трехсот литров.

Любопытно также отметить, что традиционно предпочиталось именно красное вино (/ч'орне ве'но/); оно считалось «первым сортом», и если хозяин хотел выразить уважение гостю, он приносил из погреба именно красное вино. Со временем, однако, стал преобладать белый виноград, и основная часть вина в селе на сегодняшний день производится именно из белого винограда.

Таким образом, если подвести здесь итоги в самом общем виде, мы можем сказать, что виноградарство и виноделие булаештских украинцев демонстрирует сильнейшее восточнороманское влияние. Практически вся, за некоторыми исключениями, терминология в этой сфере представлена восточнороманскими лексическими заимствованиями. Безусловно, это весьма показательный факт, ярко характеризующий процессы взаимодействия носителей булаештского говора с их восточнороманским окружением. И хотя лишь дальнейший тщательный анализ сможет показать, в каких именно сферах традиционной культуры восточнороманское влияние проявилось особенно заметно (отметим, что оно очень выражено

⁶ Если вино скисало, то говорили, что /ве'но квас'н'іе/. В отличие от борща: /борш'к'есне/.

также и в сфере домостроительства), уже можно уверенно полагать, что в виноградарстве и виноделии булаештских украинцев это влияние было чрезвычайным.

ЛИТЕРАТУРА

Горофянюк И. В., Романчук А. А. Фонологическая система украинского говора с. Булаешты (Орхейский р-н, Республика Молдова) и ее отражение в транскрипции. В: Кожухар В. Г., Кожухар К. С. (отв. ред). Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Vol. III. Chișinău: Stratum plus, 2017, с. 311-326.

Романчук А. А. Ойконим Мэрзаке/Мырзачь и славяно-восточно-романо-«пост-золотоордынские» этноязыковые взаимодействия в микроразоне Булэешть–Мырзачь–Суслень (Орхейский р-н, Республика Молдова) в раннемолдавский период (XIV – начало XVI вв.). В: Кожухар В. Г., Кожухар К. С. (отв. ред). Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Vol. III. Chișinău: Stratum plus, 2017, с. 333-352.

Romanchuk A. Romanian lexical borrowings in the Ukrainian dialect of Bulaesti village: a general review. In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Programul și rezumatele comunicărilor conferinței științifice internaționale. Ediția a XI-a. Chișinău, 29–31 octombrie 2019. Chișinău: IPC, 2019, p. 104-105.

PROCESUL MIGRAȚIEI ȘI STATUTUL SOCIAL AL FEMEII DIN REPUBLICA MOLDOVA: REPERE ISTORIOGRAFICE

Lidia PRISAC

Summary: The study is focuses on the issue of women migration from Republic of Moldova, as an important exponent of the workforce. At the same time, the article draws attention to the impact of migration on changing the social status of women. Not least, the purpose study is to present a historiographical radiography on the approach to the issue of female migration from Republic of Moldova.

Keywords: labor migration, social status, women, historiography, Republic of Moldova.

Urmărind cu atenție transformările la care a fost supusă Republica Moldova după destrămarea URSS și declararea independenței statale (27 august 1991), putem observa cum pe fundalul disparităților social-economice s-au amplificat și modificat inechitățile sociale, consolidate de diminuarea salariilor, inclusiv creșterea decalajelor în mărimea veniturilor, de inflație, de rata ridicată a șomajului, de lipsa locurilor de muncă precum și de diferențierea nivelului de trai ale diferitor grupuri de populație. Acest proces de pauperizare a generat fenomenul migrației populației în exteriorul țării, în special în direcția Est-Vest.

Lipsită de o tradiție în ceea ce privește migrația externă, în special cea de muncă¹, fenomenul a luat amploare surprinzătoare în Republica Moldova începând cu anii 1990, fiind înregistrate câteva etape distincte în acest sens: perioada 1991–1995/2000 a fost marcată de fluxuri semnificative de migranți atât legali cât și ilegali; la începutul anilor 2000, ca urmare a reglementărilor introduse de către țările gazdă, migrația sezonieră a forței de muncă a căpătat dinamism, fluxurile de emigranți fiind orientate preponderent spre Federația Rusă și Italia; după anul 2005 legalizarea a contribuit la o creștere semnificativă a numărului de migranți în țările gazdă. Dacă până în 2010/2015 cetățenii din Republica Moldova căutau peste hotare un loc de muncă mai bine plătit, atunci, după această dată, mii de persoane decideau să plece pentru că doreau să trăiască în țări cu democrații avansate și cu economii stabile, unde ar fi putut să le asigure copiilor lor un viitor decent².

Căpătând proporții din ce în ce mai mari, migrația din Republica Moldova a dus la exodul – temporar sau permanent, a unei bune părți din populația țării. Spre exemplu, potrivit datelor oficiale, din 1990 până în 1999 țara a fost părăsită definitiv de peste 80 mii de persoane. Anual, în perioada 1992–2003, din țară au plecat de la 5 la 9 mii de persoane, practic către 2004 peste hotarele țării aflându-se în jur de 1 mil. de persoane din Republica Moldova³. Peste zece ani, în 2014, numărul persoanelor plecate peste hotarele țării în căutarea unui loc de muncă se cifra la 341,9 mii persoane sau 18% din

¹ Printre cauzele emigrației forței de muncă se înscriu și efectele asimetriei transformărilor politice, a democrației și a relațiilor de piață. Vezi: Saca V. Tranziția democratică și migrația: semnificații și interdependențe. În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale. Materialele conferinței științifice internaționale, Chișinău, 9–10 noiembrie 2005 / Coord. V. Moșneaga, Gh. Mohammadifard, L. Corbu-Drumea, vol. II. Iași, 2006, p. 151.

² În cadrul URSS, stat închis, circulația cetățenilor era doar în limitele acestuia. Doar după destrămare, chiar dacă initial migrația era în exclusivitate ilicită, au fost create anumite condiții ieșirii în exterior.

³ O treime din populație a migrat, pleacă și cei bogați. Mai departe, tot așa? În: Sputnik Moldova, 10.02.2018 pe <https://ro.sputnik.md/moldova/20180210/17216677/populatia-moldovei-migratie-depopulare.html> (vizitat 03.05.2020).

populația inactivă de 15 ani și peste, ponderea persoanelor plecate din localitățile rurale constituind 71,7 %⁴. În 2017, din țară emigrau în jur de 160 mii persoane, astfel, încât la începutul anului 2019, potrivit datelor preliminare ale Biroului Național de Statistică, în Republica Moldova locuiau 2,68 mil. persoane cu reședință obișnuită⁵ în raport cu cele 4 mil. persoane înregistrate la recensământul unional din 1989⁶.

Harta geografică a migrației forței de muncă din Republica Moldova cunoaște, la momentul actual, un spațiu mult mai larg în raport cu perioadele precedente. Acesta cuprinde țări precum cele din spațiul postsovietic, România, Turcia, Cipru, Grecia, Israel, Italia, Portugalia, Spania, Franța, Belgia, Germania, Marea Britanie, Canada, SUA, Australia etc.⁷

Dacă incipient bărbații erau cei care ajungeau în străinătate, preponderent în spațiul CSI/Federația Rusă, să câștige bani pentru întreținerea familiilor rămase acasă⁸, concomitent, acest rol l-au preluat, deși în proporții mult mai mici, femeile.

În contextul schimbărilor socio-economice din anii 1990, pe fundalul „terapii de șoc” a privatizărilor, pierderii locurilor de muncă, lipsei veniturilor necesare de trai și creșterii sărăciei, un număr însemnat de femei a fost determinat să caute posibilități de obținere a unor mijloace necesare pentru existență și pentru întreținerea și educarea copiilor. Astfel, pe lângă faptul că au acceptat provocarea de a-și mobiliza abilitățile antreprenoriale, fiind implicate în câteva locuri de muncă, acestea au explorat și o direcție nouă de migrare – spre țările europene, printre primele destinații înscriindu-se Italia⁹ care a marcat practic începutul istoriei migrației la feminin din Republica Moldova spre Occident în perioada 1995–2000.

Potrivit cercetărilor actuale, ponderea femeilor migrante este de circa 35% din totalul migranților din Republica Moldova¹⁰. În corespundere cu recensământul din 2004 numărul femeilor plecate peste hotare constituia 118,625 de persoane, din totalul celor de 273,056. De exemplu, în anul 2014 din numărul persoanelor plecate peste hotare în căutarea unui loc de muncă, femeile constituiau 35,9%, în raport cu cel al bărbaților de 64,1% din totalul persoanelor migrante¹¹.

În ceea ce privesc statele în care migrația feminină din Republica Moldova înregis-

⁴ Экономические политики для роста занятости и сокращения бедности. Молдова 2005. Кишинев, 2005, p. 18; Репида Л. Изменения в социальной структуре молдавского общества и миграция. În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 115.

⁵ Vaculovschi E., Vaculovschi D. Aspecte de gen ale migrației de muncă din Republica Moldova. În: Administrarea Publică, 2018. Nr. 1, p. 93.

⁶ Vezi: În Republica Moldova locuiesc mai puțin de 2,7 milioane de persoane / 11 iulie 2019, pe <https://moldova.unfpa.org/ro/news/%C3%AEn-republica-moldova-locuiesc-mai-pu%C8%9Bin-de-27-milioane-de-persoane> (vizitat 03.05.2020).

⁷ Vezi: Totalurile recensământului unional al populației din RSS Moldovenească din anul 1989. Culegere de date statistice. Chișinău: Comitetul de stat pentru statistică al RSS Moldova, 1990.

⁸ Mohammadifard Gh. Fenomenul migrației în Republica Moldova. În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 20-22.

⁹ Мошняга В. Молдавские гастарбайтеры в СНГ и «старом» зарубежье: (сравнительный анализ по результатам социологических исследований). În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XVII. Chișinău: USM, 2001, p. 113-134; Мошняга В., Руснак Г. Молдавские мигранты-строители и принимающее общество в контексте «Россия и Европейский Союз» (на основе социологических исследований). În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 61-98.

¹⁰ Vezi: Vremiş M., Vladicescu N. Impactul social al emigrației și al migrației rural-urbane în Europa Centrală și de Est. Raport final, aprilie 2012, pe file:///C:/Users/Lidia/Downloads/FCR_MD_ExSumm_RO%20(1).pdf (vizitat 16.04.2020);

¹¹ Vremiş M. Profilul femeilor migrante. Biroul Național de Statistică, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare (PNUD), Entitatea Națiunilor Unite pentru Egalitatea de Gen și Abilitarea Femeilor (UN Women). Chișinău, 2016, p. 6.

trează ponderi majore, pe lângă Italia cu 73,7%, acestea sunt întâlnite în proporție de 87,6% în Turcia, și de 82,1% în Israel¹².

Trebuie să semnalăm faptul că migrația a generat, în special, exodul femeilor preponderent instruite, cu studii pedagogice sau medicale, care se încadrau în munci de menaj sau de îngrijire a persoanelor vârstnice ori bolnave. Această tendință a fost păstrată pe parcursul timpului, putându-se observa că femeile care plecau la muncă în afară dispuneau de un nivel de educație mai înalt în raport cu cel al bărbaților, respectiv circa 1/3 dintre femeile migrante aveau un nivel de educație mediu de specialitate sau superior, iar de studii gimnaziale și mai joase dispuneau doar puțin peste 1/5¹³.

Deși migrația a oferit femeilor (care au fost nevoite să-și lase casele și copii în grija soților sau a părinților), anumite posibilități și oportunități, conexe capacității de a pune la dispoziția familiilor proprii resurse financiare necesare de trai, de procurare a unor bunuri (construcția sau finalizarea propriei case; cumpărarea unui apartament; achiziționarea de mobilier sau de îmbrăcăminte), plății diferitor taxe, impozite și/sau datorii, achitarea studiilor pentru copii, acumularea experienței de muncă, inclusiv învățarea unei limbi străine¹⁴, precum și să dobândească o proprietate sau să inițieze o afacere, acest fenomen a generat schimbarea dimensiunilor de statut al femeilor – ocupațional, familial, parental, rezidențial, cultural-valoric etc.

Dacă facem o retrospectivă istorică a ceea ce am numi statutul femeii în spațiul dintre Prut și Nistru în perioada regimurilor țarist și interbelic-românesc putem semnala faptul că femeia era prinsă în tiparele unei societăți conservatoare, aflate în deplină concordanță cu respectarea tradițiilor patriarhale față de locul femeii în familie și comunitate.

În condițiile regimului sovietic, care „a contestat”, într-un fel, inegalitatea și statutul discriminator al femeilor, oferindu-le mai multe oportunități, de la încurajarea de a urca pe tractor, până la dreptul de a deveni înaintașele muncii socialiste și exploratoarele domeniilor profesionale și educaționale, totuși, acestea au fost plasate, cu anumite excepții, în condițiile marginalizării sociale. Cercetările recente arată că deși regimul a încercat o desprindere a femeilor de normele tradiționale, prin încadrarea lor în câmpul muncii, dar și în activități social-politice, scopul finit era îndocrinarea ideologică a acestora, în așa manieră, încât să devină instrumente docile de propagare a ideologiei comuniste în scopul înregimentării populației la noile realități a sistemului sovietic¹⁵.

Treptat, pe măsura „modernizării” societății în stil sovietic, deși femeilor li se inocula că vor rămâne în mod tradițional feminine și casnice, la nivelul evoluției segmentului femininavea loc cultivarea interiorizării valorilor masculine prin trăsături și caracteristici proprii genului opus, care au fost vădit accentuate în perioada post-sovietică. Prin urmare, dacă anterior femeia-mamă era cea care se ocupa de „menținerea focului în vatră” și de educația copiilor, în condițiile tranziției post-sovietice și a migrației o bună parte dintre acestea au devenit principalul furnizor de bunăstare atât pentru familiile lor cât și pentru comunitatea din care proveneau, rolul fiind practic inversat cu cel al bărbaților.

Cu toate acestea, la 30 de ani distanță de căderea URSS și de independență statală, evoluția statutului femeii rămâne unul controversat, dacă luăm în calcul faptul că, în mare parte, populația țării împărtășește convingeri conservatoare cu privire la rolul

¹² Vaculovschi E., Vaculovschi D., op. cit., p. 94. Vezi și: Roșca V. Locuitorul orașului Ungheni în contextul migrațiilor de muncă (în baza cercetărilor sociologice). În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 126-144.

¹³ Migrația forței de muncă. Biroul Național de Statistică. Chișinău, 2013, p. 6.

¹⁴ Vremiș M. Profilul femeilor migrante..., p. 10.

¹⁵ Ibidem, p. 17-20.

femeilor și bărbaților în societate¹⁶. Potrivit rezultatelor unui sondaj cu privire la egalitatea de gen, realizat în Republica Moldova, principala responsabilitate a femeii este grija de copii și de gospodărie. Majoritatea respondenților (atât bărbați, cât și femei) erau de acord cu afirmația că „responsabilitatea bărbatului este de a aduce bani în casă, iar a femeii – de a avea grijă de familie (64,6%); un loc de lucru e bine, însă ceea ce își doresc femeile cu adevărat este o casă și copii (63,1%); un copil de vârstă preșcolară are de suferit dacă mama sa lucrează (62,8%); viața de familie are de suferit dacă femeia lucrează ziua de muncă deplină (61,6%); nu este bine dacă bărbatul stă acasă și are grijă de copii, iar femeia lucrează (55,8%)”¹⁷.

Un alt aspect, în cazul responsabilităților casnice (gătit, curățenie, spălarea rufelor), evidențiază clar poziția de superioritate a bărbatului față de femeie, deși în privința educării și îngrijirii copiilor 3/4 din respondenți – bărbați și femei – au susținut ideea potrivit căreia ambii parteneri în egală măsură sunt răspunzători. La întrebarea dacă există sau nu egalitate reală de drepturi între bărbați și femei în Moldova, răspunsurile afirmative și cele negative au fost cumva aproape identice – 43,5% și, respectiv, 41,9%¹⁸. Astfel, o mare parte dintre femeile contemporane se văd în fața unor situații în care trebuie să-și organizeze timpul astfel, încât să poată îndeplini și rolul de soție/mamă și de femeie care vrea și poate să se afirme în plan profesional, în carieră.

Statutul femeii diferă și din perspectiva migrației, întrucât experiența prin care trec bărbații și femeile în calitate de migranți diferă, iar majoritatea diferențelor se datorează rolurilor – tradițional, comportamental și relațional, atribuite femeilor și bărbaților în țara de origine și în țara de destinație¹⁹. În acest context, trebuie să subliniem și faptul că în contextul migrației femeile sunt supuse unor riscuri specifice, inclusiv privind incidența traficului de persoane, ceea ce face ca acest grup să fie recunoscut drept unul deosebit de vulnerabil. De regulă, contribuția femeilor migrante este într-o măsură oarecare ignorată, migrația femeilor fiind privită ca o „problemă” socială care trebuie să fie încetinită și descurajată²⁰.

În ceea ce privește istoriografia sau ceea ce s-a scris despre fenomenul migrației în rândul femeilor din Republica Moldova și care este impactul acestuia asupra femeilor migrante și a statutului lor, trebuie să semnalăm că cercetările în acest domeniu se află la un nivel de dezvoltare incipient. Mai mult, diverse aspecte de sinteză ale fenomenului migrației feminine nu au devenit pentru moment obiect real al unor cercetări speciale, de exemplu, pe dimensiunea etno și de interferare culturală. Această linie de subiect a fost abordată la general, menționările fiind de ordin tangențial sau aleatoriu²¹.

În linii mari, primele studii cu referire la procesul migrației apăreau în Republica Moldova la sfârșitul anilor 1990, în cadrul unor centre universitare de cercetare²². Re-

¹⁶ Vezi: Cașu D. Sovietizarea Basarabiei și politica față de femei (1944–1945): crearea adunărilor de delegare. În: *Tyrageția*, serie nouă, vol. IV [XIX], 2010. Nr. 2, p. 251-256.

¹⁷ Vezi: Terzi-Barbăroșie D. Participarea femeilor la viața publică și politică din Republica Moldova. Raport elaborat în cadrul Parteneriatului Estic de Facilitare al Consiliului Europei. Chișinău, 2013.

¹⁸ Ibidem, p. 7.

¹⁹ Ibidem, p. 8.

²⁰ Vezi și: Chiriță O. Dimensiunea egalității genurilor în migrația forței de muncă în contextul globalizării. În: *Dezvoltarea și consolidarea mișcării femeilor în Republica Moldova*, 15–16 aprilie 2005. Chișinău, 2005, p. 53-56.

²¹ Vaculovschi D. Migrație și dezvoltare: aspecte socioeconomice. Manual. Chișinău: Tipogr. „Foxtrot”, 2017, p. 56.

²² Moraru V., Moraru T. Mass-media, migrația și fenomenul interculturalității. În: *Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale*, p. 50-61; Migrația și consolidarea dialogului intercultural. Chișinău: Pontos, 2014; Цуркан В., Руснак Г. Мотивы трудовой миграции: этнический аспект. În: *Население Молдовы и трудовая миграция: состояние и современные формы*. Chișinău: CAPTES, 2000,

vista politologică MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică) înscrisă în acest sens un șir de studii²³, bazele cercetării migrației fiind puse de un grup de cercetători, în fruntea cărora poate fi remarcat Valeriu Moșneaga, dr. hab., prof. univ. și expert în problemele migrației din Moldova, care a condus mai multe proiecte de cercetare în acest sens²⁴, și a ghidat noi direcții de cercetare în domeniu vizat²⁵.

De exemplu, în monografia apărută la Vilnius, în 2012, cercetătorii de la Chișinău V. Moșneaga și E. Burdelnoi, în cooperare cu colegii din Ucraina și Republica Belarus, au studiat esența fluxurilor migraționale post-sovietice din perspectiva specificului fiecărei țări în parte, analizate. Totodată, au fost determinate principalele riscuri ale procesului de migrație și examinată eficiența modalităților de reglementare a proceselor și politiciilor migraționale aplicate în Moldova, Ucraina și Belarus²⁶.

Generarea migrației a determinat apariția unui șir de rapoarte și studii efectuate cu sprijinul și în cadrul Organizației Internaționale pentru Migrație din Moldova (OIM); Biroul Relații cu Diaspora; Biroului Național de Statistică din Republica Moldova; Centrului de Analiză și Investigații Sociologice, Politologice și Psihologice; Institutului de Politici Publice²⁷ etc.

Un șir de cercetări au fost efectuate în cadrul unor instituții academice, abordările fiind axate pe consecințele pozitive și negative ale fenomenului migrației; impactul remitențelor trimise de către migranți asupra economiei țării de proveniență; evoluției sociale și demografice; aspectelor culturale și lingvistice; exodul forței de muncă de înaltă calificare; necesitățile specifice ale copiilor și vârstnicilor rămași fără îngrijirea membrilor de familie plecați la muncă peste hotare; politicile necesare pentru reîntoarcerea migranților moldoveni de peste hotare²⁸ etc.

c. 158-170.

²³ Мошняга В. Независимая Молдова и миграция. Кишинэу, 1999.

²⁴ Мошняга В., Краузе А. Информационное пространство Молдовы и миграционные процессы: современное состояние и сущность отражения. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XIII. Chișinău: USM, 2000, p. 168-180; Vaculovschi D. Fenomenul migrației de muncă: Moldova în perioada actuală. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XVI. Chișinău: USM, 2000; Munteanu V. Despre situația migratorie în Republica Moldova și măsurile necesare pentru coordonarea și reglementarea fluxului migrațional. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XIX. Chișinău: USM, 2002; Овчинникова Е. «Потенциальная миграция» как начальная стадия миграционного процесса: анализ ситуации и изучение тенденций развития. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XVIII. Chișinău: USM, 2002; Мошняга В., Евдокимова Л. Трудовые мигранты Молдовы: в поисках механизма защиты (по результатам экспертного опроса). În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XXII. Chișinău: USM, 2003; Moșneaga V., Rusnac Gh., Țurcan V. Migrațiunea forței de muncă în Republica Moldova: cauze, tendințe, efecte. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XXV. Chișinău: USM, 2004, etc.

²⁵ Moldova, România, Ucraina: integrarea europeană și migrațiunea forței de muncă / Coord. V. Moșneaga. Chișinău: CAPTES, 2000; Moșneaga V. Migrațiile contemporane: Studiarea și reglarea. Chișinău, 2000. 60 p.; Мошняга В., Руснак Г. Мы строим Европу и не только... Chișinău: CEP USM, 2005. 195 c.; Moșneaga V., Cirlig V. Migration Movements between Moldova and the EU: Policies and Numbers. În: Research Papers. Drafted within the framework of the "Building Training and Analytical Capacities on Migration in Moldova and Georgia (GOVAC)" project, International Centre for Migration Policy Development (ICMPD), 2012, p. 42-75; Moșneaga V. Illegal Moldovan Migration to the European Union, CARIM-East Explanatory, 2013; Moșneaga V. Mapping Moldovan Diaspora in Germany, UK, Israel, Italy, Portugal and Russia. Chișinău, 2017. 212 p., etc.

²⁶ Vezi: Margarint A. Imagini private și reprezentări sociale ale migranților de muncă – bărbați. În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 5-19; Burdelnoi E. Politici migraționale de muncă în relațiile Republicii Moldova cu Uniunea Europeană. Teză de doctor în științe politice. Chișinău, 2016, etc.

²⁷ Мошняга В. и др. Проблемы реинтеграции и возвращения трудовых мигрантов из Европейского Союза в страны Пограничья. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 344 p.

²⁸ Mai multe informații cu privire la fenomenul migrației din Republica Moldova vezi: <http://www.iom.md/ro/publications>; <https://brd.gov.md/>; <https://statistica.gov.md/pageview.php?l=ro&idc=350&id=2570>; <https://>

Subiectul migrației și a diasporei nu conține să fie abordat în cadrul unor mese rotunde, seminare și conferințe organizate în mediul instituțiilor de învățământ superior²⁹.

Fenomenul migrației, declanșat după căderea regimului sovietic, a pus sub semnul întrebării factorii care l-au generat, drept răspuns și-au făcut apariția studii care au tins să găsească chintesența problemei în aspectele economice, politice, juridice și sociale³⁰. Potrivit ultimelor cercetări, studiarea procesului migrației din Republica Moldova comportă un caracter preponderent cantitativ, migrația fiind prezentată ca un fenomen economic rațional³¹. Mai nou, fenomenul migrației a început să fie privit și din perspectiva cultural-civilizațională sau religioasă.

Revenind la aspectul feminin al migrației, semnalăm faptul că problema exodului este frecvent abordată în plan social prin intermediul surselor mass-media³², în acest sens fiind lansate diferite campanii sociale, de genul – *Migrația femeilor merită văzută cu alți ochi*, scopul căreia era de a reflecta asupra contribuției femeilor migrante la dezvoltarea familiilor lor, comunității locale și a economiei țării, inclusiv la schimbarea percepțiilor și stereotipurilor legate de imaginea femeii migrante în societate, reieșind din faptul că fiecare femeie din afară trimite acasă 4 700 euro anual (dintre care 2 430 euro – destinați nevoilor copiilor), iar în total acestea expediază peste 700 milioane de euro, ceea ce constituie 10% din PIB-ul Republicii Moldova. Tot femeilor migrante, care s-au reîntors acasă le aparține inițiativa de deschidere a peste 6 000 de afaceri în țară³³.

Este oportun, în acest context, să scoatem la iveală legătura dintre migrație, femeie și situația familiei în Moldova. Despre faptul că relațiile familiale sunt puternic afectate de fenomenul migrației și că în lipsa, în special, a mamei, copii sunt mult mai afectați din punct de vedere emoțional și psihologic, reușita școlară este mai joasă comparativ cu perioada în care aceasta este prezentă, iar bărbații ai căror soții sunt plecați la muncă peste hotare, neputându-și asuma obligațiile familiale ale partenerei de viață, fac abuz de alcool, sunt aspecte frecvent abordate într-un șir de articole publicate³⁴.

civis.md/; <http://ipp.md/sectiuni/publicatii/> (vizitat 06.05.2020).

²⁹ Cheianu-Andrei D. Cartografierea diasporei moldovenești în Italia, Portugalia, Franța și Regatul Unit al Marii Britanii. Chișinău, 2013; Burdelnii E., Vremiș M., Craievschi-Toartă V. ș. a. Profilul Migrațional Extins al Republicii Moldova. Chișinău, 2013.

³⁰ Vezi: Subiectul migrației și diasporei abordat de mediul academic din Republica Moldova, pe <https://brd.gov.md/ro/content/subiectul-migratiei-si-diasporei-abordat-de-mediul-academic-din-republica-moldova> (vizitat 06.05.2020).

³¹ Vezi: Гуцу И. Т. Республика Молдова: Экономика переходного периода. Кишинев, 1999; Moșneaga V., Rusnac Gh., Țurcan V. Migrațiunea forței de muncă în Republica Moldova: cauze, tendințe, efecte...; Tanasă R. Dimensiunile politice ale migrației. În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 198-219; Зайончковская Ж. Трудовая миграция в странах СНГ: средство адаптации к экономическому кризису и источник новых вызовов. Главные итоги межстрановых исследований. În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 269-280; Moșneaga V. Migrație și dezvoltare: aspecte politico-juridice. Chișinău, 2017. 118 p., etc.

³² Slepțova E. Migrațiunea forței de muncă în Europa: importanța pentru Republica Moldova. În: Republica Moldova și integrarea europeană. Elemente de strategie. Chișinău, 2003, p. 393-412; Loghin I. Republica Moldova și fenomenul migrației în contextul extinderii UE. În: <http://irp.md/uploads/1195738280.pdf> (vizitat 08.04.2020).

³³ Vezi și: Ciurcă A. Aliona Vîrlan: Femeile care veneau în Italia se confruntau cu două realități – că au lăsat o familie acasă și că aici sunt slujitoare. În: Ziarul de Gardă, 02 februarie 2020, https://www.zdg.md/interviuri/aliona-virlan-femeile-care-veneau-in-italia-se-confruntau-cu-doua-realitati-ca-au-lasat-o-familie-acasa-si-ca-ai-ci-sunt-slujitoare/?fbclid=IwAR0qxiOfSWy4KHn7681YTJ9UNA7_t-4RI75NYZ-dHBCe8EaguRJBcMXNS8 (vizitat 06.05.2020).

³⁴ Vezi: Se lansează campania socială „Migrația femeilor merită văzută cu alți ochi”. În: Agora, 16 decembrie 2016, <https://agora.md/stiri/26027/se-lanseaza-campania-sociala-migratia-femeilor-merita-vazuta-cu-alti-ochi> (vizitat 16.04.2020).

Faptul că instituția familiei comportă dificultăți majore, la momentul actual, nu se datorează doar fenomenului migrației, acesta fiind, în opinia noastră, doar unul dintre factori care a dus la erodarea acestei instituții sociale. Nu putem să nu fim de acord că moștenirea sovietică de la sfârșitul anilor 1980, când rata divorțurilor, a criminalității printre adolescenți, condițiilor precare de muncă a femeilor în ansamblu, înregistra cote vertiginoase – a jucat un rol nefast în criza familiei din Moldova³⁵. În așa mod se explică faptul că problemele familiei în perioada post-sovietică nu au apărut peste noapte, iar fenomenul migrației doar le-a acutizat.

Centrându-ne atenția pe situația femeii în condițiile migrației, trebuie să spunem că diverse aspecte de sinteză nu au devenit pentru moment obiectul real al unor cercetări speciale. Cu toate acestea ținem să trecem în revistă, câteva articole și lucrări publicate la acest subiect.

O lucrare, care va rămâne de referință pentru mult timp înainte, este cea a Tatiane Safaler – *Femeile emigrante povestesc: Despre exodul din Moldova spre Italia, anii 1998–2006*³⁶, în care autoarea a adunat 30 de mărturii despre viața femeilor care au emigrat. Practic această carte este o lucrare-document, întrucât are la bază interviuri care relevă saga femeilor marcate de migrație.

O altă lucrare, de data aceasta manual³⁷, în care autorul dedică un capitol (p. 166-186) aparte migrației și egalității de gen³⁸, este cea a lui Dorin Vaculovschi, care atenționează asupra faptului că dacă până la mijlocul anilor 1980 migrația era privită ca un fenomen preponderent masculin, în ultimii ani se poate observa o creștere continuă a ponderii femeilor în totalul migranților, care pentru unele țări ajunge la 50%, în cazul Republicii Moldova ponderea femeilor în totalul migranților constituie circa 35%. În prezent, continuă autorul, migrația feminină capătă un caracter economic tot mai pronunțat și contribuie la creșterea bunăstării gospodăriilor sau la dezvoltarea comunităților din care femeile fac parte. Feminizarea migrației internaționale de muncă este determinată de mai mulți factori, printre care: schimbarea conținutului muncii (reorientarea economiilor de la producție spre servicii), criza sistemelor de îngrijire, determinată de ieșirea în masă a femeilor pe piața muncii în țările de destinație³⁹.

Este important să semnalăm faptul că autorul introduce în circuit termenul de „feminizare a migrației”, argumentând următoarele: „anterior se considera că migrația, în special cea economică, ar fi fost un fenomen caracteristic bărbaților, care erau văzuți

³⁵ Gagauz O. Impactul migrației forței de muncă asupra relațiilor familiale. În: Transformările demografice și socio-economice ale populației. Actualitate și viitor, 5–6 decembrie 2006. Chișinău, 2007, p. 169-175; Lungu A. Migrația și criza familiei. În: Familia și cultura păcii în Moldova: materialele conferințelor „Familia, școala și comunitatea – parteneri în promovarea culturii păcii”, 11 octombrie 2008, „Familia și dezvoltarea social-economică durabilă”, 18 octombrie 2008, „Cultura comunicării și cultura păcii”, 25 octombrie 2008. Chișinău, 2008, p. 18-21; Buciuceanu-Vrabie M. Impactul migrației de muncă asupra funcției educative a familiei. În: Evoluția gândirii geografice și demografice în Republica Moldova. Chișinău, 2011, p. 35-40; Corcevoi M. Profilul familiei marcate de migrația economică. În: Perspective și tendințe actuale de dezvoltare a învățământului preșcolar și primar. Materialele conferinței, 30–31 octombrie 2013. Chișinău, 2013, p. 329-334; Golovei L. Impactul migrației asupra familiei. În: Migrația și consolidarea dialogului intercultural. Chișinău: Pontos, 2014, p. 112-119; Alexei S. Migrația și destinele oamenilor, a familiilor și a comunităților. În: Migrația și consolidarea dialogului intercultural. Chișinău: Pontos, 2014, p. 127-130; Briceag S., Corcevoi M. Migrația economică și impactul ei asupra calității vieții de familie. În: Univers pedagogic, 2016. Nr. 2 (50), p. 69-74.

³⁶ Cașu D. Chestiunea familiei în RSSM în contextul perestroikăi, 1985–1988. În: Tyragetia, Seria Nouă, vol. IX [XXIV], 2015. Nr. 2, p. 283-289.

³⁷ Safaler T. Femeile emigrante povestesc: Despre exodul din Moldova spre Italia, anii 1998–2006. Chișinău, 2019. 98 p.

³⁸ Vaculovschi D. Migrație și dezvoltare: aspecte socioeconomice...

³⁹ Vezi și: Vaculovschi E., Vaculovschi D. Op. cit., p. 92-99.

În calitate de principali furnizori de resurse pentru asigurarea bunăstării gospodăriilor și familiilor, pe când femeilor li se atribuia rolul de menținere a gospodăriilor, de educarea și îngrijirea copiilor. Cu toate acestea, femeile au migrat mereu, uneori independent, uneori împreună cu familia sau pentru reîntregirea familiei, uneori pentru studii, uneori pentru a scăpa de violența din familie. Dacă migrația bărbaților avea mai degrabă un caracter economic, atunci cea a femeilor avea, respectiv, un caracter social. Astăzi migrația feminină capătă un caracter economic tot mai pronunțat care poate contribui realmente la creșterea bunăstării gospodăriilor, precum și la dezvoltarea comunităților din care ele fac parte. Din totalul populației migranților în lume, femeile alcătuiesc circa jumătate, înregistrând o creștere numerică ușoară în ultimele decenii, din ce în ce mai multe femei migrând în mod autonom. Atunci când bărbații se confruntă cu anumite dificultăți în realizarea «rolului lor de gen» – de furnizori economici, acest «rol» este delegat femeilor care încearcă să găsească soluții de alternativă pentru ași asigura familia. Astfel, se atestă și o creștere a gospodăriilor în care femeia devine capul familiei. În aceste condiții femeile sunt tot mai mult tentate să se înroleze în procesul migrației de muncă, care poate fi un factor important de abilitare a femeilor⁴⁰.

Un alt studiu, efectuat în baza cercetărilor sociologice, în care se analizează inclusiv migrația femeilor este cel semnat de V. Țurcan⁴¹. Autorul susține că „migrația are față feminină” și ajunge la concluzia că în pofida existenței, în unele cazuri, a unui echilibru de gen în procesul de migrare, în volumul general al migranților, conform aprecierilor respondenților, predomină femeile, deoarece munca femeilor se dovedește a fi mai solicitată pe piața muncii, întrucât are un caracter necalificat⁴².

În concluzie la cele relatate putem afirma faptul că fenomenul migrației, amplificat pe fundalul dezechilibrului socio-economic de la sfârșitul secolului XX a schimbat instituția familiei moldovenești de altădată, inclusiv statutul femeii în societate, dar și a percepției societății față de migrația feminină de muncă. Deși din punct de vedere istoriografic procesele migrației și efectele acestora pentru Republica Moldova au fost reflectate în diverse studii, materiale și lucrări științifice, abordarea migrației la feminin înregistrează doar câteva intervenții, a căror aspecte necesită aprofundate și diversificate.

BIBLIOGRAFIE

Alexei S. Migrația și destinele oamenilor, a familiilor și a comunităților. În: Migrația și consolidarea dialogului intercultural. Chișinău: Pontos, 2014, p. 127-130.

Briceag S., Corcevoi M. Migrația economică și impactul ei asupra calității vieții de familie. În: Univers pedagogic, 2016. Nr. 2 (50), p. 69-74.

Buciuceanu-Vrabie M. Impactul migrației de muncă asupra funcției educative a familiei. În: Evoluția gândirii geografice și demografice în Republica Moldova. Chișinău, 2011, p. 35-40.

Burdelnîi E. Politici migraționale de muncă în relațiile Republicii Moldova cu Uniunea Europeană. Teză de doctor în științe politice. Chișinău, 2016.

Burdelnîi E., Vremiş M., Craievschi-Toartă V. ș. a. Profilul Migrațional Extins al Republicii Moldova. Chișinău, 2013.

Cașu D. Chestiunea familiei în RSSM în contextul perestroikăi, 1985–1988. În: Tyragetia. Seria Nouă, vol. IX [XXIV], 2015. Nr. 2, p. 283-289.

⁴⁰ Vaculovschi D. Op. cit., p. 55-56.

⁴¹ Ibidem, p. 167.

⁴² Țurcan V. Administrația publică locală din Republica Moldova referitor la procesele migraționale ale populației țării (în baza cercetărilor sociologice calitative). În: Populația Republicii Moldova în contextul migrațiilor internaționale..., p. 240-277.

- Cașu D. Sovietizarea Basarabiei și politica față de femei (1944–1945): crearea adunărilor de delagare. În: *Tyragetia*, serie nouă, vol. IV [XIX], 2010. Nr. 2, p. 251-256.
- Cheianu-Andrei D. Cartografierea diasporei moldovenești în Italia, Portugalia, Franța și Regatul Unit al Marii Britanii. Chișinău, 2013.
- Chiriță O. Dimensiunea egalității genurilor în migrația forței de muncă în contextul globalizării. În: *Dezvoltarea și consolidarea mișcării femeilor în Republica Moldova*, 15–16 aprilie 2005. Chișinău, 2005, p. 53-56.
- Ciurcă A. Aliona Vîrlan: „Femeile care veneau în Italia se confruntau cu două realități – că au lăsat o familie acasă și că aici sunt slujitoare”. În: *Ziarul de Gardă*, 02 februarie 2020, https://www.zdg.md/interviuri/aliona-virlan-femeile-care-veneau-in-italia-se-confruntau-cu-doua-realitati-ca-au-lasat-o-familie-acasa-si-ca-aici-sunt-slujitoare/?fbclid=IwAR0qxiOfSWy4KHn768lYTJ92UNA7_t-4RI75NYZ-dHBCe8EaguRJBcMXNS8 (vizitat 06.05.2020).
- Corcevoi M. Profilul familiei marcate de migrația economică. În: *Perspective și tendințe actuale de dezvoltare a învățământului preșcolar și primar. Materialele conferinței*, 30–31 octombrie 2013. Chișinău, 2013, p. 329-334.
- Gagauz O. Impactul migrației forței de muncă asupra relațiilor familiale. În: *Transformările demografice și socio-economice ale populației. Actualitate și viitor*, 5–6 decembrie 2006. Chișinău, 2007, p. 169-175.
- Golovei L. Impactul migrației asupra familiei. În: *Migrația și consolidarea dialogului intercultural*. Chișinău: Pontos, 2014, p. 112-119.
- În Republica Moldova locuiesc mai puțin de 2,7 milioane de persoane, 11 iulie 2019, <https://moldova.unfpa.org/ro/news/%C3%AEen-republica-moldova-locuiesc-mai-pu%C8%9Bin-de-27-milioane-de-persoane> (vizitat 03.05.2020).
- Loghin I. Republica Moldova și fenomenul migrației în contextual extinderii UE, pe <http://irp.md/uploads/1195738280.pdf> (vizitat 08.04.2020).
- Lungu A. Migrația și criza familiei. În: *Familia și cultura păcii în Moldova: materialele conferințelor „Familia, școala și comunitatea – parteneri în promovarea culturii păcii”*, 11 octombrie 2008, „Familia și dezvoltarea social-economică durabilă”, 18 octombrie 2008, „Cultura comunicării și cultura păcii”, 25 octombrie 2008. Chișinău, 2008, p. 18-21.
- Margarint A. Imagini private și reprezentări sociale ale migranților de muncă – bărbați (în baza sondajelor sociologice). În: *Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale. Materialele conferinței științifice internaționale*, Chișinău, 9–10 noiembrie 2005 / Coord. V. Moșneaga, Gh. Mohammadifard, L. Corbu-Drumea, vol. II. Iași, 2006, p. 5-19.
- Migrația forței de muncă. Biroul Național de Statistică. Chișinău, 2013.
- Migrația și consolidarea dialogului intercultural. Chișinău: Pontos, 2014.
- Moșneaga V. Migrație și dezvoltare: aspecte politico-juridice. Manual. Chișinău, 2017. 118 p.
- Mohammadifard Gh. Fenomenul migrației în Republica Moldova. În: *Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..*, p. 19-35.
- Moldova, România, Ucraina: integrarea europeană și migrațiunea forței de muncă / Coord. V. Moșneaga. Chișinău: CAPTES, 2000.
- Moraru V., Moraru T. Mass-media, migrația și fenomenul interculturalității. În: *Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..*, p. 50-61.
- Mosneaga V., Cirlig V. Migration Movements between Moldova and the the EU: Policies and Numbers. În: *Research Papers. Drafted within the framework of the “Building Training and Analytical Capacities on Migration in Moldova and Georgia (GOVAC)” project*, International Centre for Migration Policy Development (ICMPD), 2012, p. 42-75.

- Mosneaga V. Mapping Moldovan Diaspora in Germany, UK, Israel, Italy, Portugal and Russia. Chișinău, 2017. 212 p.
- Moșneaga V. Illegal Moldovan Migration to the European Union. CARIM-East Exploratory, 2013.
- Moșneaga V. Migrațiile contemporane: Studiarea și reglarea. Chișinău, 2000. 60 p.
- Moșneaga V., Rusnac Gh., Țurcan V. Migrațiunea forței de muncă în Republica Moldova: cauze, tendințe, efecte. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea 1 (XXV). Chișinău: USM, 2004, p. 63-78.
- Munteanu V. Despre situația migratorie în Republica Moldova și măsurile necesare pentru coordonarea și reglementarea fluxului migrațional. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XIX. Chișinău: USM, 2002.
- O treime din populație a migrat, pleacă și cei bogați. Mai departe, tot așa? În: Sputnik Moldova, 10.02.2018 pe <https://ro.sputnik.md/moldova/20180210/17216677/populatia-moldovei-migratie-depopulare.html> (vizitat 03.05.2020).
- Roșca V. Locuitorul orașului Ungheni în contextul migrațiilor de muncă (în baza cercetărilor sociologice). În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 126-144.
- Saca V. Tranziția democratică și migrația: semnificații și interdependențe. În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 144-153.
- Safaler T. Femeile emigrante povestesc: Despre exodul din Moldova spre Italia, anii 1998–2006. Chișinău, 2019. 98 p.
- Se lansează campania socială „Migrația femeilor merită văzută cu alți ochi”. În: Agora, 16 decembrie 2016, <https://agora.md/stiri/26027/se-lanseaza-campania-sociala-migrația-femeilor-merita-vazuta-cu-alti-ochi> (vizitat 16.04.2020).
- Sleptova E. Migrațiunea forței de muncă în Europa: importanța pentru Republica Moldova. În: Republica Moldova și integrarea europeană. Elemente de strategie. Chișinău, 2003, p. 393-412.
- Subiectul migrației și diasporei abordat de mediul academic din Republica Moldova, pe <https://brd.gov.md/ro/content/subiectul-migrației-si-diasporei-abordat-de-mediul-academic-din-republica-moldova> (vizitat 06.05.2020).
- Tanasă R. Dimensiunile politice ale migrației. În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 198-219.
- Terzi-Barbăroșie D. Participarea femeilor la viața publică și politică din Republica Moldova. Raport elaborat în cadrul Parteneriatului Estic de Facilitare al Consiliului Europei. Chișinău, 2013.
- Totalurile recensământului unional al populației din RSS Moldovenească din anul 1989. Culegere de date statistice. Chișinău: Comitetul de stat pentru statistică al RSS Moldova, 1990.
- Țurcan V. Administrația publică locală din Republica Moldova referitor la procesele migraționale ale populației țării (în baza cercetărilor sociologice calitative). În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 240-277.
- Vaculovschi D. Fenomenul migrației de muncă: Moldova în perioada actuală. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XVI. Chișinău: USM, 2000.
- Vaculovschi D. Migrație și dezvoltare: aspecte socioeconomic. Manual. Chișinău: Tipogr. „Foxtrot”, 2017. 226 p.
- Vaculovschi E., Vaculovschi D. Aspecte de gen ale migrației de muncă din Republica Moldova. În: Administrarea Publică, 2018. Nr. 1, p. 92-99;
- Vremiș M. Profilul femeilor migrante. Biroul Național de Statistică, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare (PNUD), Entitatea Națiunilor Unite pentru Egalitatea de Gen și

Abilitarea Femeilor (UN Women). Chișinău, 2016.

Vremiș M., Vladicescu N. Impactul social al emigrației și al migrației rural-urbane în Europa Centrală și de Est, Raportul final de țară Moldova, Aprilie 2012, pe file:///C:/Users/Lidia/Downloads/FCR_MD_ExSumm_RO%20(1).pdf (vizitat 16.04.2020).

Гуцу И. Т. Республика Молдова: Экономика переходного периода. Кишинев, 1999.

Зайончковская Ж. Трудовая миграция в странах СНГ: средство адаптации к экономическому кризису и источник новых вызовов. Главные итоги межстрановых исследований. În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 269-280.

Мошняга В. и др. Проблемы реинтеграции и возвращения трудовых мигрантов из Европейского Союза в страны Приграничья. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 344 p.

Мошняга В., Евдокимова Л. Трудовые мигранты Молдовы: в поисках механизма защиты (по результатам экспертного опроса). În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XXII. Chișinău: USM, 2003.

Мошняга В., Краузе А. Информационное пространство Молдовы и миграционные процессы: современное состояние и сущность отражения. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XIII. Chișinău: USM, 2000.

Мошняга В. Молдавские гастарбайтеры в СНГ и “старом” зарубежье: (сравнительный анализ по результатам социологических исследований). În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XVII. Chișinău: USM, 2001, p. 113-134.

Мошняга В. Независимая Молдова и миграция. Кишинэу, 1999.

Мошняга В., Руснак Г. Молдавские мигранты-строители и принимающее общество в контексте «Россия и Европейский Союз» (на основе социологических исследований). În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 61-98.

Мошняга В., Руснак Г. Мы строим Европу и не только... Chișinău: CEP USM, 2005, 195 с.;

Овчинникова Е. «Потенциальная миграция» как начальная стадия миграционного процесса: анализ ситуации и изучение тенденций развития. În: MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Partea XVIII. Chișinău: USM, 2002.

Репида Л. Изменения в социальной структуре молдавского общества и миграция. În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale..., p. 109-126.

Цуркан В., Руснак Г. Мотивы трудовой миграции: этнический аспект. În: Население Молдовы и трудовая миграция: состояние и современные формы. Chișinău: CAPTES, 2000, p. 158-170.

Экономические политики для роста занятости и сокращения бедности. Молдова 2005. Кишинев, 2005.

БЕЛОРУСЫ МОЛДОВЫ: ЭТНИЧЕСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ И МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Василий САКОВИЧ

Summary: The article considers the relationship of a number of ethnocultural factors with the adaptability indicators of Belarusians of Moldova to the new Moldavian realities. The indicators used by ethnosociologists are used as indicators: significance for a person of his ethnicity, level of ethnic tolerance, attitude to mixed marriages, perception of the titular language, attitude to the titular ethnic group, etc. Intercultural interaction is considered as a process due to natural and social factors, stereotypical and behavioral conditions of interacting cultures. Based on the study, the author found that the nature of the interaction between neighboring ethnic groups is of great importance for the adaptation process. It is concluded that for harmonious intercultural communication, an understanding of "alien" stereotypes of behavior that is reflected in ethnic traditions, customs, and culture is necessary. It is this understanding, as well as the tolerant attitude of Belarusians towards Moldavians, representatives of other nationalities to a large extent, that is a means to help Belarusians adapt painlessly.

Keywords: Belarusians of Moldova, tolerance, interethnic interaction.

Межэтнические установки – это установки на взаимодействие с другими этническими общностями в любой сфере жизнедеятельности и в любой форме – от личностного общения с людьми иной национальности до восприятия явлений, элементов истории, культуры, типов социально-экономического развития или – еще шире – иных цивилизационных форм. Этнические установки фиксируют отношение к явлению (например, традициям), объекту (языку, литературе и т. д.) или к виду общения (деловому, семейному, дружескому, соседскому)¹.

При изучении этнической идентичности важным является рассмотрение различных аспектов проявления толерантности у исследуемого этноса, анализ стереотипов этнического восприятия, в первую очередь гетеростереотипов. В связи с этим особый интерес представляет вопрос о том, помогает ли людям выжить в новых условиях в полиэтничных обществах чувство этнической толерантности, уровень которой определяется отношением к национально смешанным бракам, знанием государственного языка и отношением к нему, отношением к титульному этносу через характеристику его национальных черт².

Ключевым словом этических основ межкультурной коммуникации выступает понятие «толерантность» (лат. *tolerantia* – терпение). В современном словаре иностранных слов³ это понятие имеет несколько значений:

- способность организма переносить неблагоприятное воздействие чего-либо или кого-либо;
- терпимость, снисходительность к кому-либо, чему-либо.

В современном словаре русского языка *толерантность* означает способность, умение терпеть что-либо чужое (мириться с чужим мнением, характером и

¹ Арутюнян Ю. В. и др. Этносоциология. М., 1998. 271 с. В: Социологическая библиотека. www.socioline.ru

² Остепенко Л. В. Этнокультурная компонента адаптационного потенциала населения постсоветских стран. В: Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008, с. 97-120.

³ Современный словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 2000.

т. д.); снисходительность, терпимость⁴. Именно последнее более применимо к вопросам поликультурного образования, в частности, это предполагает воспитание терпимости к иного рода взглядам, нравам, привычкам и т. д.

Генеральной конференцией ЮНЕСКО 16 ноября 1995 г. была принята Декларация принципов толерантности. В содержании этого документа приводится подробное определение понятия терпимости, которое рассматривается через следующие четыре компонента:

1. Терпимость означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур народов мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности; ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений.

2. Терпимость – это не уступка, снисхождение или потворство, а прежде всего активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека, ни при каких обстоятельствах не являющееся оправданием посягательств на эти основные ценности.

3. Терпимость – это обязанность способствовать утверждению прав человека, плюрализма, демократии и правопорядка, это понятие, означающее отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждающее нормы, установленные в международных правовых актах в области прав человека.

4. Проявление терпимости созвучно уважению прав человека, но оно не означает терпимого отношения людей к социальной несправедливости в обществе, отказа от своих или уступки чужим убеждениям. Терпимость означает свободу каждого в выборе своих ориентаций и признание того, что люди по своей природе различаются по внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям, обладают правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность.

Толерантность рассматривается автором не как позиция самоограничения и намеренного невмешательства, согласия на взаимную терпимость, а как принятие других такими, какие они есть, и готовность взаимодействовать с ними. Межэтническая толерантность проявляется в поступках, но формируется в сфере сознания и, конечно, тесно связана с этнической идентичностью⁵.

Для белорусов Молдовы характерна ориентация на скорейшую адаптацию и аккультурацию, что прослеживается в установках на межэтническое взаимодействие. Многие опрошенные отмечали, что *«белорусы – это люди, которые хорошо адаптируются»*⁶.

*Белорусы нормально адаптируются, есть взаимопонимание и терпимость*⁷.

*Белорусы любят подстроиться... Если человек сам добрый к молдаванам, то они не обозливаются. Я могла лавировать, никогда не вступала в конфликт*⁸.

В процессе общения респонденты раскрывали используемые ими принципы, направленные на адаптацию и межэтническое взаимодействие, благодаря которым они поддерживают у себя бесконфликтную этничность: не устанавливать своих порядков там, где ты поселился (то есть за пределами своего этнического образования), и с уважением относиться к проживающим по соседству народам и

⁴ Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка. М.: Альта-принт, 2007. 1239 с.

⁵ Арутюнян Ю. В. и др. Этносоциология. М., 1998. 271 с. В: Социологическая библиотека. www.socioline.ru

⁶ Л., живет в г. Бендеры.

⁷ К.И.С., 1957 г. р., живет в г. Комрате, в Молдове с 1959 г.

⁸ Х.В.И., 1951 г. р., живет в г. Бендеры.

их культурам.

Где бы я ни жила, я чувствую себя комфортно. Это зависит от тебя. Если я свои порядки буду где-то нагнетать?! Все сохраняют свою национальность, и это не мешает им жить в мире⁹.

В высказывании одного из респондентов относительно проблемы сохранения собственной этничности проявляется не только стремление к адаптации, но и к добровольной ассимиляции. Под «ассимиляцией» мы понимаем процесс утраты представителем этноса языка и культурных навыков, объединяющих его с его «материнским этносом».

Вот когда ты живешь в государстве, построенном по этническому принципу, там и сохраняй свою этничность. Когда живешь в другом месте, ты пользуешься тем порядком, где ты живешь, и со своим уставом не лезь¹⁰.

Это свидетельствует не только о приоритете принципов межэтнической толерантности и неконфликтности белорусов, но и о слабой значимости для части представителей данного сообщества этнической идентичности.

То, что у молдаван (как и других представителей соседних этносов) имеются свои национальные особенности в области культуры и психологии, не создавало для белорусов каких-либо сложностей в общении с местным населением или дискомфорта. Один из выделяемых ими принципов межэтнического взаимодействия и мирного сосуществования – это уважительное отношение к другим народам, языкам, культурам.

Сразу же (после приезда в Молдову – В. С.) увидели многое, отличающееся от нашего, в области поведения. Но надо примириться с этим, свыкнуться, потому что это другой народ. Я, например, толерантно отношусь к любой национальности, нации, к любому человеку. Надо уважать их язык, культуру, стараться стать частью этой среды, тогда и тебя начнут уважать. Хочешь, чтобы тебя уважали, надо уважать их обычаи¹¹.

Выражение «надо стараться стать частью этой среды» подчеркивает бесконфликтность белорусов и ориентированность на полную адаптацию. При этом данную мысль высказывали как представители старшего поколения белорусов, поселившихся в свое время на этой земле, так и более молодое поколение, родившееся здесь.

Стоит тебе забыть какие-то обиды, принять эту среду и постараться в ней быть, то тогда стирается эта грань соперничества и еще чего-то, что было раньше. С их стороны идет уважение, признание, взаимопонимание¹².

Это свидетельствует о том, что потомки белорусов, родившихся в Молдове, стремятся преодолеть чувство собственной отчужденности по отношению к местной среде. У каждого на этот счет был свой подход, суть которого сводится к скорейшей и безболезненной адаптации.

В народе так говорят: жить можно везде, нужно не кичиться своим прошлым, а жить настоящим по той обстановке, как она складывается на настоящий момент. Жить можно везде, если человек ведет себя умно по отношению к коренному населению – соблюдает законы той страны, в которой живет, национальные обычаи¹³.

⁹ П.В.И., живет в г. Тирасполе, в Молдове с 1961 г.

¹⁰ П.А.И., 1949 г. р., живет в г. Тирасполе с 1972 г., в Молдове более 37 лет.

¹¹ П.В., 1946 г. р., живет в Тирасполе с 1982 г.

¹² К.С., родилась и живет в г. Комрате.

¹³ Ш.Н.И., 1939 г. р., живет в Кишиневе, с 1989 г. – постоянно.

Коммуникабельность, уважительное отношение к культуре молдаван и других соседних народов, восприятие народных традиций лежат в основе соблюдаемого белорусами принципа добрососедства в народном понимании.

*Я уважаю молдавские традиции, признаю их, ни с кем не ссорюсь..., поддерживаю уровень дружбы, товарищества...*¹⁴

*Жить где-то – это значит подчиняться всем законам, которые приняты там, где ты живешь*¹⁵.

Этническая толерантность выступает фактором, способствующим позитивному восприятию жизни. В межэтнических отношениях белорусы придерживаются толерантных, «интернационалистских» установок, в основе которых лежат представления о том, что нет плохих народов, бывают плохие люди.

*У всех есть плохие и хорошие, но в целом народ не может быть плохим*¹⁶.

*На национальность не обращаем внимания, и даже не спрашиваем*¹⁷.

*Меня вообще национальность не волнует, только человеческие качества*¹⁸.

*Я не разделяю людей по этносам, уважаю всех, кто уважает свою культуру, народ, страну*¹⁹.

Любые формы проявления национализма, под которым понимались нетерпимость или нетолерантное отношение к представителям других этносов, к иным культурам, резко отвергались белорусами.

*Национализм – это болезнь... Я не разделяю людей по этносам*²⁰.

*У культурного человека нет национализма. Мы на национальность не обращаем внимания*²¹.

Толерантность и интернационализм являются неотъемлемой частью автостереотипа белорусов.

*Для белорусов характерны такие черты, как добродушие, открытость, толерантность, интернационализм (не характерен национализм). Они дружелюбные, доброжелательные, любящие свою землю, свою страну*²².

Важным представляется вопрос о том, как люди в целом оценивают весь комплекс межэтнических отношений. На их мнение влияют различные факторы. Наиболее значимые из них – наличие и длительность традиций межэтнических контактов; изменение общеполитического и социально-экономического фона; личный опыт участия в межэтническом взаимодействии; уровень знаний об истории и культурно-бытовых особенностях различных народов²³.

Установки белорусов на толерантные, «интернационалистские» отношения с другими этносами проявляются и в том, что они не выделяют для себя объекты этнической притягательности или неприязни, относясь к представителям разных национальностей с одинаковой симпатией.

Кого бы я здесь ни увидела (белоруса, русского, молдаванина), они мне все

¹⁴ П.А.И., 1949 г. р., живет в г. Тирасполе с 1972 г., в Молдове более 37 лет.

¹⁵ М.В.И., 1940 г. р., живет в г. Бендеры более 50 лет.

¹⁶ П.В.И., живет в г. Тирасполе, в Молдове с 1961 г.

¹⁷ П.В.И., живет в г. Тирасполе, в Молдове с 1961 г.

¹⁸ К.С., родилась и живет в г. Комрате.

¹⁹ З.Г.А., 1948 г. р., живет в г. Кишиневе с 1974 г.

²⁰ П.А.И., 1949 г. р., живет в г. Тирасполе с 1972 г., в Молдове более 37 лет.

²¹ К.С., родилась и живет в г. Комрате.

²² Р.И.Е., 1930 г. р., живет в г. Кишиневе, в Молдове с 1952 г.

²³ Столярова Г. Р. Межэтнические отношения в Республике Татарстан: традиции взаимодействия и тенденции развития. В: Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008, с. 195.

*родные и близкие. Они мне как братья и сестры*²⁴.

*Мне одинаково нравятся белорусы, и молдаване, и приднестровцы, со всеми нахожу общий язык. Даже если к тебе плохо относятся, я никогда ничего не скажу*²⁵.

В повседневной жизни круг общения включал в себя представителей различных этносов. Респонденты отмечали, что чаще общаются с представителями других национальностей в дружеской, производственной, соседской сфере, чем с членами своей этнической группы. Более того, все они в один голос говорили о том, что при выборе друзей, в общении и в жизни для них не имеет значение национальность²⁶. Такая степень проявления чувства общности с людьми своей национальности и интенсивности этнических контактов объясняется, с одной стороны, довольно слабой актуализированностью этнической идентичности у белорусов, малочисленностью их диаспоры, а с другой – толерантным белорусским характером.

Высоким показателем адаптации белорусов к местной среде является позитивное восприятие представителей других народов и установка на тесное общение с ними. Практически у всех опрошенных сформировались положительные представления о молдаванах. Рассматривая современные гетеростереотипы в отношении молдавского населения, мы зафиксировали следующий набор наиболее часто встречаемых характеристик: трудолюбивые, гостеприимные, открытые, добрые, хлебосольные, отзывчивые.

*Молдаване – народ трудолюбивый, душевный, хороший, нельзя его не уважать*²⁷.

*Молдаване очень трудолюбивый народ. Возродили Молдавскую Республику*²⁸.

*Мы все доброжелательные люди, а молдаване гостеприимные*²⁹.

*Молдаване очень гостеприимные, открытые, добрые, хлебосольные, отзывчивые. И белорусы мне родные и близкие*³⁰.

*Молдавское население – универсальный народ: тоже везде приживаются*³¹.

*У молдаван в «каса маре» всегда есть вазочка с орехами, фруктами, чтобы пришедший гость мог угоститься. Это говорит о том, что они гостеприимные*³².

Белорусы не только демонстрировали толерантное отношение к молдаванам, к их культуре, но и восхищались тем, что они бережно относятся к своей культуре.

*Я восхищаюсь молдавским народом, который так любит свою культуру и традиции, бережно относится, лелеет*³³.

Из шести наиболее часто встречаемых характеристик, названных белорусами в отношении молдаван, одна имела негативный окрас: «националисты».

*Молдаване большие националисты*³⁴.

²⁴ Х.В.И., 1951 г. р., живет в г. Бендеры.

²⁵ Д.Л.А., 1955 г. р., жила в г. Тирасполе с 1984 г., сейчас в г. Бендеры.

²⁶ Сакович В. А., Квилинкова Е. Н. Культурная дистанция и процесс аккультурации белорусов Республики Молдова. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXI. Chișinău, 2017, с. 85-91.

²⁷ Р.И.Е., 1930 г. р., живет в г. Кишиневе, в Молдове с 1952 г.

²⁸ В.В.В., 1924 г. р., живет в г. Кишиневе с 1945 г.

²⁹ Х.В.И., 1951 г. р., живет в г. Бендеры.

³⁰ Х.В.И., 1951 г. р., живет в г. Бендеры.

³¹ П.К.В., 1942 г. р., живет в Кишиневе с 1986 г.

³² П.В.И., живет в г. Тирасполе, в Молдове с 1961 г.

³³ З.Г.А., 1948 г. р., живет в г. Кишиневе с 1974 г.

³⁴ Ш.Л.А., 1947 г. р., живет в г. Тирасполе с 1974 г.

Две характеристики являются эмоционально окрашенными: «шустрые», «у них много показухи».

Как видно, набор стереотипных установок в отношении молдаван в целом оказался толерантным, что отражает общесоциальную, но не политическую ситуацию в Молдове и регионе в отношении молдавского населения. Несмотря на пережитый конфликт, у белорусов, проживающих в Приднестровье, к молдаванам нет негативного отношения.

*В 1992 г. был конфликт, но мы как дружили, так и дружим. С молдаванами очень дружные отношения*³⁵.

Положительные представления у белорусов относительно других соседних этносов свидетельствуют об их отношении к этим народам и об отсутствии каких-либо психологических барьеров для установления с ними особой близости в виде родственных связей. Отношение людей к смешанным бракам принято считать одним из показателей этнической толерантности. Ориентация респондентов на этнически смешанные браки или этнически смешанные контакты в семейно-брачной сфере является важным индикатором межэтнических отношений.

Известно, что на межгрупповые установки влияют не только и не столько стереотипы, сколько чувства, связанные с интергрупповой принадлежностью. Характер чувств, испытываемых по отношению к собственной этнической группе, и их изменения отражают динамику образа группы с точки зрения привлекательности / непривлекательности и не могут не влиять на взаимоотношения с другими этническими группами³⁶.

Подавляющая часть белорусов называла себя интернационалистами и заявляла о том, что для них национальность в браке не имеет значения. Они не считали значимым для детей выбор брачного партнера по принципу своей или какой-либо определенной национальности, то есть они не против смешанных браков. Полученные нами в ходе опроса данные показывают, что практически каждый представитель белорусского этноса состоит в браке с представителем другой национальности, чаще всего с русскими, украинцами и молдаванами.

Это свидетельствует о том, что молдаване остаются привлекательными и в плане брачных партнеров. Подтверждением сказанному являются смешанные браки между белорусами и молдаванами, проживающими в Приднестровье, которые заключаются после имевшего место конфликта.

Таким образом, для белорусов характерно позитивное отношение к межэтническим бракам. Сохранение добрососедских, дружественных отношений свидетельствуют о значительном резерве доверия, толерантности, лояльности белорусов к молдаванам и другим, проживающим по соседству этносам.

Незначительная часть респондентов, не отвергавшая смешанные браки (*Отношение к молдаванам ровное, не отвергаю в плане брачного партнера*³⁷), высказывала все же предпочтение видеть в качестве проективных брачных партнеров представителей своей национальности. В подавляющем большинстве случаев данная установка связывалась не столько с этническими предпочтениями, сколько с надеждой на то, что это будет стимулом для переезда в Беларусь. Тем самым у старшего поколения появлялся шанс вернуться вместе с детьми на Ро-

³⁵ Х.В.И., 1951 г. р., живет в г. Бендеры.

³⁶ Гриценко В. В. Этническая идентичность как важнейший показатель успешности/неуспешности социально-психологической адаптации. В: Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008, с. 83.

³⁷ Л., живет в г. Бендеры.

дину.

Вместе с тем, иногда предпочтения в данной области связаны с некоторыми стереотипами в области национального характера. При выражении своего отношения к проективному межэтническому браку собственных детей некоторые белорусы делали различия между сыновьями и дочерьми. Так, у одного из респондентов основным аргументом против брака дочери с молдаванином было указание на то, что у них во многом разный менталитет.

*Молдаване и белорусы во многом отличаются менталитетом, но во многом и похожи*³⁸.

Однако при этом он однозначно положительно высказался относительно предполагаемого брака сына с молдаванкой, приводя при этом следующие доводы: *молдаванки работающие, любят порядок, мужу во всем помогают, красивые, быстро адаптируются...*³⁹

Несмотря на декларируемый многими респондентами принцип незначимости этнической принадлежности при выборе друзей или брачного партнера, тем не менее прослеживается определенная тенденция проявления этнических «симпатий».

*Друзей выбираю не по национальности, но кажется, что славянин быстрее меня поймет – одинаковый уклад жизни, пища, питье и т. д.*⁴⁰

Предпочтения в браке в пользу представителей собственного и близкородственных этносов в немалой степени связаны со стремлением избежать возможных языковых проблем.

*Брачного партнера желательно своей национальности, так как ближе по интересам, по общению. Если другой национальности – то будут языковые проблемы, в первую очередь для родственников. Плохо, когда «не в своих санях». Национальность имеет значение при выборе гражданства, в какой стране будешь жить*⁴¹.

Из биографических данных и из ответов респондентов видно, что они отдают предпочтение славянским этносам, в первую очередь русским и украинцам. Данные факты можно рассматривать как стремление сохранить собственную этническую данность в неоднородной национальной среде путем взаимодействия с «близкокультурными» этносами.

*У белорусов и русских культура почти одинаковая, немного другой язык, свои письменники, но много общего – языческий пласт. У украинцев и русских в культуре еще больше общего*⁴².

Думается все же, что в основе предпочтения браков с представителями славянской общности лежит, прежде всего, языковая близость, большая степень взаимопонимания, близость культур, менталитета. При этом многие из белорусов оставались верны своей этнической принадлежности, высоко ее оценивая.

Одна из респондентов, акцентируя внимание на незначимости этнического фактора в проективном браке, подчеркнула при этом важность сохранения ее детьми религиозной принадлежности.

В браке национальность не имеет значения, но не хотела бы, чтобы дети

³⁸ З.Г.А., 1948 г. р., живет в г. Кишиневе с 1974 г.

³⁹ З.Г.А., 1948 г. р., живет в г. Кишиневе с 1974 г.

⁴⁰ З.Г.А., 1948 г. р., живет в г. Кишиневе с 1974 г.

⁴¹ М.Е.С., 1965 г. р., живет в г. Бендеры с 1968 г.

⁴² Б.Н.Н., 1949 г. р., живет в Кишиневе. В Молдове с 1971 г.

*меняли религию*⁴³.

В заключение можно сделать вывод, что толерантное отношение белорусов к молдаванам, представителям других национальностей в немалой степени является средством, помогающим белорусам, живущим в полиэтничном молдавском государстве, безболезненно адаптироваться. Вместе с тем, очевидно, что оно не является универсальным средством для оптимизации адаптационного процесса. Это подтверждается высказываниями многих респондентов, суть которых сводится к тому, что в Молдове не так много белорусов, которые бы полностью адаптировались⁴⁴. Однако своей толерантностью и бесконфликтностью, своими делами и работоспособностью белорусы Молдовы сформировали самое доброе мнение о себе и обо всем белорусском народе.

ЛИТЕРАТУРА

Арутюнян Ю. В. и др. Этносоциология. М., 1998. 271 с. В.: Социологическая библиотека. www.socioline.ru

Гриценко В. В. Этническая идентичность как важнейший показатель успешности / неуспешности социально-психологической адаптации. В: Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008.

Сакович В. А. Белорусы в этнокультурном пространстве Молдовы. Минск–Кишинев, 2011. 848 с.

Сакович В. А., Квилинкова Е. Н. Культурная дистанция и процесс аккультурации белорусов Республики Молдова. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXI. Chișinău, 2017, с. 85-91.

Столярова Г. Р. Межэтнические отношения в Республике Татарстан: традиции взаимодействия и тенденции развития. В: Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008.

Современный словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 2000.

Остапенко Л. В. Этнокультурная компонента адаптационного потенциала населения постсоветских стран. В: Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008, с. 97-120.

Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка. М.: Альта-принт, 2007. 1239 с.

⁴³ П.Н.И., 1948 г. р. живет в г. Тирасполе с 1972 г.

⁴⁴ Сакович В. А. Белорусы в этнокультурном пространстве Молдовы. Минск–Кишинев, 2011, с. 375.

ИЗУЧЕНИЕ ПРИХОДСКОГО КЛАДБИЩА Г. ТВАРДИЦА (РЕСПУБЛИКА МОЛДОВА): ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Иван ДУМИНИКА

Summary: In the presented article which is based on field and documentary material (from the National Archive of the Republic of Moldova), the author examines the parish cemetery of the city of Tvarditsa in the Taraclia district. For the first time he draws attention to the church sources “Metric books” with which you can compare information about the date of death marked on the tombstone with the one noted by the priest during the funeral of the deceased in the XIX century. The author showed that with the help of these sources it is possible to trace the cause of death of a person, as well as to establish the day and place of their burial (in the parish cemetery or in the church fence). As a result of the study, it was found that the cemetery in Tvarditsa was built by the first settlers in 1830, it continues to function to this day. Among the buried, both residents of this inhabited place and people from other settlements stand out, but once worked here and suddenly died.

Keywords: Bessarabia, Tvarditsa, Bulgarians, cemetery, burial.

В историографии вопрос о похоронно-поминальной обрядности бессарабских болгар нашел свое отражение в трудах таких исследователей, как Н. Державин, Н. Колев, Е. Банкова, В. Степанов, И. Миглев, Г. Захарченко, А. Крантов¹. Однако возникает необходимость изучения отдельного аспекта этой темы, такого как приходское кладбище, с сопоставлением этнографического и архивного материала. В настоящей публикации нами представлена попытка такого исследования. В качестве объекта изучения мы взяли старую часть приходского кладбища г. Твардица Тараклийского района Республики Молдова (Рис. 1).

Приходские кладбища занимают особое место в истории любого населенного пункта. Не является исключением и г. Твардица. Отметим, что первые болгарские переселенцы обустроили место для погребения своих усопших односельчан на окраине тогда еще не разросшейся колонии. Таким образом, можно утверждать, что твардицкий погост появился одновременно с основанием селения, то есть в 1830 г. Из этого следует, что твардицкое кладбище на 12 лет старше местной церкви «Святой Преподобной Параскевы», которая, как известно, открыла свои двери

¹ Державин Н. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии), София: Мартилен, 1914. Репринтное издание 1991, с. 149-152; Колев Н. Обычаи и обряды, свързани със смъртта и погребението, у бесарабските българи. В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 6. Велико Търново, 1997, с. 369-378; Банкова Э. Погребальные обычаи у болгар и гагаузов Молдовы: общее и особенное. В: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. 3. Chișinău, 2002, с. 100-103; Степанов В. Похоронно-поминальная обрядность. В: Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003, с. 492-527; Захарченко Г. Семантика воды в похоронных обрядах болгар юга Украины. В: Одесская болгаристика. Одесса, 2004, № 2, с. 49-50; Крантов А. Представления о душе и смерти у бессарабских болгар. В: Одесская болгаристика. Одесса, 2004, № 2, с. 50-54; Миглев И. „Софинден” в контексте весенней календарной обрядности болгар Молдовы, Украины и северо-восточной Болгарии (конец XIX – начало XXI вв.). Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2014. 29 с.; Степанов В. К вопросу о традиционных поминальных практиках гагаузов и болгар Республики Молдова. В: Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). 2020, № 1(11). http://filos.univ-orel.ru/abyss_issue/11/8 (дата обращения – 22.04.2020).

для прихожан в 1842 г.²

При обустройстве приходского кладбища болгарские колонисты полагались на специальные правила, объявленные епархиальными властями еще в 1814 г. Согласно этим положениям, погосты должны были обустроиваться «на особо отведенных местах с запрещением погребать умерших внутри сел и городов». Это, как отмечалось, делалось в гигиенических целях и для охраны здоровья людей³. Все тем же указом возбранялось предавать земле тела умерших ранее трех дней. На местные церковные приходы ложилась обязанность избирать из своей среды и назначать гробокопателей. Таким образом, в то время этим должны были заниматься специально выбранные люди. Однако, как указывает Петр Казанакли, настоятель твардицкого прихода в 1861–1888 гг., местные жители «для приготовления гроба и рытья могилы»⁴ приглашали лишь своих родственников.

Согласно источникам, в первые годы после образования Твардицы, исповедовали и причащали на смертном одре и отпевали уже усопших местные священники – Драгни Паскалев, Тодор Влайков и Тодор Шеги. Отметим, что в компетенцию священнослужителей входили также определение и фиксация причин, приведших к смерти прихожан. Соответствующая отметка делалась в метрической книге, которая хранилась в Свято-Параскевской церкви⁵. Известно, что естественную смерть священники характеризовали через болезни и сопутствовавшие им симптомы: «болезнь сердца», «воспаление легких», умер «от горячки», «от кори», «от лихорадки», «от кашлю», «от паралича», «от водянки», «от оспы». Согласно архивным источникам большая смертность отмечалась среди детей в возрасте до 5 лет. Так, например, только в 1851 г. в Твардице из 20 скончавшихся восемь были детьми в возрасте до 5 лет, а трое – до 15 лет⁶. Дети умирали в основном от воспаления легких, дизентерии, дифтерита, кори и т. п. Особенно сложно приходилось церковнослужителям во времена эпидемий. Приходской священник Михаил Казанакли вспоминал, что только в конце 1872 г. и начале 1873 г. из-за свирепствовавшей эпидемии жабы⁷ и оспы ему довелось похоронить более 300 детей⁸. Документы подтверждают этот факт: только в 1872 г. в Твардице скончалось 183 ребенка воз-

² Челак Е. Църквата „Света Параскева“ в село Твърдица (Република Молдова): основане и дейност. В: България: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишнината на д. и. н. Николай Червенков. Кишинев, 2013, с. 148.

³ Силин А. Димитрий архиепископ Кишиневский и Хотинский. В: Кишиневские епархиальные ведомости (далее – КЕВ), 1867, № 7, с. 255.

⁴ Казанаклий П. Твардица. В: КЕВ. 1873, № 19, с. 701.

⁵ Метрическая книга – совокупность записей культовой регистрации, в которой в хронологическом порядке отмечались события крещения (рождения), венчания (брака) и погребения (смерти) конкретного человека (см.: Антонов Д., Антонова И. Метрические книги России XVIII – начала XX в. М., 2006, с. 24). Третья часть метрической книги, озаглавленная: «Об умерших» состояла из десяти граф. В столбцах обозначались: порядковый номер умершего отдельно для каждого представителя мужского и женского полов (нумерация начиналась с января каждого года), затем следовали графы, обозначающие дни смерти и погребения. В отдельном столбце отмечался социальный статус – «крестьянин», «однодворец», «колонист», место жительства, а также имя, фамилия и отчество умершего. Затем были представлены столбцы, указывающие возраст усопшего на момент кончины (отдельно для каждого из полов). Следовали записи о причине смерти, о лицах, кто исповедовал и причащал, кто совершал погребение, а также о том, где оно было совершено («на приходском кладбище», «в церковной ораде» и т. д.).

⁶ Национальный архив Республики Молдова (далее – НАРМ), ф. 211, оп. 21, д. 28, л. 1099об.

⁷ Диагнозом «жаба» священники отмечали остановку дыхания, которое происходило от стеноза гортани в результате перенесения инфекционного заболевания. Болезнь развивалась очень быстро (1–3 дня). Поэтому дети из одной семьи могли заболеть одновременно и умереть в один день.

⁸ Казанаклий П. Указ. соч., № 19, с. 693.

растом до 15 лет, тогда как в последовавшем 1873 г. здесь же умерло 92 ребенка⁹.

В то же время «от старости» умирало меньше людей. За указанные 1872–1873 гг. в Твардице скончалось 11 человек в возрасте от 60 лет и выше. Источники отмечают и долгожителей тех лет. Так, в 1853 г. скончались 107-летняя вдова Цона Желькова Тинова, в 1865 г. – 120-летняя колонистка Ирина Янева, а в 1891 г. – 105-летняя вдова Мария Иванова Автутова.

Имелись также и случаи неестественной смерти: «от родов», «утонул», «от ушиба» и т. д. Так, 17 мая 1836 г. в Твардице погиб Константин (6 лет), сын Недя Константинова Крыля, который, как было отмечено, утонул. В апреле 1862 г. был погребен колонист Стоян Георгиев Янтеров (39 лет), который был «задавлен возом». В 1864 г. во время родов скончалась Надежда Афанасьева (43 г.), супруга колониста Жела Неделкова Попова. А 31-летний Захарий Георгиев Пармакли (18 декабря 1892 г.) умер «от обвала на него камня»¹⁰.

Кроме твардичан на приходском кладбище доводилось погребать и уроженцев других селений, которые работали здесь или которых здесь внезапно настигла смерть. Например, 30 августа 1859 г. на местном погосте был похоронен Илья Луков Алексеев (17 лет), уроженец селения Абаклия, скончавшийся «от боли сердца», а 27 марта 1860 г. – Иоанн Янакиев Манолов (13 лет) из Аккермана, умерший «от простуды». Здесь же нашел свое последнее пристанище (11 апреля 1891 г.) 73-летний отставной рядовой солдат Адам Иванов Помовский¹¹.

Кроме мирян на приходском кладбище нашли свой последний приют и твардицкие священнослужители (Драгне Паскалев, отец и сын Федор и Стефан Влайковы, Федор Шеги, Яков Кисилевич), которые в XIX в. кормили свою паству.

Хотя официально было предписано погребать скончавшегося на третий день после смерти, все же источники фиксируют некоторые отступления от правил. Так, 17 мая 1849 г. «громом убит» (ударом молнии) находившийся в Твардице уроженец села Селемет Бендерского уезда Георги Дяку (46 л.). Похоронили его на твардицком приходском кладбище 21 мая, то есть на четвертый день после гибели¹². Вероятно, это сделали с тем, чтобы с ним успели проститься его родственники из Селемета. Отмечаются случаи, когда детей хоронили на следующий день после смерти. Например, 8 июня скончалась и 9 июня 1870 г. похоронена Стефанида (1 г.), дочь колониста Константина Иоаннова Бангелова. В том же году, 24 октября, погребли скончавшуюся 23 октября Анну (7 л.), дочь колонистки Ангелины Георгиевой Богдановой¹³.

Полевые исследования в старой части твардицкого приходского кладбища, которые были проведены нами в августе 2017 г. и апреле 2020 г., показывают, что в качестве материала, из которого местные жители изготавливали надгробные кресты в XIX в., использовался в основном камень известняк. В части кладбища, обустроенной в царский период, преобладают так называемые трехлистные (или троичные) кресты. На некоторых крестах можно увидеть различные солярные символы, а также стилизованные изображения двуглавого орла – малого герба Российской империи (Рис. 2, 3). Со временем природные условия привели к тому, что на мягком известняке многие надписи не сохранились, а ряд крестов вросли в землю. Обращают на себя внимание и некоторые надгробные кресты, которые выпол-

⁹ НАРМ, ф. 211, оп. 14, д. 12, л. 807; д. 14, л. 747.

¹⁰ НАРМ, ф. 211, оп. 21, д. 6, лл. 1060об.; оп. 4, д. 44, л. 981.

¹¹ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 91, л. 615об.

¹² НАРМ, ф. 211, оп. 21, д. 27, лл. 1002об.-1003.

¹³ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 120, лл. 543об., 549об.

нены мастерами и из крепкого камня или цемента. Это говорит о том, что скорее их установили состоятельные родственники усопшего. Отмечены также семейные захоронения, где рядом могут располагаться надгробия различных исторических эпох.

Кроме того, следует напомнить, что некрещенных младенцев и самоубийц погребали на границах кладбища или же за его пределами. Это связано с тем, что священникам было запрещено отпевать наложивших на себя руки и хоронить их на церковном кладбище. По православным канонам считается великим грехом отобрать от себя жизнь, подаренную Богом. Метрические книги позволяют нам установить имевшиеся случаи таких захоронений. Так в январе 1865 г. повесился твардицкий 46-летний колонист Николай Русев Питропов. В графах, куда вносились сведения о причастии, отпевании и месте погребения умерших, после имени Питропова значится прочерк¹⁴. В случае же убийства человека его разрешалось погребать на погосте. Так 22 мая 1869 г. был «убит злоумышленниками» колонист Николай Славов Писов (62 г.). Вероятно, после расследования по делу, уже спустя семь дней – 29 мая, Писов был погребен на приходском кладбище¹⁵. Благодаря архивным источникам обнаруживаем случай, когда священники хоронили убиенного на том же месте в окрестностях колонии. Так, 26 сентября 1862 г. священник Петр Казанакли записал в метрической книге, что в этот день он вместе с дьячком Ерофеем Макарьевым совершили обряд погребения убитого человека. Узнаем, что перед смертью неизвестный успел сообщить, что его зовут Бою Иванов и что он родом из колонии Чок-Майдан. Осмотрев место преступления, церковнослужители установили, что Бою был «убит тупым предметом неизвестными злоумышленниками». Священник записал, что на вид убиенному 45 лет. Тогда же было принято решение о захоронении Бою на том же месте. Вот как это отмечено в графе «Кто совершал погребение, и где погребены»: «[погребен] на месте убийства на северо-восточной меже дачи в западном краю леса»¹⁶.

Отметим, что в настоящее время жители стараются сберечь старые, уже безымянные надгробные кресты и продолжают ухаживать за ними. Здесь наблюдается практика их побелки известью или краской в синий и белый цвета. В 2015 и 2019 гг. по инициативе общественности и церковнослужителей была произведена очистка территории старого кладбища¹⁷.

Далее отметим, что на твардицком кладбище усопшие похоронены по православному обряду головами на запад. Согласно православным канонам умерший, положенный головой на запад, обращенный лицом к востоку (как во время молитвы) находится в ожидании второго пришествия Христа¹⁸. Это объясняется также и тем, что еще апостол Павел в своем послании к филиппийцам (жители г. Филиппы, расположенного на побережье Эгейского моря – И. Д.) отмечал, что «Наше же жителство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Филип. 3.21). По православным канонам смерть есть не что иное, как тихий сон и переход к новой, блаженной жизни.

Особо отличившиеся перед Церковью жители удостоивались быть похоро-

¹⁴ НАРМ, ф. 211, оп. 1, д. 107, лл. 777об.-778.

¹⁵ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 111, лл. 750 об.-751.

¹⁶ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 99, лл. 531 об.-532.

¹⁷ Думника Ив. В молдовска Твърдица пазят паметта на предците си. В: Твърдишки глас. Твърдица, 2015, бр. 8, с. 7.

¹⁸ Степанов В. Указ. соч., с. 519.

ненными в церковной ограде местного храма Св. Преп. Параскевы. Нами были обнаружены три подобных захоронения в церковном дворе. Если на двух из них были отмечены имена погребенных, то на одной могиле располагался лишь крест, надпись на котором со временем исчезла. Благодаря метрическим книгам все той же церкви мы установили, что в этой доселе неизвестной могиле покоится бывший церковный староста Драгне Златев Шошов. Архивный источник указывает, что перед смертью твардицкого поселянина исповедовал и причащал настоятель местного храма священник Петр Казанакли. Затем в метрической книге Казанакли указал, что Шошов скончался от «горячки»¹⁹. В данном контексте отметим, что словом «горячка» в то время назывались все заболевания, сопровождавшиеся повышенной температурой²⁰. За столь долгое и верное служение во благо Православной церкви твардицкие священники ходатайствовали перед епархиальными властями о дозволении, чтобы церковный староста был захоронен рядом с храмом. Уже спустя короткое время от епископа Аккерманского и викария Кишиневской епархии Августина (Гуляницкого) последовало положительное решение. 29 января был совершен обряд отпевания Драгана Шошова. В нем принимали участие священник Петр Казанакли и дьячок Ерофим Макарьев. Староста Шошев был погребен в церковном дворе по левую сторону от церковного здания.

Наше внимание привлекло еще одно погребение, расположенное в церковном дворе. На мраморной табличке, которая скорее всего была установлена в 90-е гг. прошлого века, на болгарском языке значилась надпись «Първи свещеник в с. Твърдица Тодор Влайков Червен, 1775–1850». С помощью метрических книг мы установили, что на самом деле Тодор Влайков Червен скончался «от старости» 4 октября 1860 г. и 6 октября того же года был погребен на приходском кладбище²¹. Этот же источник позволил установить того, кто на самом деле покоится под указанным надгробным крестом. В метрической книге за 1880 г. нами была обнаружена запись, гласившая, что 15 июля скончался «от чахотки» сверхштатный священник села Твардица Федор Стефанов Влайков. Бывший священник 17 июля того же года был «погребен в ограде приходской церкви»²². Отметим, что Федор Стефанов Влайков был внуком Тодора (Федора) Влайкова Червена, оба служили в твардицком приходе, и скорее всего на надгробном кресте со временем сохранились лишь имя и фамилия внука первого священника – «Федор Влайков», что и привело к заблуждению тех, кто позже установил новую мраморную табличку.

На самом же твардицком приходском кладбище была обнаружена могила детей одного из священников – Алексея Солярского, который служил в местном храме в 1888–1927 гг. На табличке, которая, вероятнее всего, была установлена позже, можно прочитать надпись: «Здесь покоятся дети А. Солярского: Иулиания, ум. 11.XII.1880, Валериан, ум. 22.VIII.1894». Ниже под табличкой на самом кресте едва виднеется словосочетание «...праху вашему!» (видимо, надпись в целом звучала как «Мир праху вашему!»). При работе с метрическими книгами нами было обнаружено, что действительно в семье священника Алексея Солярского и его жены Надежды 17 декабря 1893 г. родился ребенок, которого (29 декабря) крестили именем Валериан. Восприемниками (крестными родителями) младенца значились:

¹⁹ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 651, лл. 135об.-136.

²⁰ В. И. Даль приводит такое определение данного слова: «Горячка»: общее воспаление крови в человеке <...>; жар, частое дыхание и бой сердца» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1994, с. 385).

²¹ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 91, лл. 621об.-622.

²² НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 244, лл. 52об.-53.

Макарий Любков, священник из села Кирютня (Кортен), и Елизавета Васильевна, супруга священника из Чадыр-Лунги Андрея Гинкулова²³. Однако Валериан не прожил и года: уже 22 августа 1894 г. он умер «от поноса» (дизентерии). Отпевали младенца его отец Алексей Солярский вместе с псаломщиком Исааком Урбановичем. Ребенок был похоронен на следующий день на местном кладбище²⁴. Метрические книги также дают ответ на вопрос о девочке Юлиании. Согласно им, 11 декабря 1889 г. в семье отца Алексея от дифтерита умерла 5-летняя дочь Юлиана. Ее похоронили на следующий день на твардицком кладбище. Как и в первом случае, ребенка отпевали Солярский и Урбанович²⁵. Таким образом, выявляем, что теми, кто установил табличку позже, была допущена ошибка при написании года смерти: вместо 1889 г. был указан 1880 г.

Обнаружены и ошибки, допущенные современниками тех событий. Так, на одном из надгробных крестов встречаем следующую надпись: «Здесь покоится раб Божий Федор Иванов Шегев. 1891 г. ноября 18. Прожил всего 26 лет». В то время как в метрической книге отмечено: «Дьячковский сын Феодор Иванов Шегев», умер в 26 лет от чахотки. Скончался 17 ноября 1890 г., похоронен 18 ноября того же года на приходском кладбище. Таким образом, надпись на надгробии указывает неверный год смерти Шегева (Рис. 4, 5). Это можно объяснить тем, что крест был установлен значительно позже. Обнаруженное нами несоответствие говорит о необходимости сопоставления имеющихся источников по вопросу о похоронно-погребальной обрядности.

Представляет интерес описание твардицкого священника Петра Казанакли о взглядах его прихожан на загробную жизнь. Женщины рассказывали своему настоятелю, что «мертвые ходят, пьют и что они даже собираются на собеседование»²⁶. По мнению женщин-твардичанок, усопшие особенно любят собираться в день Вознесения Господня (на 40-й день после Пасхи). Поэтому в этот день до восхода солнца они отправлялись на кладбище и сидели у могил с целью услышать разговоры их давно умерших родственников. Настоятель местного прихода сетовал о безуспешности своей борьбы с этими суевериями у своих прихожанок: «...Они таки не перестают стараться подслушивать беседы умерших»²⁷.

Далее остановимся на сведениях, как в XIX в. современники описывали то, каким образом твардичане провожали в последний путь своих усопших. По свидетельству приходского священника Петра Казанакли, первым вестником об умерших служил «женский вопль и плач, доносящийся по всему селу; расспрашиваете и узнаете из быстро разнесшихся слухов, что такой-то умер»²⁸. Тело умершего голым выносили во двор, обмывали, одевали и клали на лавку в доме или на земляном полу, который предварительно застилали. Родственники приглашались для приготовления еды, изготовления гроба и рытья могилы. Священник рассказал, что часто в дом усопшего приходили пожилые женщины, которые увещевали гробокопателей не оставлять могилу на ночь открытой иначе «на ночь она позовет к себе другого», поэтому советовалось рыть могилы в тот же день, когда должно было пройти погребение. Эти пожилые женщины также советовали тем, кто приходил проститься с покойным, приносить с собой цветы и нарекать их именами

²³ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 313, лл. 182об.-183.

²⁴ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 316, лл. 137об.-137

²⁵ НАРМ, ф. 211, оп. 2, д. 258, лл. 75об.-76.

²⁶ Казанаклий П. Указ. соч., № 19, с. 702.

²⁷ Там же, с. 702.

²⁸ Там же, с. 701.

уже умерших, чтобы те встретили новоприбывшего в их мир. Всем родственникам, жившим в одном доме с усопшим, в этот день возбранялось ходить босиком. Мертвому завязывали руки и ноги, а в руки вкладывали завернутую в тряпочку соль. Когда гроб отпускаялся в могилу, эту соль забирали, а затем смешивали ее с кормом для домашних животных. Считалось, что соль не позволяла умершему забирать с собой домашнее счастье, и только через ту же соль оно (счастье) могло быть возвращено домой.

Клирик отмечал, что твардичане произносили «наговоры», которыми провожали усопших: «Молодому парню навязывают злополучную невесту, напоминая ему о свадьбе, дитяти толкуют, что некому будет его пеленать, купать, – старикам напоминают об их бывших обязанностях наставлять молодых и проч.»²⁹

Весьма любопытным представляется то, что тогда Церковь строго запрещала приносить цветы и венки в храм и на кладбище. С этой целью в 1886 г. даже было издано специальное распоряжение Святейшего Синода. В документе особо отмечалось, что данный обычай не соответствовал уставу православной Церкви. По мнению высшего духовенства, обычай приносить венки и цветы в храм «отвращал внимание верующих от мысли о смерти и вечности <...>, а вместо молитвенного умиления, утешения, назидания – питает тщеславие и нередко малоимущих возбуждает к разорительному соревнованию с богатыми»³⁰.

Представляет интерес сообщение М. Казанакли о том, как твардичане поминают своих умерших. Отмечается одна особенность (сохранившаяся и в наши дни), которая заключалась в том, что, когда речь шла об умершем, местные болгары и за столом, и в повседневной жизни обменивались выражением: «Господь да прости!» (болг. Бог да го прости! – И. Д.)³¹.

Таким образом, приходское кладбище Твардицы, кроме того, что имеет сакральный характер, несомненно, является и важным источником для изучения ее 190-летней истории. Вместе с тем в процессе этнографического изучения похоронно-поминальной обрядности необходимо привлекать и архивные источники – такие, например, как метрические книги церквей, которые позволяют датировать некоторые захоронения, а также устанавливать причину смерти жителя того или иного населенного места.

ЛИТЕРАТУРА

Антонов Д., Антонова И. Метрические книги России XVIII – начала XX в. М.: Издательский центр РГГУ, 2006.

Банкова Е. Погребальные обычаи у болгар и гагаузов Молдовы: общее и особенное. В: Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. 3. Chișinău, 2002, с. 100-103.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Универс, 1994.

Державин Н. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). София: Мартилен, 1914. Репринтное издание 1991.

Думиника Ив. В молдовска Твърдица пазят паметта на предците си. В: Твърдишки глас, 2015, бр. 8, с. 7.

Захарченко Г. Семантика воды в похоронных обрядах болгар юга Украины. В: Одесская болгаристика. Одесса, 2004, № 2, с. 49-50.

Казанаклий П. Твардица. В: Кишиневские епархиальные ведомости (далее –

²⁹ Там же, с. 701-702.

³⁰ Определение Святейшего Синода. В: КЕВ, 1886, № 5, с. 56.

³¹ Петр Казанаклий. Указ. соч., № 19, с. 702.

КЕВ). 1873, № 18, с. 664-669; № 19, с. 692-702; № 20, с. 731-735.

Колев Н. Обичаи и обреди, свързани със смъртта и погребението, у бесарабските българи. В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 6. Велико Търново, 1997, с. 369-378.

Крантов А. Представления о душе и смерти у бессарабских болгар. В: Одесская богаристика. Одесса, 2004, № 2, с. 50-54.

Миглев И. „Софинден” в контексте весенней календарной обрядности болгар Молдовы, Украины и северо-восточной Болгарии (конец XIX–начало XXI вв.). Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2014.

Национальный архив Республики Молдова (НАРМ). Ф. 211 (Метрические книги церковных приходов Бессарабской губернии, 1810–1918).

Определение Святейшего Синода. В: КЕВ, 1886, № 5, с. 54-57.

Силин А. Димитрий архиепископ Кишиневский и Хотинский. В: КЕВ, 1867, № 7, с. 255-260.

Степанов В. К вопросу о традиционных поминальных практиках гагаузов и болгар Республики Молдова. В: Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии), 2020, № 1(11). http://filos.univ-orel.ru/abyss_issue/11/8 (дата обращения – 22.04.2020).

Степанов В. Похоронно-поминальная обрядность. В: Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003, с. 492-527.

Челак Е. Църквата „Света Параскева” в село Твърдица (Република Молдова): основане и дейност. В: България: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишнината на д. и. н. Николай Червенков. Кишинев, 2013, с. 137-158.



Рис. 1. Общий вид старой части приходского кладбища г. Твардица, 2017 г.



Рис 2, 3. Виды надгробных крестов на Твардицком приходском кладбище, 2020 г



Рис. 4. Надгробный крест над могилой дьячковского сына Федора Шеги, 2020 г.

МЕТРИЧЕСКАЯ КНИГА НА 1899 г.					ГЛАВ. ЧАСТЬ ТРЕТІА, О СМЕРТИ И ПОГРЕБЕНИИ				
Възр.	Мѣсяцъ и дни	Имя, имя, отчество и фамилия усопшаго		Вѣкъ	Възр.	Възр. усопшаго	Възр. усопшаго и отчество	Възр. усопшаго и отчество	Възр. усопшаго и отчество
Мѣсяцъ	Дни	Имя	Отчество	Вѣкъ	Мѣсяцъ	Дни	Имя	Отчество	Вѣкъ
2	12	Владимиръ	Сынъ Федора	2	2	12	Владимиръ	Сынъ Федора	2
3	15	Владимиръ	Сынъ Федора	3	3	15	Владимиръ	Сынъ Федора	3
4	18	Владимиръ	Сынъ Федора	4	4	18	Владимиръ	Сынъ Федора	4
5	21	Владимиръ	Сынъ Федора	5	5	21	Владимиръ	Сынъ Федора	5
6	24	Владимиръ	Сынъ Федора	6	6	24	Владимиръ	Сынъ Федора	6
7	27	Владимиръ	Сынъ Федора	7	7	27	Владимиръ	Сынъ Федора	7
8	30	Владимиръ	Сынъ Федора	8	8	30	Владимиръ	Сынъ Федора	8
9	3	Владимиръ	Сынъ Федора	9	9	3	Владимиръ	Сынъ Федора	9
10	6	Владимиръ	Сынъ Федора	10	10	6	Владимиръ	Сынъ Федора	10
11	9	Владимиръ	Сынъ Федора	11	11	9	Владимиръ	Сынъ Федора	11
12	12	Владимиръ	Сынъ Федора	12	12	12	Владимиръ	Сынъ Федора	12
1	15	Владимиръ	Сынъ Федора	1	1	15	Владимиръ	Сынъ Федора	1
2	18	Владимиръ	Сынъ Федора	2	2	18	Владимиръ	Сынъ Федора	2
3	21	Владимиръ	Сынъ Федора	3	3	21	Владимиръ	Сынъ Федора	3
4	24	Владимиръ	Сынъ Федора	4	4	24	Владимиръ	Сынъ Федора	4
5	27	Владимиръ	Сынъ Федора	5	5	27	Владимиръ	Сынъ Федора	5
6	30	Владимиръ	Сынъ Федора	6	6	30	Владимиръ	Сынъ Федора	6
7	3	Владимиръ	Сынъ Федора	7	7	3	Владимиръ	Сынъ Федора	7
8	6	Владимиръ	Сынъ Федора	8	8	6	Владимиръ	Сынъ Федора	8
9	9	Владимиръ	Сынъ Федора	9	9	9	Владимиръ	Сынъ Федора	9
10	12	Владимиръ	Сынъ Федора	10	10	12	Владимиръ	Сынъ Федора	10
11	15	Владимиръ	Сынъ Федора	11	11	15	Владимиръ	Сынъ Федора	11
12	18	Владимиръ	Сынъ Федора	12	12	18	Владимиръ	Сынъ Федора	12
1	21	Владимиръ	Сынъ Федора	1	1	21	Владимиръ	Сынъ Федора	1
2	24	Владимиръ	Сынъ Федора	2	2	24	Владимиръ	Сынъ Федора	2
3	27	Владимиръ	Сынъ Федора	3	3	27	Владимиръ	Сынъ Федора	3
4	30	Владимиръ	Сынъ Федора	4	4	30	Владимиръ	Сынъ Федора	4
5	3	Владимиръ	Сынъ Федора	5	5	3	Владимиръ	Сынъ Федора	5
6	6	Владимиръ	Сынъ Федора	6	6	6	Владимиръ	Сынъ Федора	6
7	9	Владимиръ	Сынъ Федора	7	7	9	Владимиръ	Сынъ Федора	7
8	12	Владимиръ	Сынъ Федора	8	8	12	Владимиръ	Сынъ Федора	8
9	15	Владимиръ	Сынъ Федора	9	9	15	Владимиръ	Сынъ Федора	9
10	18	Владимиръ	Сынъ Федора	10	10	18	Владимиръ	Сынъ Федора	10
11	21	Владимиръ	Сынъ Федора	11	11	21	Владимиръ	Сынъ Федора	11
12	24	Владимиръ	Сынъ Федора	12	12	24	Владимиръ	Сынъ Федора	12
1	27	Владимиръ	Сынъ Федора	1	1	27	Владимиръ	Сынъ Федора	1
2	30	Владимиръ	Сынъ Федора	2	2	30	Владимиръ	Сынъ Федора	2
3	3	Владимиръ	Сынъ Федора	3	3	3	Владимиръ	Сынъ Федора	3
4	6	Владимиръ	Сынъ Федора	4	4	6	Владимиръ	Сынъ Федора	4
5	9	Владимиръ	Сынъ Федора	5	5	9	Владимиръ	Сынъ Федора	5
6	12	Владимиръ	Сынъ Федора	6	6	12	Владимиръ	Сынъ Федора	6
7	15	Владимиръ	Сынъ Федора	7	7	15	Владимиръ	Сынъ Федора	7
8	18	Владимиръ	Сынъ Федора	8	8	18	Владимиръ	Сынъ Федора	8
9	21	Владимиръ	Сынъ Федора	9	9	21	Владимиръ	Сынъ Федора	9
10	24	Владимиръ	Сынъ Федора	10	10	24	Владимиръ	Сынъ Федора	10
11	27	Владимиръ	Сынъ Федора	11	11	27	Владимиръ	Сынъ Федора	11
12	30	Владимиръ	Сынъ Федора	12	12	30	Владимиръ	Сынъ Федора	12

Рис. 5. Фрагмент метрической книги Твардицкой Свято-Параскевской церкви с отметкой о смерти и погребении дьячковского сына Федора Шеги (НАРМ. Ф. 211, оп. 2, д. 259, лл. 651 об.-652).

POPULAȚIA EVREIASCĂ DIN BASARABIA – PARTE A IMPERIULUI RUS: CADRUL LEGISLATIV, DEMOGRAFIE, OCUPAȚII

Irina ȘIHOVA

Summary: This article is the result of an analysis of the source base: laws on Jews, materials of the Revisions of different years and the First All-Russian Population Census of 1897. The article discusses the history of the settlement of Bessarabia by Jews, the features of the Jewish population of Bessarabia in comparison with other parts of the Pale of Settlement, the history of Jewish agricultural colonies, shtetl and urban lifestyle.

Keywords: history, Jews, Bessarabia, census, revision, occupations, crafts, professions, shtetl, colony.

În contextul istoriei evreilor denumirea „Basarabia” se referă la acea parte din Zona de Reședință, care a fost alipită Imperiului Rus, nefiind anterior teritoriu al Poloniei sau al Rzeczpospolitei sau rezultat al împărțirilor Poloniei. Pentru început, să ne clarificăm cu toponimul în sine: hotarele teritoriului desemnat de acesta s-au schimbat de-a lungul timpului. Inițial, în Evul Mediu, Basarabia era denumirea istorică a Bugeacului, a steperilor Mării Negre cu actualele orașe Cahul, Ismail și Bolgrad, posesiuni ale domnitorului Basarab I. În secolul al XIV-lea, când Basarabia (sau, în realitățile lumii moderne, Basarabia de Sud) a devenit parte a principatului medieval al Moldovei, pe teritoriul ei deja existau comunități evreiești. Evreii, cartiere evreiești în Akkerman (acum Belgorod-Dnestrovskii, Ucraina) sunt menționate încă de Sf. Ioan Cel Nou de la Suceava – primul sfânt moldovean care a trăit în secolul al XIV-lea. Evreii trăiau și în restul teritoriului principatului Moldovei.

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, teritoriul dintre Prut, Nistru și Marea Neagră, care a devenit ulterior cunoscut ca Basarabia, a fost împărțit în trei zone de influență: una din ele aparținea Principatului Moldovei, mai multe raiale – Imperiului Otoman, iar Hoarda Bugeacului era controlată de hanul Crimeei. Începând cu secolul al XIX-lea, toponimul „Basarabia” s-a extins pe întreg interfluviu pruto-nistrean, adică fosta parte de est a Principatului Moldovei. „Fosta”, deoarece din 1812, conform rezultatelor unuia din războaiele ruso-turce (1806–1812) și al Păcii de la București, Basarabia a intrat sub jurisdicția Imperiului Rus ca regiune, inițial independentă, iar din 1828 – parte a Guvernământului general al Novorossiei. În 1873, regiunea a fost „reformată” în gubernia Basarabia.

În 1812, Basarabia nu numai că intra sub jurisdicția Imperiului Rus, dar a fost inclusă și în Zona de Reședință permanentă a evreilor – acele regiuni sud-vestice ale Imperiului, în care evreii (mai precis, iudeii) aveau voie să locuiască permanent și în care toate aspectele vieții erau reglementate de Codul de legi pentru evrei.

În 1817, guvernul rus a efectuat o revizuire a populației din Basarabia. Conform recensământului, în total aici locuiau 282.063 de persoane, inclusiv evrei – 19.013 persoane, adică aproximativ 7%. S-au păstrat rapoartele oficialilor locali, conform cărora în Basarabia existau până la 5 mii de familii de evrei.

În anii 1820, Pușkin, exilat (mai corect, detașat) în Basarabia, a scris „Această țară deșartă este sacră pentru sufletul poetului”. Aceste rânduri surprind pe orice oaspete al Moldovei moderne: cu ochiul liber se poate vedea că satele se țin des înșiruite (nu vom atinge subiectul dureros al satelor și orașelor moldovenesti pustiite din cauza permanentei și masivei emigrări); în a doua jumătate a secolului XX, Moldova a fost una dintre cele mai dens populate republici ale URSS. Iar în anii 1820 acest pământ a fost epuizat

de mai multe războaie de durată și de restructurarea teritoriului.

Cu toate acestea, populația evreiască din regiune a avut o tendință constantă către creșterea numerică și procentuală. Conform celei de-a 8-a revizuirii a populației din anii 30 ai secolului al XIX-lea, în Basarabia erau deja 42,3 mii de evrei. Numărul lor a crescut, inclusiv datorită noilor coloniști. Deși legea din 1828 interzicea migrarea evreilor din Regatul Poloniei, cei din Ucraina și Belarus au continuat să emigreze către Basarabia. În al doilea sfert al secolului al XIX-lea, acest lucru a fost facilitat și de faptul că în Basarabia nu se făcea recrutare în armata țaristă. Desigur, cauza nu era „îngrijorarea” pentru evreii locali, ci dorința statului de a compensa cumva populația puțin numeroasă din această regiune.

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, conform recensământului din 1897, evreii reprezentau 11,8% din populație. În 1909, „Enciclopedia evreiască Brockhaus și Efron” în articolul „Basarabia” raporta un număr de 228 de mii de evrei. Creșterea a fost vizibilă mai ales la populația urbană, printre care evreii au constituit o cifră impresionantă – 37%. Comunitățile evreiești reprezentau jumătate, sau mai mult, dintre locuitorii orașelor Chișinău, Bălți, Orhei, Hotin, Soroca.

La Chișinău, până la sfârșitul secolului al XIX-lea (conform aceluiași recensământ al populației din 1897), trăiau aproximativ 50 de mii de evrei. Mai mult, în Imperiul Rus evrei erau doar la Varșovia, Odessa, Lodz și Vilnius. Dar în cifre absolute, iar în procente Chișinăul este cel mai „evreiesc” oraș dintre acestea cinci: toate celelalte – nu mai mult de o treime din populație, iar la Chișinău – aproape jumătate (46,9%)!

Procese similare de creștere treptată a populației evreiești au avut loc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în stânga Nistrului. Reamintim că în timpul războiului ruso-turc din 1787–1791, regiunea Oceakov, din care făcea parte malul stâng al Nistrului, a aparținut Rusiei. Pe teritoriul pustiu al Novorossiei a început relocarea țăranilor ruși și ucraineni, precum și a coloniștilor germani, bulgari, sârbi și evrei. În 1792 a fost fondat Tiraspolul, care imediat a fost populat cu reprezentanți ai diferitelor grupuri etnice – moldoveni, ruși, ucraineni, bulgari etc. Printre aceștia au fost inițial și evrei. Conform statisticilor, în 1799, în Tiraspol trăiau deja 465 de evrei. Mai târziu, această cifră a crescut semnificativ. Conform statisticii rusești, în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, în județul Tiraspol a guberniei Herson, evreii reprezentau 15,1%.

Evreii din Basarabia este cea mai bună ilustrare a falsului stereotipurilor antisemite persistente ale modelului „toți evreii sunt bogați”. O analiză a distribuției ocupațiilor evreiești în provincie, pe baza rezultatelor aceluiași recensământ din 1897, arată că doar aproximativ 30% din populația evreiască (jumătate printre bărbați și doar 10% din femei) își câștigă viață independent.

Specificul regiunii în comparație cu teritoriile din vestul Imperiului rus, aparținând mai devreme Poloniei, constituie dependența mai mare a populației evreiești de activitățile agricole, lucru obișnuit pentru o regiune agricolă. Acest lucru s-a reflectat parțial în acțiunile autorităților. După cum știm, în politica lor privind evreii, autoritățile au recurs adesea la cele mai controversate măsuri. Însăși fundamentele legislației Zonei de Reședință s-au datorat în mare măsură dorinței de a salva populația autohtonă a țării agrare – Imperiul Rus – de concurența necredincioșilor evrei. Expulzarea regulată a evreilor din mediul rural a fost o lovitură grea pentru ei, îi lipsea de surse de existență. Dar, în același timp, sarcina care a fost pusă în mod repetat de a-i apropia pe evrei de modul de viață tradițional pentru Rusia a implicat, printre altele, introducerea acestora în munca productivă. Așa se explică politica lui Nikolai I, care prevedea în „Regulamentul” din 1835 pentru evrei posibilitatea de a închiria sau folosi, în condiții speciale, terenurile statului pentru lucrări agricole. Probabil, această decizie a fost condiționată de motive

economice și asimilative. Fără a renunța la parcursul inițial spre izolarea evreilor, împăratul a identificat zone specifice din Zona de Reședință, unde a fost permis întemeierea așezărilor agricole evreiești. Erau vizate zone cu soluri fertile de cernoziom, cu condiții naturale favorabile, dar și puțin populate. Basarabia se numără printre aceste regiuni. Drept urmare, în perioada cuprinsă între mijlocul anilor 1830 și mijlocul anilor 1860, când, în Imperiul Rus, a fost încurajată înființarea unor colonii agricole evreiești, în Basarabia s-au întemeiat 17.

Spre deosebire de alte regiuni, evreii nu au primit pământuri de la stat, iar coloniile s-au creat pe moșii private. Locuitorii acestor așezări au fost angajați în cultivarea cerealelor, porumbului, florii-soarelui, soiei – culturi favorizate de climatul local. Desigur, „Regulamentul” a fost același pentru toți locuitorii regiunii, fără deosebire de naționalitate și religie. Dar anumite caracteristici ale agriculturii „evreiești” din Basarabia pot fi găsite. Prelucrând podgorii întinse și câmpuri cu floarea soarelui, locuitorii așezărilor evreiești au produs vin kosher și ulei, produse care aveau cerere într-o țară, în care trăiau aproximativ jumătate din evreii din Imperiul rus. Dar dacă această particularitate era necesară prin angajamentul majorității evreilor față de modul lor tradițional de viață, atunci doar interesele economice s-au reflectat într-o altă specializare agricolă.

Coloniștii evrei au învățat metode eficiente de creștere a tutunului și, în curând, au constituit circa 90% din numărul total de angajați în cultivarea tutunului din regiune. În activitatea așezărilor evreiești a apărut o anumită specializare. Unii dintre ei, de exemplu, au reușit în viticultură, ceea ce le-a permis, de asemenea, să reușească în vinificație, tradițională pentru aceste locuri, producând totodată vin kosher pentru evreii din regiune.

Exemplul coloniilor agricole evreiești din Basarabia a demonstrat că opinia predominantă, inclusiv în Rusia, despre incapacitatea evreilor pentru munca productivă nu era decât unul din stereotipurile antisemite. Eficiența economică a gospodăriilor în locațiile noi a fost evidentă. Cu toate acestea, guvernul țarist a abandonat ulterior acest experiment. La început, deja în perioada reformelor, Alexandru al II-lea a impus interzicerea închirierii de către evrei a noi terenuri agricole, iar mai târziu, Alexandru al III-lea prin infamele „Reguli” din 1882 a decis să interzică evreilor să prelungească contractul de închiriere după încheierea mandatului. Așadar, statul cu propriile mâini a distrus nu doar structuri agricole eficiente, ci a lipsit evreii din Basarabia de unica ocupație care le-ar fi putut oferi în această zonă un venit stabil și să îi scoată din nevoi.

Însă, încă de la mijlocul anilor 1870, contrar reducerii drepturilor pentru evrei de a deține și chiar de a închiria terenuri, în colonii erau peste o mie de gospodării evreiești, înglobând mai mult de 10 mii de suflete. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, mai mult de o treime din toți evreii angajați, sau 10% din totalul populației evreiești, în special bărbați, au fost cumva implicați în agricultură (mai puțin, doar aproximativ 6,5% din bărbați sau puțin peste 1,5% din totalul populației evreiești – în agricultură și zootehnie, pescuit, silvicultură și apicultură; mai mult – 10 și, corespunzător 20% din numărul total de evrei angajați – în prelucrarea și vânzarea produselor agricole). Trebuie avut în vedere faptul că, la fel ca în restul Zonei de Reședință, în orașe, orașele și târguri, evreii reprezentau 37,4% din totalul populației multinaționale, iar în zonele rurale (în principal în coloniile agricole) – doar 7,2%.

Prin urmare, evreii din Basarabia, precum și semenii lor din alte părți ale Zonei de Reședință, au continuat să rămână rezidenți ai orașelor, în care locuiau majoritatea dintre ei. S-au păstrat informații despre ocupațiile lor. Cel mai obișnuit mod de a câștiga existența era croitoria și munca zilieră, croitorii fiind aproape întotdeauna familisti cu un număr mare de persoane în grijă, iar munca zilieră era prestată mai mult de celibatari.

În același timp, atât în târguri cât și în orașe, cea mai obișnuită modalitate de a câștiga bani pentru viață era cizmăritul: peste 9 mii de persoane (13,64% din populația economic activă, aproape 13% dintre bărbații independenți din punct de vedere economic și mai mult de 17% din femeile independente din punct de vedere economic), dar, în același timp, aceștia aveau în grijă 20 de mii de membri ai familiei, persoane dependente! Muncitori zilieri și slujitori au fost mai mult de 4% din evrei, 14% din angajați, dar printre ei, evident, erau mai mulți celibatari, deoarece acești 9,5 mii de lucrători hrăneau doar 11 mii de membri ai familiei. Aproape o treime din populația evreiască din Basarabia trăia din artizanat, comerț mărunț, inclusiv ambulant, tarabe, etc.; 62 de persoane (inclusiv chiar 5 femei!) lucrau în minerit. Iar reprezentanții profesiilor „pure”, ca să zic așa, ale intelectualității și „gulerașelor albe” din comunitatea evreiască: de la rabinii săraci și învățători până la medici, profesori și avocați, în special mari comercianți – cel mult 1–2% din totalul populației evreiești, ca să nu mai vorbim de populația provinciei în ansamblu.

În cele din urmă, până la o mie și jumătate de oameni au fost implicați în notoria „alcoolizare a poporului rus” (adică distilarea, producția berii, comerțul cu băuturi, întreținerea localurilor), iar acest număr includea nu numai restaurantele, dar și hotelurile și cluburile.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, dar mai ales la începutul secolului XX, tendințelor demografice evreiești se adaugă noi factori, începe un proces destul de activ de migrare a populației evreiești din Basarabia. În mare măsură, acesta a fost un gen de reacție la intensificarea tendințelor de criză și a pogromurilor din provincie. Chișinăul devine unul dintre cele mai mari centre sioniste ale Imperiului Rus. Numai în perioada 1905–1910 mai mult de 120 de mii de oameni au migrat din Imperiul Rus doar în Palestina, iar o parte semnificativă a acestora erau evrei basarabeni. Aproape 700 de mii de oameni au plecat în SUA în aceeași perioadă, și iar, din nou, un număr semnificativ de basarabeni. Un număr și mai mare a migrat în țările Americii Latine, în primul rând în Brazilia, Argentina, Venezuela. Și astăzi descendenții, a treia sau a patra generație, a acestui val de emigrare alcătuiesc un număr vizibil al populației moderne din Israel și a Lumii Noi.

FILE DIN ISTORIA SPITALULUI EVREIESC DIN CHIȘINĂU

Alla CEASTINA

Summary: In this article the author presents some archival documents referring to the history of Chisinau Jewish hospital. The construction of this medical institution was begun in 1822, when the first the Jewish and Orthodox societies gathered the certain sum for the establishment of special hospital from two buildings for only Jews. Finally it was found in 1823. Well-known architects L. Zaushkevich and A. Bernardazzi participated in the early desinning and consruction of this clinic for 1840–60-s. The circumstantial account about various historical stages of this clinic was prepared in 1872 by the senior member of it Jidovetsky. He descibed the development and statistics relative to this hospital for 1860–70-s. In 1892 the main buldings of Jewish hospital were reconstructed according to the project of arhitects K. Gasquet, G. Lozinsky, Ts.Ghingher and doctor Blumenfeld. It should be noted that nowadays the remains of main buildings of Chisinau Jewish hospital are architectural monuments of the XIX century.

Keywords: Chisinau Jewish hospital, clinic, construction, doctors, patients, projects.

În Arhiva Națională a Republicii Moldova, în fondul Guvernului Regional al Basarabiei, se păstrează dosarul privind examinarea solicitării, datată din 1822, a societății evreiești din Chișinău pentru construcția, în perioada 1822–1830, unui spital evreiesc la Chișinău¹. Mai exact, în noiembrie 1822, Guvernului Regional al Basarabiei i-a fost expediată propunerea în care se comunica faptul că a fost adunată suma necesară de către comunitățile creștine și evreiești pentru a fonda din două case nu prea mari un spital special pentru evrei. „Toate lucrurile necesare spitalicești au fost dispuse: paturi, haine, vase, a fost invitat cu salariu un medic și angajat un îngrijitor de bolnavi, numărul cărora nu este mai puțin de 30 de persoane și chiar se mărește cu fiecare zi, o dată cu creșterea actuală a numărului populației la oraș”².

Din raportul detaliat, întocmit în martie 1872³ de Jidovețki, membru superior al Consiliului Spitalului Evreiesc din Chișinău, devine cunoscut faptul că acest spital chișinăuian a fost fondat în 1823.

În 1836, spitalul a fost reorganizat pentru 30 de paturi și a fost subordonat departamentului Serviciului de Asistență Publică din Basarabia în baza legilor și reglementărilor care se aplicau tuturor spitalelor civile din oraș.

În 1842, guvernatorul militar P. I. Fedorov a menționat că, la Chișinău, la spitalul evreiesc, „bucătăria este foarte neîncăpătoare și prin starea de dărăpănare este de neutilizat, a recunoscut necesitatea de a construi o nouă cameră pentru încăperea cancelariei și o cămară specială pentru depozitarea proviziilor comestibile”⁴. Executarea acestui lucru i-a fost ordonată arhitectului orașului Luka Zaushkevich. Conform planului său, în spitalul evreiesc, urma să fie construit un corp de clădire secundar, în care să fie localizate bucătăria, camerele pentru bucătar, baia, spălătoria și adăpostul, estimat la 635 de ruble și 5 copeici de argint⁵. „Atât din cauza dărăpănării corpului actual al clădirii secundar, în care se efectuează serviciile, cât și din cauza îndepărtării acestuia de clădirea de bază”⁶, s-a recunoscut necesitatea construirii la o distanță mai apropiată a unui nou corp de clădire secundar din piatră”, anume la acest subiect, timp de 2 ani,

¹ ANRM, F. 6, inv. 2, d. 358

² ANRM, F. 6, inv. 2, d. 358, f. 2 v.

³ ANRM, F. 78, inv. 1, d. 7.

⁴ ANRM, F. 3, inv. 2, d. 937, f. 1

⁵ ANRM, F. 3, inv. 2, d. 937, f. 2 v.

⁶ ANRM, F. 3, inv. 2, d. 937, f. 2 v.



Clădirea principală a Spitalului Evreiesc din Chișinău

s-a corespondat cu Serviciul de Asistență Publică, în special, pentru întocmirea planului și devizului de construcție a corpului de clădire secundar din piatră pentru spitalul evreiesc. Mihail Voronțov, în funcția de guvernator al Basarabiei și Novorosiei, a prezentat aceste proiecte spre examinare Ministerului de Interne, de la care a primit o înștiințare de aprobare doar a sumei de 692 de ruble și 42 de copeici de argint de la Direcția Generală de Comunicații și Clădiri Publice pentru construirea clădirilor pentru servicii secundare, necesare Spitalului Evreiesc din Chișinău. În același timp, „Consilierul de Stat actual Perovski a cerut ca lucrările menționate să fie realizate printr-un contract sau într-un mod economic, cu raportarea costurilor referitoare la sumele ce aparțin spitalului, și ca în timpul executării lor să fie cât se poate de cumpătați”⁷.

În februarie 1844, doar negustorul din a treia breaslă Afanasii Kirpicinikov de la Chișinău a acceptat să efectueze lucrările de construcție a corpului de clădire secundar a spitalului evreiesc. Saunders, căpitanul Corpului de Ingineri, în urma examinării, a adevărit faptul că „construcția corpului de clădire secundar de piatră a spitalului evreiesc s-a efectuat conform planului și devizului de cheltuieli, folosindu-se materiale bune”⁸ și că merită cu adevărat prețul convenit cu Kirpicinikov. Despre acest lucru, la 16 decembrie 1845, Consiliul Serviciului de Asistență Publică din Basarabia a raportat Consiliului Regional din Basarabia.

La 7 martie 1861, arhitectul orașului Alexandru Bernardazzi, într-un raport adresat guvernatorului militar al Basarabiei, a avut onoarea de a prezenta „proiectul și devizul pentru reconstrucția și extinderea clădirilor Spitalului Evreiesc din Chișinău”⁹, întocmit de acesta la indicația Comisiei pentru construcții și drumuri. Aceste materiale se păstrează în dosarul arhivist¹⁰ privind corespondență ținută pentru construcția clădirii azilului pe lângă Spitalul Evreiesc din Chișinău, în conformitate cu dorințele comunității.

În anul 1862, conform dorinței guvernatorului general al Novorosiei și Basarabiei, contelui Stroganov, Societatea Evreiască din Chișinău a extins clădirea spitalului cu 50

⁷ ANRM, F. 3, inv. 2, d. 937, f. 9 v.

de paturi pentru pacienți și au fost acordate spații pentru 20 de azile.

În 1865, la propunerea șefului regiunii Basarabiei, Antonovici, ministrul afacerilor interne a înființat Consiliul Spitalului, ales de comunitatea evreiască pe 6 ani.

Anul	Pacienți	Azile	Servitori	Felceri
1864	610	0	10	2
1865	660	10	14	2
1866	817	20	15	3
1867	947	19	15	2
1868	904	23	15	2
1869	941	21	15	3
1870	961	25	18	3
1871	981	27	22	3

În plus, față de normele de porționare, în 1872, în conformitate cu solicitările medicilor, pentru recuperare erau necesare zilnic:

Carne de vită – de la 15 la 20 funți;

Lapte – de la 15 la 17 sferturi de galon;

Vin – 3–4 sferturi de galon;

Pâine – 8–10 funți;

Ouă – 10–20 bucăți.

Și alte articole, cum ar fi orezul, crupele de griș, care, de asemenea, au fost permise spre a fi eliberate de către Consiliul Spitalului.

Așa cum am menționat deja, din 1836, Spitalul Evreiesc din Chișinău era în subordinea Serviciului de Asistență Publică din Basarabia și îndeplinea toate indicațiile acestui departament. La spital, erau în serviciu un economist și doi gardieni, aleși de Societatea Evreiască pe trei ani.

Din 1865, Ministrul Afacerilor Interne a înființat la spital Consiliul, iar centrul de sănătate a existat atât în baza propriului capital de rezervă, cât și a surselor de finanțare de la Serviciul de Asistență Publică.

Dar, din păcate, „spitalul se afla în cea mai mizerabilă stare: clădirea și paturile erau pline de insecte, ploșnițe și gândaci. Lenjeria de pat și hainele erau murdare, sfâșiate, pacienții purtau cămăși murdare peticite sau rupte, cearșafurile erau schimbate doar după două săptămâni, pacienții se întindeau pe saltele de paie și perne dure, bătute cu lână aspră”¹¹. Dar din 25 noiembrie 1865, când Consiliul Spitalului a intrat în drepturile sale, a apărut o farmacie proprie în centrul de sănătate evreiască, care a fost deschisă în baza donațiilor consiliului și cetățenilor. Beneficiile farmaciei au fost evidente, deoarece a furnizat medicamente pacienților din spital și oferit gratuit pacienților săraci pentru acasă. După 24 august 1866, Consiliul Spitalului Evreiesc a atras atenția asupra altor probleme legate de proasta organizare din centrul de sănătate. Astfel, medicilor li s-a permis să „prescrie pacienților și convalescenților în plus față de normele de porționare carne de vită, pâine, lapte, vin, vodcă”¹² și alte produse; Consiliul spitalului a decis să nu se limiteze la numărul de albituri și haine permise conform registrului.

Conform declarației, erau deja de două sau trei ori mai multe lucruri, „paturile de lemn au dispărut complet, saltelele erau făcute din păr de cal, pernele erau din puf, iar spitalul era complet curățat de ploșnițe și gândaci; Consiliul spitalului, făcând toate aceste cheltuieli suplimentare și dobândind proprietăți semnificative, obiecte, farmacie

și ghețar”¹³ În același timp, în ciuda reproșurilor Ministrului de Finanțe, care a acuzat Societatea Evreiască de plăți defectuoase, Consiliul Spitalului nu a fost de acord cu acest lucru și mereu depunea eforturi să nu existe restanțe la colectarea donațiilor în cutia pentru chetă.

„Consiliul Spitalului, în timp de mai bine de 6 ani de existență, i-a aprovizionat zilnic pe bolnavi și nevoiașii de la azil cu ceai cu zahăr, cheltuind anual cel puțin 30 de puduri de zahăr și 60 de funți de ceai, donați de membrii Consiliului și de cetățenii care nu făceau parte din calculul pentru utilizatorii de sume spitalicești”¹⁴. La 1870, fiecare se putea convinge de faptul că sub administrarea Consiliului, farmacia i-a ajutat pe 1000 de pacienți care au fost tratați în spital și de trei – patru ori pe cei care au avut nevoie de medicamente de calitate pentru acasă. Și acum bolnavii, în saloane curate și calde, pe paturi de fier, și pe două saltele, din care cea deasupra – moale, din pâr de cal, cu două perne, cea deasupra – cu puf, cu fețe de perne și cearșafuri din pânză de cea mai bună calitate; sunt hrăniți, cum am menționat mai sus, dimineța întotdeauna cu ceai cu zahăr, unii – lapte, după aceea cu supă de lapte; din crupe de orz cu lapte de vaci proaspăt, cu unt, iar convalescenții primesc la ora 10 o pârlă din jumătate de funt de carne de vită, un pahar de vin sau vodcă, la recomandarea medicilor, la ora 12 sunt hrăniți cu prânzul stabilit din jumătate de funt de carne de vită sau pui cu terci și tăiței, iar seara cu același ceai și cina preparată din cele mai proaspete produse”¹⁵.

Creșterea anuală a numărului pacienților a demonstrat că oamenii săraci când erau grav bolnavi și-au găsit adăpost la spitalul evreiesc, unde puteau fi tratați, pe lângă 50 recomandați și 20 de nevoiași de la azil, supra plan încă 20 de persoane și mii de persoane primeau medicamente gratuite. Și, desigur, deja la începutul anului 1870, Consiliul Spitalului a căutat să extindă clădirea spitalului pentru cel puțin 100 de pacienți. Așa că la 7 aprilie 1872, rabinul principal al Chișinăului Blumenfeld comunica despre depunerea jurământului de credință a trei membri ai Consiliului Spitalului Evreiesc, persoane publice: Grinberg, Rabinovici și Kogan, precum și a candidaților Dînin, Beiferman și Scheinberg, care au fost aleși în cadrul ședinței Dumei Orășenești a Chișinăului.

Începând cu anii ‘70 ai secolului al XIX-lea, a început elaborarea unui plan de construcție pentru viitorul spital. În structura spitalului erau proiectate mai multe clădiri situate pe un teritoriu vast, în ordine liberă, pavilioane. În 1878, o infirmerie a fost dislocată în spital, care a primit mulți răniți în 1879. În anii 1880 acolo erau 15 camere cu 120 de paturi, un azil cu 20 de paturi și o farmacie. Clădirile au fost construite treptat, din anii ‘80 ai secolului al XIX-lea până la începutul secolului XX.

În anii ‘80 ai secolului al XIX-lea una dintre publicații descrie astfel spitalul: „Departamentul străzilor aglomerate din Chișinău, pe partea de vest a străzii Nikolaievskia se înălța o clădire cu un singur nivel, cu o curte mare și câteva clădiri noi. Inscricția de pe pancartă, orientată spre stradă, anunța trecătorii că aici se află spitalul evreiesc. Cel care intra înăuntru găsea 15 camere cu 120 de paturi, un azil cu 20 de paturi și o farmacie a spitalului bine organizată”¹⁶.

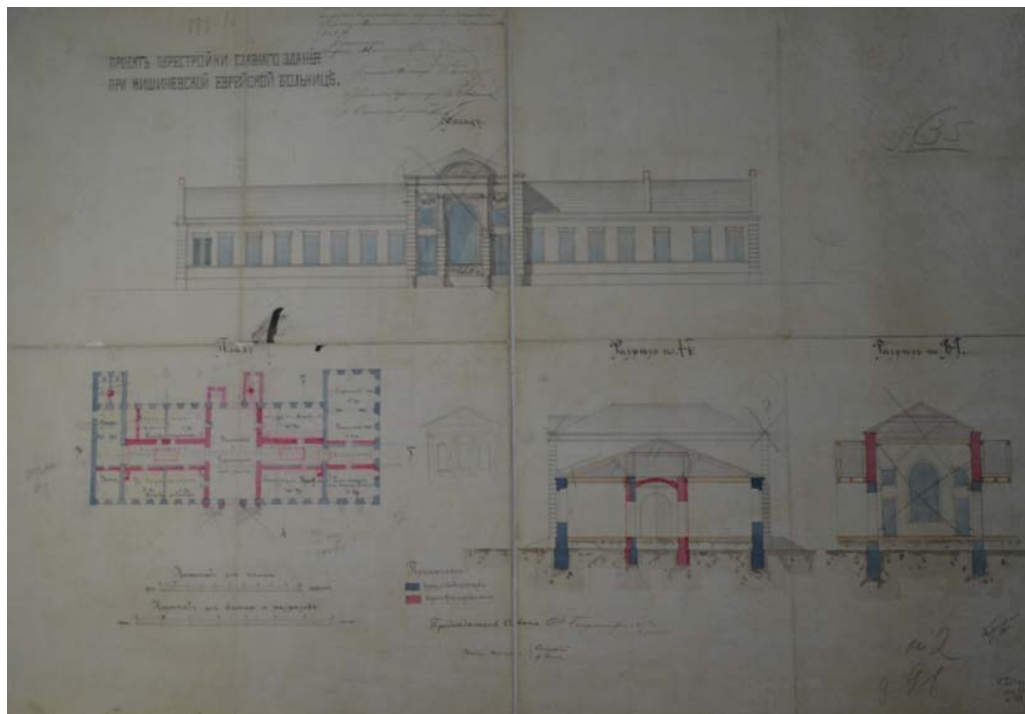
Sub conducerea primarului orașului Karl Schmidt, doctorul Moisei Slutski a devenit medic-șef al spitalului. Bugetul spitalului a fost, de fapt, cam sărac. De multe ori dintre antiseptice clinice, în spital nu era aproape nimic, doar acid carbolic. Pacienții adesea împărțeau patul pentru doi. Din cauza lipsei spațiilor, operațiile urgente se efectuau direct pe patul pacientului. Din raportul medicului-șef al spitalului evreiesc M. B. Slutski:

¹³ ANRM, F. 78, inv. 1, d. 7, f. 223.

¹⁴ ANRM, F. 78, inv. 1, d. 7, f. 223.

¹⁵ ANRM, F. 78, inv. 1, d. 7, f. 224.

¹⁶ <https://bloknot-moldova.md/news/evreyskaya-bolnitsa-samoe-staroe-lechebnoe-uchrezh-1085048>



Proiectul de reconstrucție a clădirii principale a Spitalului Evreiesc din Chișinău: inginer gubernial C. Gasket și arhitect gubernial G. Lozinski, inginer C. Ginger și doctor Blumenfeld, 1892

„Până la 1 ianuarie 1889, 117 pacienți erau în spital, 1527 au venit în cursul anului, în total 1644; recuperați – 1374, decedați – 140, rata mortalității – 8,8%, număr mediu zilnic de pacienți – 97, costul întreținerii unui pacient pe zi – 74,3 copeici”¹⁷. Datorită autorității sale ca persoană publică activă, dr. Sluțki a obținut ca primăria să aloce bani din donațiile evreilor pentru construcția a trei clădiri noi ale spitalului evreiesc. În 1892, a fost reconstruită clădirea principală cu 2,5 etaje (A), autor C. Ginger¹⁸.

În Arhiva Națională a Republicii Moldova se află Proiectul de reconstrucție a clădirii principale a Spitalului Evreiesc din Chișinău, precum și proiectul clădirii pentru pacienți contagioși¹⁹, elaborate în martie 1892 de inginerul gubernial C. Gasket și arhitectul gubernial G. Lozinski, precum și inginerul Ginger și doctorul Blumenfeld.

În toamna anului 1898, a avut loc inaugurarea lor. Pentru activitatea sa (a condus spitalul mai bine de 35 de ani, a fost ales membru al Dumei Orășenești, a fost membru al multor consilii de administrare), medicul șef M. B. Sluțki a fost decorat cu ordinele regale Sf. Stanislav, Sf. Anna și Sf. Vladimir, precum și două ordine ale României.

Arhitectura spitalului este eclectică, cu unele elemente de neoclasicism. Fațada principală are o compoziție simetrică, cu trei rezalite, situate în centru și simetrice pe ambele părți, finalizată cu frontoane triunghiulare. În una din ele se afla intrarea din stradă. Aici era localizat ambulatoriul, saloanele spitalicești și apartamentele medicilor. Fățuiala parterului se încheie cu borduri superioare orizontale.

Clădire cu destinație funcțională și data de construcție nespecificată (D).

Posibil, aici ere amplasată bucătăria, așa cum este astăzi. Arhitectură este în stil modern. Clădirea (G) era destinată nevoilor gospodărești și era amplasată în partea de

¹⁷ <https://bloknot-moldova.md/news/evreyskaya-bolnitsa-samoe-staroe-lechebnoe-uchrezh-1085048>

¹⁸ ANRM, F. 11, inv. 2, d. 91.



Participanții la pogromul evreiesc din Chișinău pe fundalul spitalului, 1903

nord. Deasupra se află o cameră pentru uscarea hainelor, ale cărei orificii de deschidere erau îngrădite cu gratii de lemn.

În perioada 1897–1898, au fost construite pavilioane, adăposturi pentru bătrâni și o clădire pentru pacienții cu boli infecțioase. În 1889–1890, a fost construită o clădire administrativă, o clădire pentru farmacie și laboratoare. În 1887–1901, a apărut un pavilion chirurgical cu două etaje. Arhitectura clădirii este proiectată în stil neoclastic.

În vremea pogromului de la Chișinău din 1903, spitalul condus de M. Sluțki a devenit centru de asistență pentru victime. Tot atunci, în 1903, Karl Schmidt a părăsit din proprie inițiativă postul de primar, profund tulburat de pogromul evreiesc din Chișinău, care i-a șocat pe toți oamenii cugetători ai Europei²⁰.

Conform cărții de adrese și informații a Chișinăului din 1916, spitalul evreiesc era situat pe strada Nikolaevskaia, 174, și lucrau acolo: medicul-șef M. B. Sluțki, medicii superiori: secția terapeutică – B. V. Hasilev; secția chirurgicală – L. O. Stratievski; medicii inferiori – A. A. Kogan, A. A. Gistfiner, D. M. Blank; managerul farmaciei B. N. Morgulis, președintele Consiliului Spitalului – negustorul Grigorii Moiseevici Kogan²¹.

Spitalul evreiesc era situat la capătul străzii Nikolaevskaia, apoi strada Frunze, 150 (azi – str. Columna). Deschis în 1945, spitalul a fost considerat unul dintre cele mai bune din oraș, în baza lui au funcționat 3 catedre ale institutului de medicină: chirurgie, medicină generală, otorinolaringologie. Aceste catedre au fost conduse inițial de profesori ai Institutului de Medicină din Leningrad, care s-au stabilit în Moldova și au făcut parte din componența acestui institut după război.

În anul 1983, în spital funcționau „10 secții medicale și de diagnosticare (inclusiv 2

terapeutice, 2 chirurgicale, otorinolaringologice, ginecologice) cu 350 de paturi, 3 poli-clinici teritoriale (3, 7, 12), 34 de centre de sănătate²². În acea perioadă, în acest spital lucrau 154 de medici, dintre care 2 doctori în științe medicale și 17 doctoranzi, 2 Medici Emeriți ai RSSM și 16 Eminentți ai Ocrotirii Sănătății din URSS.²³

Spitalul Evreiesc (Clinic Municipal Nr. 4) este considerat, pe drept, unul dintre cele mai vechi spitale din Chișinău. De asemenea, trebuie remarcat faptul că, și în prezent, clădirile conservate ale spitalului evreiesc sunt monumente de arhitectură din secolul al XIX-lea.

BIBLIOGRAFIE

ANRM, F. 6, inv. 2, d. 358.

ANRM, F. 78, inv. 1, d. 7.

ANRM, F. 3, inv. 2, d. 937.

ANRM, F. 2, inv. 1, d. 7264.

ANRM, F. 11, inv. 2, d. 91.

Кишинев. Энциклопедия. Кишинев: Главная редакция Молдавской Советской энциклопедии, 1984. 573 с.

Хари И. Весь Кишинев. Адресная и справочная книга на 1916 г. Кишинев, Тип. Бессарабская жизнь, 1916.

<https://bloknot-moldova.md/news/evreyskaya-bolnitsa-samoe-staroe-lechebnoe-uchrezh-1085048>



Clădirea Spitalului Evreiesc (Clinic Municipal nr. 4) în trecut și în prezent

PARTENERI:



UNIVERSITATEA
PEDAGOGICĂ
DE STAT
"ION CREANGĂ"



MUZEUL NAȚIONAL
DE ETNOGRAFIE
ȘI ISTORIE
NATURALĂ

